

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا.

من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون»

«يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام، إن الله كان عليكم رقيبا».

«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما».

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

وبعد نفاد الطبعة الأولى والحمد لله ونفاد الجزء الخاص بالرد على المفسرين الخلفيين القرطبي نموذجا ووجدت إقبالا من طرف القراء الكرام نقدم للقراء الطبعة الثانية كاملة من المفسرين بين التأويل والإثبات في آيات الصفات.

وقد امتازت هذه الطبعة بإضافات كثيرة في القواعد والأصول والعديد من المفسرين الذين لم أدخلهم في الطبعة الأولى فهذه الطبعة امتازت بتنقيحها والعناية بها ثم الإضافات الكثيرة التي حظيت بها



هذه الطبعة ولعلنا نحظى بملاحظات القراء والناصحين في كل طبعة حتى نسدد من أخطائنا ونظيف الجديد إلى معلوماتنا.

الداعي إلى اختيار هذا التاليف

فمما أوجبه الله على المسلم النصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، فهذا هو الواجب الذي دفعني إلى اختيار هذا الموضوع.

و هذا الموضوع هو من أنصح المواضع التي ينبغي الاعتناء بها، فكتاب الله هو المصدر الأول وبه يجب الاعتناء، وبفهمه الفهم السلفي تستقيم الأمور، وبغير ذلك تنحرف وتنعكس ويصبح الصواب في نظر الناس خطأ، والخطأ صوابا، وقد درج على هذا كثير من الناس، فتناقلوا الخطأ وأيدوه وحسبوه صوابا، وردوا الصواب وحسبوه خطأ، ومن له خبرة بكتب العلم يعرف ذلك.

وبحثنا هذا نموذج لذلك، فكم من مفسر يصور عقيدة السلف بأنها تجسيم أو عقيدة المساكين السذج والتأويل الذي بمعنى التحريف هو الحق والصواب الذي ينبغي تعلمه واعتماده.

وقد وفى السلف الصالح من صحابة وتابعين ومن بعدهم رضي الله عنهم القرآن حقه من التفسير والفهم، ولا وجود لآية من كتاب الله فاتت الصحابة والتابعين وتركوها بدون تفسير وتوضيح، وقد قيض الله أئمة فحولا جمعوا كل ما أثر عن السلف في فهم كتاب الله وذكروه بالأسانيد إليهم، فقد كفي الخلف المؤونة، ولم يبق لهم إلا الاقتداء بالسلف والاستفادة من علمهم الموروث عمن لا ينطق عن الهوى صلى



الله عليه وسلم.

ولكن دخول بعض العلوم على الأمة الإسلامية أفسدت فطرتها، وقلبت أمزجتها، وسخرها أعداء الإسلام في ضرب عقيدة المسلمين السلفية الصحيحة، فطاغوت الكلام المذموم بما فيه المنطق الذي تسلح به كثير من المغرضين وأوهموا الناس بأنه سلاح قوي في دفع شبه الملحدين، وطاغوت المجاز الذي اعتبره أصحابه من أكبر فنون الفقه اللغوي، والغلو في التفاريع النحوية، والاشتغال بما لا دليل عليه من كلام العرب أو من كتاب الله أو من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أدى إلى انحراف في فهم القرآن والعقيدة، لهذا يندر أن تجد نحويا أو لغويا ذا عقيدة سلفية، بل معظمهم منحرفون في عقائدهم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى الإعراض عن دراسة السنة الصحيحة والآثار السلفية، فبعد الناس عن دراسة السنة سبب لهم انحرافا كبيرا في فهم القرآن وغيره، ولذا تجد كتب علم الكلام واللغة والنحو قلما يذكر فيها الحديث، وإن ذكر فالغالب عليه الضعف والوضع، ولا يذكر لأن يحتج به ولكن يذكر لرده وبيان قوة الحجة العقلية، وأنها هي الحكم والمرجع، وحتى في عصرنا الحاضر الذي انتشرت فيه كتب السنة قلما تجد لغويا أو أصوليا أو فقيها بالمعنى المعروف عند أهل العصر يعرف الضروري من الحديث، فكيف من كان حاله هكذا أن يعرف العقيدة الصحيحة والسقيمة، ويعرف التفسير الصحيح لكتاب الله والضعيف، فمعرفة السنة والآثار السلفية شيء لا بد منه في تفسير كتاب الله.

والمسلمون قديما وحديثا قد اعتنوا بتفسير كتاب الله، لكن اختلفت مشاربهم وتخصصاتهم وحاول كل مفسر أن يبدي تخصصه



في تفسيره، وكانت عقائدهم في تفسيرهم تابعة لتخصصاتهم ومشاربهم، فمن كانت عقيدته سلفية أبداها وأظهرها، ومن كان مذهبه التأويل ذكره وأيده، وقد انتشرت كتب التفسير في المكتبات الخاصة والعامة، واتخذ بعضها منهجا في التدريس في بعض الجامعات.

فنظرا لكل هذا اخترت هذا الموضوع: (*** المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات***).

لأبين ما في هذه الكتب من الصواب والخطأ في آيات الصفات حتى يتجنب القارىء الخطأ ويأخذ بالصواب، والخطأ في هذا الباب ليس بالسهل اليسير، ولكنه خطأ في صفات الله، فميزان الخطأ في هذا الباب غيره في باب آخر، فالمعذرة عن الخطأ في هذا الباب غير مقبولة وإن كانت تقبل في غيره، والصواب هو الواجب، وليس القصد هو الكلام في هؤلاء الأقوام، فلعل بعضهم تاب من عقيدته ونحن لا ندري، وبعضهم غفر له وحط رحله في الجنة ونحن لا ندري فالكلام في أشخاصهم يعتبر لغوا زائدا لا معنى له، فكيف ونحن مأمورون أن نذكر موتانا بخير.

ولكن ما في مؤلفاتهم من باطل يجب تبيانه ومن سكت عنه فهو غاش لله ولكتابه ولنبيه وللعقيدة السلفية.

فأرجو الله أن يجعلني من الناصحين لله ولكتابه ولنبيه ولأئمة المسلمين وعامتهم وللعقيدة السلفية، وأن يجعل عملي خالصا لوجهه، إنه سميع مجيب.



المنهج الذي سرت عليه في البحث

قسمت الكتاب إلى خمسة أقسام التعريف بالسلفية والسلف وأصولهم وقواعدهم في الأسماء والصفات. والخلفية وأصولهم التي اعتمدوا عليها في تأويل الصفات والرد على كل أصل ثم المفسرون الذين اعتمدوا منهج السلف أو قاربوا ثم المفسرون الخلفيون الذين أولوا الصفات ثم الرد على المفسرين الخلفيين واخترت القرطبي نموذجا لذلك.

ورتبت الجميع على سنة الوفاة وجمعت كل اتجاهات الخلف الذين اتفقوا في تأويل الصفات فأدخلت الشيعة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة والماتوردية والقدماء والمحدثين حتى يعلم القارئ أن الكل على منهاج واحد في هذا الانحراف طيلة هذه العصور التاريخية.

وقد اعتنيت بتفسير القرطبي بعض الاعتناء فقد استقصيت جميع الصفات في تفسيره وجمعت كلامه في كل صفة ثم اتبعه بالرد عليه وأبين ما في كلامه من الخطأ وأنقل في الرد عليه كلام السلف مصحوبا بالأدلة العقلية والنقلية وقد اعتمدت في أغلب ذلك على الإمام ابن القيم فقد أنقل ردا كاملا منه على الصفة لأنني وجدته ما ترك لغيره شيئا وليس من عادتي التزويق والتنميق والتحايل حتى أبين للناس أنني أجهدت نفسي في استخراج الأدلة وتتبع المراجع فهذا لا يهمني ولكن الذي يهمني بيان خطأ المفسر وأن عقيدته غير سلفية ثم إن وجدت الرد كاملا أخذته برمته وأحمد الله أنني كفيت المؤونة. هذا ولم أكتف بتفسير القرطبي في نقل كلامه بل أضفت إلى ذلك بعض ما ذكر في الصفات في كتابه المخطوط المسمى بالأسنى في شرح أسماء الله الحسنى والصفات العلا فأقتطف من هذا الكتاب ما تقوم به



الحاجة في بيان عقيدة الرجل في تفسيره.

أذكر المفسر وعنوان تفسيره ثم سنة الوفاة ثم أترجم له بترجمة أوضح فيها عقيدته عموما في بعض الأحيان إن وجدت ما يساعد على ذلك وقد أذكر بعض مزايا المفسر العلمية وغيرها لكن بطريق الإجمال ثم أذكر عقيدته في الأسماء والصفات في تفسيره وأبين إن كان أثبت بعض الصفات وأول الباقي أو أثبت الكثير منها ولكن أول البعض وأبين ترجيحي لذكري له في المفسرين الخلفيين أو الأشعريين كما فعلت في الألوسي.

ثم أذكر الصفات كدليل لما قلته في الترجمة وقد أعلق في بعض الأحيان تعليقا مختصرا وأحيل في الرد المفصل على تفسير القرطبي لأن الرد عليه رد على جميع المؤولين.

هذا وقد قمت بتخريج الآيات والأحاديث تخريجا مختصرا سواء في كلام المفسرين أو في الرد عليهم وإذا تقدم تخريج حديث فلا أكرره وقد أنبه على أنه تقدم وقد أكتفي بما فعلت من التخريج السابق.

أما الخاتمة فقد بينت فيها نتائج البحث وثمرته. وهذا البحث أعتبره جهد مقل، مقصر، ضعيف، في بداية الطلب يأخذ في بداية الطريق إلى الجمع والتأليف.

فأرجو أن أكون قد استفدت وأفدت ونبهت الكثير من الغافلين مثلي ووضعت أبصارهم وأصابعهم على الصواب، والخطأ في هذه الكتب التي انتشرت في العالم الإسلامي، وميزت السلفي منهم ومن حاول أن يشق الطريق إلى السلفية ولكنه لم يصل، والخلفي المؤول الذي حاد عن المنهج السلفي ورضي بالأدنى باتباع الخلف.

وأبى الله أن يتم كتاب إلا كتابه فإذا كان فحول العلماء الذين



كرسوا حياتهم في طلب العلم وطلبوا العلم من أجل أن العلم سبيل الهدى فكرسوا كل أوقاتهم لهذه المهمة وأظهر الله على أيديهم عشرات المجلدات إن لم نقل مئات ومع ذلك يظهر الخطأ في كتبهم وحسبهم فخرا أن تعد أخطاؤهم، فما بالك بأمثالنا الذين أصبح علمهم متعلقا بالارتزاق والشهادات والسعي وراء الألقاب الفخمة والمناصب العالية، وعلمهم ينتهي عند مقصودهم وربما حتى في طلب العلم يكونون مكرهين لا هم أبطال شجعان كما قيل مكره أخاك لا بطل، فنحن أحق بالخطأ ويكفينا أن يكون هناك بعض الصواب فأرجو الله تعالى أن يغفر لي زلتي وخطئي وأن يثبتنا على الصواب وأن يجعل عملي خالصا لوجهه وأن يجعل هذا البحث فاتحة خير علي وأن يوفقني لخدمة عقيدتي السلفية وأن يجنبني الخطأ والزلل في كل خطواتي وأن يكفيني شر الأعداء إنه سميع مجيب.

القسم الأول:

* التعريف بالسلفية والسلف

* فضل السلف

* أصولهم وقواعدهم في الأسماء والصفات

المبحث الأول:

تعريف السلف وما جاء في فضلهم:



على دارس مذهب السلف والخلف أن يعرف مدلول الكلمة لغة واصطلاحا.

فأما اللغة فقد جاء في اللسان: والسلف أيضا من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل -إلى أن قال- ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح[١].

وأما في الاصطلاح فقد اختلف العلماء في تحديد الزمن الذي ينسب إليه السلف.

قال القلشاني في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني عند قوله: (واتباع السلف الصالح): «السلف الصالح وهو الصدر الأول الراسخون في العلم المهتدون بهدي النبي صلى الله عليه وسلم الحافظون لسنته اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وانتخبهم لإقامة دينه، ورضيهم أئمة الأمة، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده، وأفرغوا في نصح الأمة ونفعهم، وبذلوا في مرضات الله أنفسهم، قد أثنى الله عليهم في كتابه بقوله: «محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم»[٢] وقوله تعالى: «للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون»[٣] الآية، وذكر الله فيها المهاجرين والأنصار ثم مدح أتباعهم ورضي ذلك منهم، ومن الذين جاءوا من بعدهم، وتوعد

---

(١) لسان العرب: (٩/١٥٩).

(٢) سورة الفتح : الآية ٢٩.

(٣) سورة الحشر : الآية: ٨.



بالعذاب من خالفهم واتبع غير سبيلهم فقال: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا»[١] الآية، فيجب اتباعهم فيما نقلوه، واقتفاء آثارهم فيما عملوه، والاستغفار لهم، قال تعالى: «والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم»[٢] الآية.

والسلف: المتقدمون، وسلف الرجل: أبواه المتقدمان»[٣].

قلت: القلشاني ذهب إلى أن السلف هم الصحابة وكلامه في ذلك واضح.

وقال أبو الحسن في شرح الرسالة عند قول المصنف (واتباع السلف الصالح): وهم الصحابة في أقوالهم وأفعالهم وفيما تأولوه واستنبطوه عن اجتهادهم.

قال العدوي في الحاشية: قصره على الصحابة لما قال ابن ناجي: السلف الصالح وصف لازم يختص عند الإطلاق بالصحابة ولا يشاركهم غيرهم فيه[٤].

قلت: فكلام أبي الحسن مثل سابقيه.

وقال الغزالي في إلجام العوام عن علم الكلام في تعريف السلف: أعني مذهب الصحابة والتابعين[٥].

---

(١) سورة النساء: الآية: ١١٤-١١٥.

(٢) سورة الحشر: الآية: ١٠.

(٣) من تحرير المقالة من شرح الرسالة ص: ٣٦. «مخطوط بالجامعة الإسلامية» قسم المخطوطات رقم ٦٠٤.

(٤) الحاشية: ص ١٠٦ رقم ١.

(٥) ص: ٦٢.



قال الباجوري عند قول صاحب الجوهرة:

وكل خير في اتباع من سلف

ما لفظه: والمراد بمن سلف من تقدم من الأنبياء و الصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصا الأئمة الأربعة المجتهدين الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج على مذاهبهم في الإفتاء والحكم، وأما عمل الشخص في نفسه فيجوز تقليد غيرهم فيه[1].

فالباجوري عرف السلف بالصحابة والتابعين وتابعيهم، وما ذكره من الإجماع على امتناع الخروج على مذاهب الأئمة الأربعة ففيه نظر والحق أنه لا عصمة في اتفاقهم هم الأربعة لأن اتفاقهم ليس إجماعا بالاتفاق، فما لم ينعقد إجماع الأمة عليه، فعلى المرء أن يتبع الدليل الذي صح عنده من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ونرجع إلى موضوعنا، فلعل مستند من عرف السلف بالصحابة والتابعين وتابعي التابعين حديث عبد الله بن مسعود في الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته» قال: قال إبراهيم: وكانوا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صغار[2].

قلت: وما أحسن ما قاله الشيخ محمود أحمد خفاجي في كتابه "العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة": (وليس هذا التحديد الزمني

---

(١) شرح الجوهرة: ص: ١١١.

(٢) أخرجه: أحمد (١/٤٣٤)، البخاري (٧/٣/٣٦٥١)، مسلم (٤/١٩٦٣/٢٥٣٣[٢١٢])، الترمذي (٥/٦٥٢/٣٨٥٩)، ابن ماجه (٢/٧٩١/٢٣٦٢).



كافيا في ذلك بل لابد أن يضاف إلى هذا السبق الزمني موافقة الرأي للكتاب والسنة وروحهما، فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين)[١].

وجاء في لوامع الأنوار: وعلى ذلك فالمراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام -رضوان الله عليهم- والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفا عن سلف، كالأئمة الأربعة وسفيان الثوري والليث بن سعد وابن المبارك والنخعي والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن دون من رمي ببدعة أو شهر بلقب غير مرضي، مثل الخوارج والروافض والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة.

قلت: وقد وفقني الله تبارك وتعالى أن كتبت كتابا بينت فيه التعريف بالسلفية تعريفا مطولا وذكرت الأصول السلفية والتفصيل للعقيدة السلفية وما واجهته العقيدة السلفية من تحديات وذكرت كل من له موقف من السلفيين ابتداء من الأنبياء والرسل وإلى وقتنا الحاضر، نرجو الله تعالى أن ينفع به وأن يجعله خالصا لوجهه.

وأما ما ورد في فضلهم فننقل للقراء فصلا نفيسا ذكره الحافظ ابن حجر في مقدمة الإصابة قال رحمه الله:

الفصل الثالث: في بيان حال الصحابة من العدالة

اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة. و قد ذكر الخطيب في «الكفاية» فصلا نفيسا في

(١) العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة: ص: ٢١.



ذلك، فقال: عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم؛ فمن ذلك قوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس» وقوله: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» . وقوله: «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم». وقوله: «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه » وقوله: «يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين». وقوله: «للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا، وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون» إلى قوله «إنك رؤوف رحيم» في آيات كثيرة يطول ذكرها، وأحاديث شهيرة يكثر تعدادها؛ وجميع ذلك يقتضي القطع بتعديلهم، ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله لهم إلى تعديل أحد من الخلق؛ على أنه لو لم يرد من الله ورسوله فيهم شيء مما ذكرنا لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد، ونصرة الإسلام، وبذل المُهَج والأموال، وقتل الآباء والأبناء، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين - القطعَ على تعديلهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم كافة أفضلُ من جميع الخالفين بعدهم، والمعدَّلين الذين يجيئون من بعدهم.

هذا مذهب كافة العلماء، ومن يُعتمد قوله.

ثم روى بسنده إلى أبي زرعة الرازي، قال: إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى إلينا ذلك كلَّه الصحابة؛ وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودَنا ليُبطلوا الكتابَ والسنة، والجرحُ بهم أولى وهم زنادقة. انتهى[(١)].

(١) الكفاية في علم الرواية: باب ما جاء في تعديل الله ورسوله للصحابة وأنه لا يحتاج إلى سؤال عنهم، وإنما يجب فيمن دونهم (ص: ٤٦-٤٧).



والأحاديث الواردة في تفضيل الصحابة كثيرة؛ من أدلها على المقصود ما رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه، من حديث عبد الله بن مغفل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « اللّهَ اللّهَ في أصحابي لا تتخذوهم غرضا، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه»[(١)] .

وقال أبو محمد بن حزم: الصحابة كلهم من أهل الجنة قطعا، قال الله تعالى: «لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى». وقال تعالى: «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون»؛ فثبت أن الجميع من أهل الجنة، وأنه لا يدخل أحد منهم النار، لأنهم المخاطبون بالآية السابقة.

فإن قيل: التقييد بالإنفاق والقتال يخرج من لم يتصف بذلك، وكذلك التقييد بالإحسان في الآية السابقة؛ وهي قوله تعالى (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان» الآية - يخرج من لم يتصف بذلك؛ وهي من أصرح ما ورد في المقصود؛ ولهذا قال المازري في شرح البرهان: لسنا نعنى بقولنا: الصحابة عدول - كل من رآه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم

---

(١) أخرجه: أحمد (٨٧/٤)، الترمذي (٣٨٦٢/٦٥٣/٥)، ابن حبان (٧٢٥٦/٢٤٤/١٦)، من طريق عبيدة بن أبي رائطة عن عبد الرحمان بن زياد عن عبد الله بن مغفل،

وعبد الرحمان بن زياد: ذكر ترجمته ابن حجر في التهذيب (١٧٦/٦)، وقال: «قيل إنه أخو عبيد الله بن زياد بن أبيه، وقيل عبد الله بن عبد الرحمان وقيل عبد الرحمان بن عبد الله وقيل عبد الملك بن عبد الرحمان. روى عن عبد الله بن مغفل حديث الله الله في أصحابي، وعنه عبيدة بن أبي رائطة. قال المفضل الغلابي عن يحيى بن معين: لا أعرفه». وقال في التقريب: «مقبول».



يوما ما، أو زاره لماما، أو اجتمع به لغرض وانصرف عن كثب؛ وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه، واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون. انتهى.

والجواب عن ذلك أن التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب، وإلا فالمرادُ من اتصف بالإنفاق والقتال بالفعل أو القوة. وأما كلام المازري فلم يوافق عليه؛ بل اعترضه جماعة من الفضلاء. وقال الشيخ صلاح الدين العلائي: هو قول غريب يُخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة؛ كوائل بن حجر، ومالك بن الحويرث، وعثمان بن أبي العاص، وغيرهم؛ ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم، ولم يقم عنده إلا قليلا وانصرف؛ وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد، ولم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل. والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور، وهو المعتبر. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وقد كان تعظيم الصحابة – ولو كان اجتماعهم به صلى الله عليه وسلم قليلا – مقررا عند الخلفاء الراشدين وغيرهم؛ فمن ذلك ما قرأت في كتاب أخبار الخوارج تأليف محمد بن قدامة المروزي بخط بعض من سمعه منه في سنة سبع وأربعين ومائتين، قال: حدثنا علي بن الجعد،قال حدثنا زهير – هو الجعفي، عن الأسود بن قيس عن نبيح العنزي، قال: كنت عند أبي سعيد الخدري، وقرأت على أبي الحسن علي بن أحمد المرادي بدمشق، عن زينب بنت الكمال سماعا، عن يحيى بن القميرة، إجازة عن شُهْدة الكاتبة سماعا. قالت: أخبرنا الحسين بن أحمد بن طلحة، أخبرنا أبو عمر بن مهدي، قال حدثنا محمد بن أحمد بن يعقوب ، قال حدثنا جدي يعقوب بن شيبة، حدثنا



محمد بن سعيد القزويني أبو سعيد، قال حدثنا أبو خيثمة زهير بن معاوية الجعفي، عن الأسود - يعني ابن قيس، عن نبيح يعني العنَزَي، عن أبي سعيد الخدري، قال: كنا عنده وهو متكئ، فذكرنا عليا ومعاوية، فتناول رجل معاوية، فاستوى أبو سعيد الخدري جالسا، ثم قال: كنا ننزل رفاقا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكنا في رفقة فيها أبو بكر، فنزلنا على أهل أبيات، وفيهم امرأة حبلى، ومعنا رجل من أهل البادية، فقال للمرأة الحامل: أيسرك أن تلدي غلاما؟ قالت: نعم، قال: إن أعطيتني شاة ولدت غلاما. فأعطته، فسجع لها أسجاعا، ثم عمد إلى الشاة فذبحها وطبخها، وجلسنا نأكل منها، ومعنا أبو بكر؛ فلما علم بالقصة قام فتقيأ كل شيء أكل. قال: ثم رأيت ذلك البدوي أتى به عمر بن الخطاب وقد هجا الأنصار؛ فقال لهم عمر: لولا أن له صحبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أدري ما نال فيها لكفيتكموه، ولكن له صحبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لفظ علي بن الجعد: ورجال هذا الحديث ثقات؛ وقد توقف عمر رضي الله عنه عن معاتبته فضلا عن معاقبته لكونه علم أنه لقي النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي ذلك أبين شاهد على أنهم كانوا يعتقدون أن شأن الصحبة لا يعدله شيء. كما ثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري من قوله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»[١].

---

(١) أخرجه: أحمد (٣/١١، ٥٤)، البخاري (٧/٢٤/٣٦٧٣)، مسلم (٤/١٩٦٧/٢٥٤١)، أبو داود (٥/٤٥/٤٦٥٨)، الترمذي (٥/٦٥٣/٣٨٦١).



وتواتر عنه صلى الله عليه وسلم قوله: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم»[١].

قال بهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أنتم توفون سبعين أمة أنتم خيرُها وأكرمُها على الله عز وجل»[٢].

وروى البزار في مسنده بسند رجاله موثقون من حديث سعيد بن المسيب، عن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله اختار أصحابي على الثقلين سوى النبيين والمرسلين»[٣].

وقال عبد الله بن هاشم الطوسي: حدثنا وكيع، قال: سمعت سفيان يقول في قوله تعالى: (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى)- قال: هم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم. والأخبار في هذا كثيرة جدا فلنقتصر على هذا القدر ففيه مقنع. (مقدمة الإصابة:١/١٠-١٤).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه: أحمد (٤/٤٤٧) و (٥/٣)، الترمذي (٥/٢١١/٣٠٠١)،

ابن ماجه (٢/١٤٣٣/٤٢٨٧-٤٢٨٨)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وقد روى غير واحد هذا الحديث عن بهز بن حكيم نحو هذا ولم يذكروا فيه «كنتم خير أمة أخرجت للناس»،

الحاكم (٤/٨٤) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه » ووافقه الذهبي.

وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/٣٩٧) وقال: «قلت عند الترمذي وغيره بعضه - رواه أحمد ورجاله ثقات».

(٣) أخرجه: البزار (كشف الأستار ٣/٢٨٨/٢٧٦٣) وقال: «لا نعلمه يروى عن جابر إلا بهذا الإسناد، ولم يشارك عبد الله بن صالح هذه عن نافع بن يزيد، أحد نعلمه»،

وقال الهيثمي في المجمع (١٠/١٦): «رواه البزار ورجاله ثقات وفي بعضهم خلاف».



وقال ابن عبد البر رحمه الله كما في كتابنا مختصر فتح البر:

مالك، عن العلاء بن عبد الرحمان، عن أبيه، عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى المقبرة فقال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا - إن شاء الله- بكم لا حقون، وددت أني قد رأيت اخواننا، قالوا: يا رسول الله، ألسنا بإخوانك؟ قال: بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد، وأنا فرطهم على الحوض؛ قالوا: يا رسول الله، كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتك؟ قال: أرأيت لو كانت لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم بهم، الا يعرف خيله؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فإنهم يأتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض فليذادن رجل عن حوضي كما يذاد البعير الضال، أناديهم الا هلم، الا هلم، الا هلم، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك، فأقول: فسحقا فسحقا، فسحقا[1].

وأما قوله صلى الله عليه وسلم:و إنا إن شاء الله بكم لا حقون، ففي معناه قولان: احدهما ان الاستثناء مردود على معنى قوله: دار قوم مومنين، أي وإنا بكم لا حقون مومنين- ان شاء الله، يريد في حال ايمان، لأن الفتنة لا يأمنها مومن ، ألا ترى الى قول ابراهيم عليه السلام ((واجنبني وبني أن نعبد الاصنام)) [2]وقول يوسف صلى الله عليه وسلم: ((توفني مسلما والحقني بالصالحين))[3]. والوجه الثاني انه قد يكون الاستثناء في الواجبات التي لا بد من وقوعها كالموت والكون في القبر، ولابد منه ليس على سبيل الشك، ولكنها لغة العرب،

(١) أخرجه: أحمد(٢/٣٠٠-٣٠٨). مسلم (١/٢١٨/٢٤٩). أبو داود (٣/٥٥٨/٣٢٣٧). النسائي (١/١٠٢/١٥٠). ابن ماجه (٢/١٤٣٩/٤٣٠٦).

(٢) سورة إبراهيم: الآية(٣٥).

(٣) سورة يوسف: الآية(١٠١).



الا ترى الى قول الله تعالى:((لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين))[1]. والشك لا سبيل الى إضافته الى الله عزوجل تعالى عن ذلك علام الغيوب.

وأما قوله: وددت أني رأيت إخواننا، فقيل: يا رسول الله، ألسنا بإخوانك؟ قال: بل أنتم أصحابي وإخواننا الذين لم يأتو بعد. فظاهر هذا الكلام أن إخوانه صلى الله عليه وسلم غير أصحابه وأصحابه الذين رأوه وصحبوه مؤمنين، وإخوانه الذين آمنوا به ولم يروه وقد جاء منصوصا عنه صلى الله عليه وسلم. والإخوان والإخوة هنا معناهما سواء، وقد قرئت: «إنما المؤمنون إخوة، فأصلحوا بين أخويكم»[2] وبين إخوتكم وبين إخوانكم.

وقد روي عن الحسن البصري أنه قرأ بهذه الثلاث، قرأ: بين أخويكم وإخوتكم وإخوانكم، قال أبو حاتم: والمعنى واحد؛ ألا ترى إلى قوله: « إنما المومنون إخوة»، وقوله:«أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم»[3]. إلا أن العامة أولعت بأن تقول: إخوتي في النسب، وإخواني في الصداقة؛ وممن قرأ« فأصلحوا بين إخوانكم» ثابت البناني، وعاصم الجحدري؛ وروي ذلك عن زيد بن ثابت، وابن مسعود ويعقوب: إخوتكم، وقراءة العامة أخويكم على اثنين في اللفظ.

وأما الأصحاب، فمن صحبك وصحبته؛ وجائز أن يسمى الشيخ صاحبا للتلميذ صاحبا للشيخ؛ والصاحب القرين الماشي المصاحب؛

---

(١) سورة الفتح: الآية(٢٧).

(٢) سورة الحجرات:الآية(١٠).

(٣) سورة النور:الآية(٦١).



فهؤلاء كلهم أصحاب وصحابة.

عن أبي سعيد الخدري، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أنتم أصحابي، وإخواني الذين آمنوا بي ولم يروني[(١)].

و عن داود بن خالد بن دينار، قال: مررت يوما أنا ورجل من بني تيم يقال له يوسف أو أبو يوسف على ربيعة بن أبي عبد الرحمان، فقال له أبو يوسف: يا أبا عثمان إنا لنجد عند غيرك من الحديث ما لا نجد عندك، فقال: إن عندي حديثا كثيرا، ولكن ربيعة بن الهدير أخبرني وكان يلزم طلحة بن عبيد الله أنه لم يسمع طلحة يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا قط غير حديث واحد. قال ربيعة بن أبي عبد الرحمان: لربيعة بن الهدير وما هو؟ قال: لي طلحة: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أشرفنا على حرة واقم، وتدلينا منها، فإذا قبور مجبنة؛ فقلنا: يا رسول الله، هذه قبور إخواننا؟ قال: هذه قبور أصحابنا؛ ثم مشينا حتى جئنا قبور الشهداء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذه قبور إخواننا[(٢)].

قال أبو عمر:

---

(١) أخرجه من حديث أنس: أحمد (١٥٥/٣)، من طريق جسر عن ثابت عن أنس، وجسر (بن فرقد): قال البخاري: «ليس بذاك عندهم، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: «ضعيف» ميزان الاعتدال (٣٩٨/١)، وتابعه محتسب أبو عائذ: عند أبي يعلى (١١٨/٦/ ٣٣٩٠). والطبراني في الأوسط (٢٣٢/٦/ ٥٤٩٠)، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن ثابت البناني إلا محتسب بن عبد الرحمان تفرد به أبو عبيدة الحداد». وذكره الهيثمي في المجمع (٦٦/١٠) وقال: «رواه أحمد وأبو يعلى. وساق لفظه- ثم قال: وفي رجال أبي يعلى محتسب أبو عائذ وثقه ابن حبان وضعفه ابن عدي، و بقية رجال أبي يعلى رجال الصحيح غير الفضل بن الصباح، وهو ثقة، وفي إسناد أحمد: جسر وهو ضعيف ورواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح غير محتسب».

(٢) أحمد (١٦١/٢). أبو داود (٥٣٥/٢/ ٢٠٤٣) مختصرا.



هذا حديث صحيح الإسناد، وفيه أنه قال صلى الله عليه وسلم في قبور الشهداء: هذه قبور إخواننا، ومعلوم عنه أنه قال في الشهداء في عصره: أنا شهيد عليهم[(١)].

قال أبو عمر:

حرة واقم هي الحرة التي كانت بها الوقيعة يوم الحرة بالمدينة، أوقعها بهم مسلم بن عقبة أيام يزيد بن معاوية؛ وإياها عنى الشاعر بقوله:

فإن تقتلونا يوم حرة واقـــــم ... فنحن على الإسلام أول من قتل

قال أبو عمر:

ومن حديث ابن ابي أوفى قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقعد، وجاء عمر فقال: يا عمر، إني أشتاق إلى إخواني، فقال عمر: ألسنا بإخوانك يا رسول الله؟ قال: لا، ولكنكم أصحابي، وإخواني قوم آمنوا بي ولم يروني.

و عن أبي أمامة، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: طوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى سبعا لمن لم يرني وآمن بي[(٢)].

---

(١) طرف من حديث جابر بن عبد الله أخرجه: أحمد (٥/٤٣١)، البخاري (٣/٢٧٢/١٣٤٧)، أبو داود (٣/٥٠١/٣١٣٨)، النسائي (٤/٣٦٤/١٩٥٤)، الترمذي (٣/٣٥٤/١٠٣٦)، ابن ماجه (١/٤٨٥/١٥١٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٥/٢٤٨-٢٥٧-٢٦٤). أبو داود الطيالسي (١٥٤)، ابن حبان (١٦/٢١٦/٧٢٣٣)، البخاري في التاريخ الكبير (٢/١/٢٧)، الطبراني في الكبير (٨/٢٦٠/٨٠٠٩-٨٠١٠). وقال الهيثمي في «المجمع» (١٠/٧٠): رواه أحمد والطبراني بأسانيد ورجالها رجال الصحيح غير أيمن بن مالك الأشعري وهوثقة. وله شاهد من حديث أنس:

أخرجه: أحمد(٣/١٥٥). أبو يعلى [المقصد العلي(٣/١٤٩٧)] وقال الهيثمي في «المجمع» (١٠/٦٧): « رواه أحمد وإسناد أبي يعلى حسن وإسناد أحمد فيه جسر وهوضعيف».



و عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أشد أمتي حبا لي ناس يكونون بعدي، يود أحدهم لو رآني بأهله وماله[١].

وكان سفيان بن عيينة يقول تفسير هذا الحديث وما كان مثله بين في كتاب الله وهو قوله:« وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله، وفيكم رسوله»[٢].

و عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم كما تتراءون الكوكب الدري في الأفق من المشرق أو المغرب، لتفاضل بينهم؛ قالوا: يا رسول الله تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم؟ قال: بلى والذي نفسي بيده، رجال آمنوا بالله، وصدقوا المرسلين[٣].

و عن أبي جمعة، قال: قلنا يا رسول الله ، هل أحد خير منا؟ قال: نعم، قوم يجيئون من بعدكم، فيجدون كتابا بين لوحين يومنون بما فيه، ويومنون بي ولم يروني[٤].

قال أبو عمر:

---

(١) أحمد (٢/٤١٧). مسلم (٤/٢١٧٨/٢٨٣٢). ابن حبان (١٦/٢١٤/٧٢٣١).

(٢) سورة آل عمران : ١٠١.

(٣) أحمد (٥/٣٤٠). البخاري (٦/٣٩٤/٣٢٥٦). مسلم (٤/٢١٧٧/٢٨٣١).

(٤) أحمد (٤/١٠٦). الحاكم (٤/٨٥) وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.
الدارمي (٢/٣٠٨). الطبراني في الكبير (٤/٣٥٣٧-٣٥٣٨-٣٥٣٩)،
ابن مردويه كما في تفسير ابن كثير [(١/٤٠)، البقرة: ٢]. من طرق عن أبي جمعة.
وقال الهيثمي (١٠/٦٩): رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني بأسانيد وأحد أسانيد أحمد رجاله ثقات.
وحسن إسناده الحافظ في الفتح (٧/٧).
وللحديث شواهد عن جماعة من الصحابة ذكرها الهيثمي في المجمع. (١٠/٦٨-٧٠).



وروى أبو ثعلبة الخشني، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن أمامكم أياما الفائز فيهن كالقابض على الجمر، للعامل فيهم أجر خمسين رجلا يعمل مثل عمله، قيل: يا رسول الله منهم؟ قال: بل منكم[١].

قال أبو عمر:

قد عارض قوم هذه الأحاديث بما جاء عنه صلى الله عليه وسلم: خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم[٢]. وهو حديث حسن المخرج، جيد الإسناد، وليس ذلك عندي بمعارض؛ لأن قوله صلى الله عليه وسلم: خير الناس قرني ليس على عمومه، بدليل ما يجمع القرن من الفاضل والمفضول، وقد جمع قرنه مع السابقين من المهاجرين، والأنصار جماعة من المنافقين المظهرين للإيمان، وأهل الكبائر الذين أقام عليهم أو على بعضهم الحدود، وقال لهم: ما تقولون في الشارب والسارق والزاني؟[٣] وقال مواجهة لمن هو في قرنه: لا

---

(١) أخرجه: أبو داود (٤/٥١٢/٤٣٤١)، الترمذي (٥/٢٤٠/٣٠٥٨)، وقال: هذا حديث حسن غريب، ابن ماجه (٢/١٣٣٠-١٣٣١/٤٠١٤)، ابن حبان (٢/١٠٨/٣٨٥)، الحاكم (٤/٣٢٢)، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وللحديث شواهد يتقوى بها وهي حديث معاذ ابن جبل وأنس بن مالك، وعبد الله بن مسعود وعتبة بن غزوان.

(٢) من حديث عمران بن حصين: أحمد (٤/٤٤٠-٤٢٦-٤٢٧-٤٣٦).

البخاري (٥/٣٢٤/٢٦٥١).مسلم (٤/١٩٦٤/٢٥٣٥)، الترمذي (٤/٤٣٣/٢٢٢١)،

النسائي (٧/٢٤/٣٨١٨).بلفظ «خير أمتي». ابن حبان (الإحسان: ١٦/٢١٢/٧٢٢٩).

ومن حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٢٨-٤١٠-٤٧٩)، مسلم (٤/١٩٦٤/٢٥٣٤).. بلفظ «خير أمتي». ومن حديث عبد الله بن مسعود المتقدم في أول هذا المبحث. و للحديث شواهد من حديث النعمان بن بشير، وعمر بن الخطاب وأنس وسمرة بن جندب وغيرهم انظرها في المجمع (١٠/٢١-٢٢-٢٣).

(٣) أخرجه مالك مرسلا (فتح البر: (٤/٤٩١) ومن طريقه: الشافعي (١/١٠٠-ترتيب المسند) والبيهقي (٨/٢٠٩-٢١٠)، وأخرجه عبد الرزاق (٢/٣٧١/٣٧٤٠) عن ابن عيينة عن يحيى بن سعيد. وقال ابن عبد البر: وهو حديث صحيح يستند من وجوه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد.

قلت: وقد تم تخريجها في فتح البر (٤/٤٩١-٤٩٢).



تسبوا أصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه[١]. وقال لخالد بن الوليد في عمار: لا تسب من هو خير منك.

وقال عمر بن الخطاب في قوله عز وجل:« كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»[٢] قال: من فعل مثل فعلهم كان مثلهم[٣].

وقال ابن عباس في قوله: « كنتم خير أمة أخرجت للناس»هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة[٤]، وشهدوا بدرا والحديبية. وهذا كله يشهد أن خير قرنه فضلا أصحابه، وأن قوله: خير الناس قرني، أنه لفظ خرج على العموم ومعناه الخصوص؛ وقد قيل في قول الله:« كنتم خير أمة أخرجت للناس»: أنهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم يعني الصالحين منهم، وأهل الفضل هم شهداء على الناس يوم القيامة. قالوا: وإنما صار أول هذه الأمة خير القرون، لأنهم آمنوا حين كفر الناس، وصدقوه حين كذبه الناس، وعزروه ونصروه وآووه وواسوه

---

(١) رواه عن أبي سعيد الخدري مرفوعا: أحمد (٣/٥٤-٥٥). البخاري (٧/٢٤/٣٦٧٣). مسلم (٤/١٩٧٧/٢٥٤١). أبو داود (٥/٤٥/٤٦٥٨).

ورواه عن أبي هريرة: مسلم (٤/١٩٦٧/٢٥٤٠) . ابن ماجه (١/٥٧/١٦١).

(٢) سورة آل عمران: الآية (١١٠).

(٣) أخرجه بنحوه: ابن جرير (٧/١٠١ تحقيق شاكر)، ابن أبي حاتم (٣/٧٣٢)، من طريق السدي، وقال الحافظ في فتح الباري (٨/٢٨٤): «وهذا منقطع».

(٤) أخرجه: أحمد (١/٢٧٢-٢٧٣، ٣١٩، ٣٢٤، ٣٥٤)، النسائي في الكبرى (٦/٣١٣/١١٠٧٢)، عبد الرزاق في تفسيره (١/١٣٠)، ابن جرير (٧/١٠١-تحقيق شاكر)، ابن أبي حاتم (٣/٧٣٢)، الحاكم (٢/٢٩٤)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، الطبراني في الكبير (١٢/٦/١٢٣٠٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (٦/٣٢٧) وقال: «رواه أحمد والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح».

وذكره أيضا ابن حجر في الفتح (٨/٢٨٤) وجَوَّدَ إسناده.



بأموالهم وأنفسهم، وقاتلوا غيرهم على كفرهم، حتى أدخلوهم في الإسلام؛ وقد قيل في توجيه أحاديث الباب مع قوله: خير الناس قرني أن قرنه إنما فضل لأنهم كانوا غرباء في إيمانهم، لكثرة الكفار، وصبرهم على أذاهم، وتمسكهم بدينهم؛ وإن آخر هذه الأمة إذا أقاموا الدين وتمسكوا به، وصبروا على طاعة ربهم في حين ظهور الشر والفسق، والهرج والمعاصي، والكبائر، كانوا عند ذلك أيضا غرباء، وزكت أعمالهم في ذلك الزمن، كما زكت أعمال أوائلهم؛ ومما يشهد لهذا قوله صلى الله عليه وسلم إن الإسلام بدأ غريبا، وسيعود غريبا، فطوبيللغرباء[1]. ويشهد له أيضا حديث أبي ثعلبة الخشني وقد تقدم ذكره، ويشهد له أيضا، قوله صلى الله عليه وسلم: أمتي كالمطر لا يدرى أوله خير أم آخره[2].

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٣٨٩/٢). مسلم (١٤٥/١٣٠/١).
ابن ماجه (٣٩٨٦/١٣٢٠/٢). وعن ابن عمر: مسلم (١٤٦/١٣١/١) دون قوله «فطوبى للغرباء». وعن ابن مسعود: أحمد (٣٩٨/١). الترمذي (٢٦٢٩/١٩/٥) وقال حسن صحيح غريب،
ابن ماجه (٣٩٨٨/١٣٢٠/٢). الدارمي (٣١١/٢-٣١٢)
و عن سعد بن أبي وقاص:أحمد (١٨٤/١). وقال الهيثمي في المجمع (٢٨٠/٧): رواه أحمد والبزار وأبو يعلى ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح. و عن عبد الرحمن بن سنة: أحمد (٧٣/٤). وقال الهيثمي في المجمع (٢٨١/٧) : رواه عبد الله والطبراني وفيه إسحاق بن عبد الله بن فروة وهو متروك. وللحديث شواهد أخرى من حديث جابر وابن عباس وأبي سعيد الخدري وسهل بن سعد الساعدي وغيرهم انظرها في المجمع (٢٨٠/٧-٢٨١) ومن حديث أبي الدرداء وأبي أمامة الباهلي وأنس بن مالك وواثلة بن الأسقع المجمع (٢٦٢/٧) وقال: رواه الطبراني وفيه كثير بن روان وهو ضعيف جدا. وقال ابن حجر في الفتح: هو حديث حسن له طرق يرتقي بها إلى الصحة.

(٢) من حديث عمار بن ياسر: أحمد (٣١٩/٤). ابن حبان (الإحسان(٧٢٢٦/٢١٠/١٦)، البزار (كشف الأستار ٣١٩/٣-٢٨٤٣/٣٢٠)، وقال الهيثمي في المجمع (٧١/١٠): رواه أحمد والبزار والطبراني ورجال البزار رجال الصحيح غير الحسن بن قزعة وعبيد بن سليمان الأغر وهما ثقتان وفي عبيد خلاف لا يضر. وقال أيضا: «رواه الطبراني وفيه موسى بن عبيدة الربدي، وهو ضعيف». «وقال الزركشي: ضعفه النووي في فتاويه»، كما في الفيض (٥١٧/٦). ومن حديث أنس: أخرجه : أحمد(١٣٠/٣-١٤٣). الترمذي (٢٨٦٩/١٤٠/٥) وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه. الطيالسي (٢٠٢٣). ومن حديث ابن عمر: أبو نعيم في الحلية (٢٣١/٢). وقال الهيثمي في المجمع (٧١/١٠): رواه الطبراني وفيه عيسى بن ميمون وهو متروك. ومن حديث عمران بن حصين: البزار (كشف الأستار ٢٨٤٤/٣٢٠/٣). وقال الهيثمي في المجمع (٧١/١٠): رواه البزار والطبراني في الأوسط وإسناد البزار حسن. ومن حديث عبد الله بن عمرو: قال في المجمع (٧١/١٠): رواه الطبراني وفيه عبد الرحمن بن زياد بن أنعم وهو ضعيف.



و عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله ، الله[1].

قال أبو عمر:

فما تلك بعبادة الله وإظهار دينه في ذلك الوقت أليس هو كالقابض على الجمر لصبره على الذل والفاقة، وإقامة الدين والسنة.

وروينا أن عمر بن عبد العزيز لما ولي الخلافة، كتب إلى سالم بن عبد الله بن عمر: أن أكتب إلي بسيرة عمر بن الخطاب لأعمل بها، فكتب إليه سالم إن عملت بسيرة عمر، فإنها أفضل من عمر، لأن زمانك ليس كزمان عمر، ولا رجالك كرجال عمر، قال: وكتب إلى فقهاء زمانه، فكلهم كتب إليه بمثل قول سالم، وقد عارض بعض الجلة من العلماء قوله صلى الله عليه وسلم: خير الناس قرني، بقوله عليه السلام: خير الناس من طال عمره وحسن عمله[2].

---

(١) أحمد (٣/١٦٢،٢٥٩،٢٦٨). مسلم (١/١٣١/١٤٨). من طريق ثابت عن أنس.
ورواه: الترمذي (٤/٤٢٧/٢٢٠٧) وقال: حديث حسن. الحاكم (٤/٤٩٤) وقال صحيح على شرط الشيخين. أحمد (٣/١٠٧) من طريق حميد عن أنس. وفي رواية عند أحمد و الحاكم : «لا إله إلا الله» بدل «الله، الله».

(٢) أخرجه من حديث أبي بكر: أحمد(٥/٤٠و٤٣-٤٤و٤٤و٤٧و٤٨و٤٩و٥٠). الترمذي (٤/٤٨٩/٢٣٣٠) وقال: حسن صحيح. الدارمي (٢/٣٠٨). الحاكم (١/٣٣٩) وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي في المجمع (١٠/٢٠٦): رواه الطبراني في الصغير والأوسط وإسناده جيد.
و من حديث عبد الله بن بسر: أحمد (٤/١٨٨-١٩٠). الترمذي (٤/٤٨٩/٢٣٢٩)، وقال: «وفي الباب عن أبي هريرة وجابر. وقال حسن غريب من هذا الوجه.»



وأما قوله صلى الله عليه وسلم: أمتي كالمطر، لا يدرى أوله خير أم آخره؟ فروي من حديث أنس، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاصي من وجوه حسان.

قال أبو عمر:

وروى ابن مسعود[(١)]، وابن عباس[(٢)]، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما عرضت الأمم عليه، فرأى أمته سوادا كثيرا فرح، فقيل له: بأن لك سوى هؤلاء من أمتك سبعون ألفا يدخلون الجنة، لا حساب عليهم. فقال بعض أصحابه لبعض: من ترون هؤلاء؟ فقالوا: ما نراهم إلا قوم ولدوا في الإسلام، لم يشركوا بالله شيئا، وعملوا بالإسلام حتى ماتوا عليه؛ فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: بل هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون. فقال عكاشة: يا رسول الله، أدع الله أن يجعلني منهم. وذكر تمام الخبر. وهذه الأحاديث تقتضي مع تواتر طرقها وحسنها التسوية بين أول هذه الأمة وآخرها، والمعنى في ذلك ما قدمنا ذكره من الإيمان والعمل

(١) أخرجه: أحمد (١/٤٠٣، ٤١٨، ٤٥٤)، ابن حبان (١٣/٤٤٨/٦٠٨٤)، من طرق عن عاصم عن زر عن ابن مسعود، وذكره الهيثمي في المجمع (٩/٣٠٤-٣٠٥) وقال: «رواه أحمد مطولا ومختصرا، ورواه أبو يعلى ورجالهما في المطول رجال الصحيح».

وأخرجه من حديث عمران بن حصين عن ابن مسعود: أحمد (١/٤٠١)، عبد الرزاق (١٠/٤٠٨/١٩٥١٩)، ابن حبان (١٤/٣٤١/٦٤٣١)، الطبراني في الكبير (١٠/٦-٧/٩٧٦٦-٩٧٦٨)، البزار (كشف الأستار: ٤/٢٠٣/٣٥٣٨)، وقال الهيثمي: «قلت: في الصحيح طرف منه من حديث عمران بن حصين، وفيه أيضا من حديث ابن مسعود طرف من آخره».

وذكره أيضا في المجمع (١٠/٤٠٥- ٤٠٦) وقال: «رواه أحمد بأسانيد والبزار أتم منه، والطبراني وأبو يعلى باختصار كثير، وأحد أسانيد أحمد والبزار رجاله رجال الصحيح».

وابن حجر في الفتح (١١/٤٩٦) وعزاه لأحمد والبزار وقال: «بسند صحيح».

(٢) أخرجه: أحمد (١/٢٧١)، البخاري (١١/٤٩٤/٦٥٤١)، مسلم (١/١٩٩/٢٢٠)، الترمذي (٤/٥٤٤/٢٤٤٦).



الصالح في الزمن الفاسد الذي يرفع فيه العلم والدين من أهله ويكثر الفسق والهرج، ويذل المومن، ويعز الفاجر، ويعود الدين غريبا كما بدأ، ويكون القائم فيه بدينه كالقابض على الجمر. فيستوي حينئذ أول هذه الأمة بآخرها في فضل العمل، إلا أهل بدر والحديبية والله أعلم. ومن تدبر آثار هذا الباب بان له الصواب، والله يؤتي فضله من يشاء. انتهى.

و قال ابن القيم رحمه الله في كتابه "إعلام الموقعين (١٣٠/٤)":

فصل

الوجه الثاني: قوله تعالى: (اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون)[١] هذا قصه الله سبحانه وتعالى عن صاحب ياسين، على سبيل الرضاء بهذه المقالة، والثناء على قائلها، والإقرار له عليها، وكل واحد من الصحابة لم يسألنا أجرا، وهم مهتدون، بدليل قوله تعالى خطابا لهم: (و كنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون)[٢]، و «لعل» من الله واجب، وقوله تعالى «ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم: ماذا قال آنفا؟ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم، والذين اهتدوا زاهم هدى وآتاهم تقواهم»[٣]، وقوله تعالى «والذين قاتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم»[٤] وقوله

(١) سورة يس: الآية ٢١.

(٢) سورة آل عمران: الآية: ١٠٣.

(٣) سورة محمد: الآية: ١٧-١٨.

(٤) سورة محمد: الآية: ٥.



تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[١] وكل منهم قاتل في سبيل الله وجاهد إما بيده أو بلسانه، فيكون الله قد هداهم، وكل من هداه فهو مهتد فيجب اتباعه بالآية.

الوجه الثالث: قوله تعالى: «واتبع سبيل من أناب إلي »[٢] وكل من الصحابة منيب إلى الله فيجب اتباع سبيله، وأقواله واعتقاداته من أكبر سبيله، والدليل على أنهم منيبون إلى الله تعالى أن الله تعالى قد هداهم وقد قال: «ويهدي إليه من ينيب»[٣].

الوجه الرابع: قوله تعالى: «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني »[٤] فأخبر تعالى أن من اتبع الرسول يدعو إلى الله، ومن دعا إلى الله على بصيرة وجب اتباعه؛ لقوله تعالى فيما حكاه عن الجن ورضيه «يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به»[٥] ولأن من دعا إلى الله على بصيرة فقد دعا إلى الحق عالما به، والدعاء إلى أحكام الله دعاء إلى الله؛ لأنه دعاء إلى طاعته فيما أمر ونهى، وإذا فالصحابة رضوان الله عليهم قد اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم فيجب اتباعهم إذا دعوا إلى الله.

الوجه الخامس: قوله تعالى «قل الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى»[٦] قال ابن عباس في رواية أبي مالك: هم أصحاب

---

(١) سورة العنكبوت: الآية: ٦٩.

(٢) سورة لقمان: الآية: ١٤.

(٣) سورة الشورى: الآية: ١١.

(٤) سورة يوسف: الآية: ١٠٨.

(٥) سورة الأحقاف: الآية: ٣٠.

(٦) سورة النمل: الآية: ٦١.



محمد صلى الله عليه وسلم [١]، والدليل عليه قوله تعالى « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا»[٢] وحقيقة الاصطفاء: افتعال من التصفية، فيكون قد صفاهم من الأكدار، والخطأ من الأكدار، فيكونون مصفين منه، ولا ينتقض هذا بما إذا اختلفوا لأن الحق لم يعدهم، فلا يكون قول بعضهم كدرا؛ لأن مخالفته الكدر، وبيانه يزيل كونه كدرا، بخلاف ما إذا قال بعضهم قولا ولم يخالف فيه فلو كان قولا باطلا ولم يرده راد لكان حقيقة الكدر، وهذا لأن خلاف بعضهم لبعض بمنزلة متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أموره، فإنها لا تخرجه عن حقيقة الاصطفاء.

الوجه السادس: أن الله تعالى شهد لهم بأنهم أوتوا العلم بقوله «ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق»[٣] وقوله «حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم: ماذا قال آنفا»[٤] وقوله «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[٥] واللام في «العلم» ليست للاستغراق، وإنما هي للعهد، أي العلم الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وسلم، وإذا كانوا قد أوتوا هذا العلم كان اتباعهم واجبا.

---

(١) أخرجه: ابن جرير (٢/٢٠)، ابن أبي حاتم (١٦٤٩٥/٢٩٠٦/٩)،
البزار (كشف الأستار ٢٢٤٣/٦٢/٣)،
وذكره الهيثمي في المجمع (٨٧/٧) وقال: «رواه البزار وفيه الحكم بن ظهير وهو متروك».
وذكره السيوطي في الدر المنثور (٣٧٠/٦) وزاد نسبته لابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر.

(٢) سورة فاطر: الآية: ٣٢.

(٣) سورة سبأ: الآية: ٦.

(٤) سورة محمد: الآية: ١٧.

(٥) سورة المجادلة: الآية ١١.



الوجه السابع: قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»[١] شهد لهم الله تعالى بأنهم يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم لم يفت فيها إلا من أخطأ منهم لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف ولا نهى فيها عن منكر؛ إذ الصواب معروف بلا شك، والخطأ منكر من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صح التمسك بهذه الآية على كون الإجماع حجة، وإذا كان هذا باطلا علم أن خطأ من يعلم منهم في العلم إذا لم يخالفه غيره ممتنع، وذلك يقتضي أن قوله حجة.

الوجه الثامن: قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين»[٢] قال غير واحد من السلف: هم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ولا ريب أنهم أئمة الصادقين، وكل صادق بعدهم فبهم يأتم في صدقه، بل حقيقة صدقه اتباعه لهم وكونه معهم، ومعلوم أن من خالفهم في شيء - وإن وافقهم في غيره - لم يكن معهم فيما خالفهم فيه، وحينئذ فيصدق عليه أنه ليس معهم، فتنتفي عنه المعية المطلقة، وإن ثبت له قسط من المعية فيما وافقهم فيه، فلا يصدق عليه أنه معهم بهذا القسط، وهذا كما نفى الله ورسوله الإيمان المطلق عن الزاني والشارب والسارق والمنتهب بحيث لا يستحق اسم المؤمن وإن لم ينتف عنه مطلق الاسم الذي يستحق لأجله أن يقال: معه شيء من الإيمان، وهذا كما أن اسم الفقيه والعالم عند الإطلاق لا يقال لمن معه مسألة أو مسألتان من فقه وعلم، وإن قيل معه شيء من العلم، ففرق

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ١١٠.

(٢) سورة التوبة: الآية: ١٢٠.



بين المعية المطلقة ومطلق المعية، ومعلوم أن المأمور به الأول لا الثاني، فإن الله تعالى لم يرد منا أن نكون معهم في شيء من الأشياء وأن نحصل من المعية ما يطلق عليه الاسم، وهذا غلط عظيم في فهم مراد الرب تعالى من أوامره؛ فإذا أمرنا بالتقوى والبر والصدق والعفة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحو ذلك لم يرد منا أن نأتي من ذلك بأقل ما يطلق عليه الاسم وهو مطلق الماهية المأمور بها بحيث نكون ممتثلين لأمره إذا أتينا بذلك، وتمام تقرير هذا الوجه بما تقدم في تقرير الأمر بمتابعتهم سواء.

الوجه التاسع: قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»[١] ووجه الاستدلال بالآية أنه تعالى أخبر أنه جعلهم أمة خيارا عدولا، هذا حقيقة الوسط، فهم خير الأمم وأعدلها في أقوالهم وأعمالهم وإرادتهم ونياتهم، وبهذا استحقوا أن يكونوا شهداء للرسل على أممهم يوم القيامة، والله تعالى يقبل شهادتهم عليهم، فهم شهداؤه، ولهذا نوه بهم ورفع ذكرهم وأثنى عليهم؛ لأنه تعالى لما اتخذهم شهداء أعلم خلقه من الملائكة وغيرهم بحال هؤلاء الشهداء، وأمر ملائكته أن تصلي عليهم وتدعو لهم وتستغفر لهم، والشاهد المقبول عند الله هو الذي يشهد بعلم وصدق فيخبر بالحق مستندا إلى علمه به كما قال تعالى «إلا من شهد بالحق وهم يعلمون»[٢] فقد يخبر الإنسان بالحق اتفاقا من غير علمه به ، وقد يعلمه ولا يخبر به، فالشاهد المقبول عند الله هو الذي يخبر به عن علم؛

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٢.

(٢) سورة الزخرف: الآية: ٨٦.



فلو كان علمهم أن يفتي أحدهم بفتوى وتكون خطأ مخالفة لحكم الله ورسوله ولا يفتي غيره بالحق الذي هو حكم الله ورسوله إما مع اشتهار فتوى الأول أو بدون اشتهارها كانت هذه الأمة العدل الخيار قد أطبقت على خلاف الحق، بل انقسموا قسمين: قسما أفتى بالباطل وقسما سكت عن الحق، وهذا من المستحيل، فإن الحق لا يعدوهم ويخرج عنهم إلى من بعدهم قطعا، ونحن نقول لمن خالف أقوالهم : لو كان خيرا ما سبقونا إليه.

الوجه العاشر: أن قوله تعالى «وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس»(١) فأخبر تعالى أنه اجتباهم، والاجتباء كالاصطفاء، وهو افتعال من «اجتبى الشيء يجتبيه» إذا ضمه إليه وحازه إلى نفسه، فهم المجتبون الذين اجتباهم الله إليه وجعلهم أهله وخاصته وصفوته من خلقه بعد النبيين والمرسلين، ولهذا أمرهم تعالى أن يجاهدوا فيه حق جهاده، فيبذلوا له أنفسهم، ويفردوه بالمحبة والعبودية، ويختاروه وحده إلها معبودا محبوبا على كل ما سواه كما اختارهم على من سواهم، فيتخذونه وحده إلاههم ومعبودهم الذي يتقربون إليه بألسنتهم وجوارحهم وقلوبهم ومحبتهم وإرادتهم، فيؤثرونه في كل حال على من سواه، كما اتخذهم عبيده وأولياءه وأحباءه وآثرهم بذلك على من سواهم، ثم أخبرهم تعالى أنه يسر عليهم دينه غاية التيسير، ولم يجعل عليهم فيه من حرج البتة لكمال

---

(١) سورة الحج: الآية: ٧٦.



محبته لهم ورأفته ورحمته وحنانه بهم، ثم أمرهم بلزوم ملة إمام الحنفاء أبيهم إبراهيم، وهي إفراده تعالى وحده بالعبودية والتعظيم والحب والخوف والرجاء والتوكل والإنابة والتفويض والاستسلام، فيكون تعلق ذلك من قلوبهم به وحده لا بغيره، ثم أخبر تعالى أنه نوه بهم وأثنى عليهم قبل وجودهم وسماهم عباده المسلمين قبل أن يظهرهم، ثم نوه بهم وسماهم كذلك بعد أن أوجدهم اعتناء بهم ورفعة لشأنهم وإعلاء لقدرهم، ثم أخبر تعالى أنه فعل ذلك ليشهد عليهم رسوله ويشهدوا هم على الناس، فيكونون مشهودا لهم بشهادة الرسول شاهدين على الأمم بقيام حجة الله عليهم، فكان هذا التنويه وإشارة الذكر لهذين الأمرين الجليلين ولهاتين الحكمتين العظيمتين، والمقصود أنهم إذا كانوا بهذه المنزلة عنده تعالى؛ فمن المحال أن يحرمهم كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ، ولا يفتي فيها غيره بالصواب، ويظفر فيها بالهدى من بعدهم، والله المستعان.

الوجه الحادي عشر: قوله تعالى: «ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم»[1] ووجه الاستدلال بالآية أنه تعالى أخبر عن المعتصمين به بأنهم قد هدوا إلى الحق؛ فنقول: الصحابة رضوان الله عليهم معتصمون بالله فهم مهتدون ، فاتباعهم واجب، أما المقدمة الأولى فتقريرها من وجوه، أحدها: قوله تعالى: «واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير»[2] ومعلوم كمال تولى الله تعالى لهم ونصره إياهم أتم نصرة، وهذا يدل على أنهم اعتصموا به أتم اعتصام، فهم مهديون بشهادة الرب لهم بلا شك، واتباع المهدي واجب

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ١٠١.

(٢) سورة الحج: الآية: ٧٦.



شرعا وعقلا وفطرة بلا شك، وما يرد على هذا الوجه من أن المتابعة لا تستلزم المتابعة في جميع أمورهم فقد تقدم جوابه.

الوجه الثاني عشر: قوله تعالى عن أصحاب موسى: «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون»(١) فأخبر تعالى أنه جعلهم أئمة يأتم بهم من بعدهم لصبرهم ويقينهم؛ إذ بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين فإن الداعي إلى الله تعالى لا يتم له أمره إلا بيقينه للحق الذي يدعو إليه وبصيرته به وصبره على تنفيذ الدعوة إلى الله باحتمال مشاق الدعوة وكف النفس عما يوهن عزمه ويضعف إرادته، فمن كان بهذه المثابة كان من الائمة الذين يهدون بأمره تعالى، ومن المعلوم أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أحق وأولى بهذا الوصف من أصحاب موسى، فهم أكمل يقينا وأعظم صبرا من جميع الأمم، فهم أولى بمنصب هذه الإمامة، وهذا أمر ثابت بلا شك بشهادة الله لهم وثنائه عليهم ، وشهادة الرسول لهم بأنهم خير القرون، وأنهم خيرة الله وصفوته، ومن المحال على من هذا شأنهم أن يخطئوا كلهم الحق، ويظفر به المتأخرون ، ولو كان هذا ممكنا لانقلبت الحقائق، وكان المتأخرون أئمة لهم يجب عليهم الرجوع إلى فتاويهم وأقوالهم، وهذا كما أنه محال حسا وعقلا فهو محال شرعا ، وبالله التوفيق.

الوجه الثالث عشر: قوله تعالى: «والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما »(٢) وإمام بمعنى

---

(١) سورة السجدة: الآية: ٢٤.

(٢) سورة الفرقان: الآية: ٧٤.



قدوة، وهو يصلح للواحد والجمع كالأمة والأسوة، وقد قيل: هو جمع آمم كصاحب وصحاب وراجل ورجال وتاجر وتجار، وقيل: هو مصدر كقتال وضراب، أي ذوي إمام، والصواب الوجه الأول، فكل من كان من المتقين وجب عليه أن يأتم بهم، والتقوى واجبة، والائتمام بهم واجب، ومخالفتهم فيما أفتوا به مخالف للائتمام بهم، وإن قيل: «نحن نأتم بهم في الاستدلال وأصول الدين» فقد تقدم من جواب هذا ما فيه كفاية.

الوجه الرابع عشر: ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح من وجوه متعددة أنه قال: «خير القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم»[1] فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن خير القرون قرنه مطلقا، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيرا من بعض الوجوه، فلا يكونون خير القرون مطلقا، فلو جاز أن يخطئ الرجل منهم في حكم وسائرهم لم يفتوا بالصواب - وإنما ظفر بالصواب من بعدهم وأخطأوا هم - لزم أن يكون ذلك القرن خيرا منهم من ذلك الوجه؛ لأن القرن المشتمل على الصواب خير من القرن المشتمل على الخطأ في ذلك الفن، ثم هذا يتعدد في مسائل عديدة؛ لأن من يقول «قول الصحابي ليس بحجة»

---

(١) تقدم في أول هذا المبحث من حديث عبد الله بن مسعود، بلفظ: «خير الناس قرني...» .
وأخرجه باللفظ نفسه: من حديث النعمان بن بشير: أحمد (٢٦٧/٤و ٢٧٦ و٢٧٧)،
ابن أبي عاصم في السنة (٦٢٩/٢/١٤٧٧)، ابن حبان (١٢١/١٥/٦٧٢٧)،
البزار (٢٠٨/٨-٢٠٩/٣٢٤٦-٣٢٤٧)، و (كشف الأستار ٢٩٠/٣/٢٧٦٧)،
وذكره الهيثمي في المجمع (١٧/١٠)، وقال: «رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير والأوسط وفي طرقهم عاصم بن بهدلة وهو حسن الحديث، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح».
وفي الباب حديث عمران بن حصين وجعدة بن هبيرة وبريدة وعائشة.
وأما قوله: «خير القرون..» فأخرجه من حديث عمر بن الخطاب: الطبراني في الأوسط (٢٥٥/٤/٣٤٤٩)، أبو نعيم في الحلية (١٧٢/٤)، من طريق إسحاق بن إبراهيم عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عمر بن الخطاب. وقال أبو نعيم: غريب من حديث الأعمش لم يروه عنه إلا إسحاق.



يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة قال فيها الصحابي قولا ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أن هذا يأتي في مسائل كثيرة تفوق العد والإحصاء، فكيف يكونون خيرا ممن بعدهم وقد امتاز القرن الذي بعدهم بالصواب فيما يفوق العد والإحصاء مما أخطأوا فيه؟ ومعلوم أن فضيلة العلم ومعرفة الصواب أكمل الفضائل وأشرفها، فيا سبحان الله! أي وصمة أعظم من أن يكون الصديق أو الفاروق أو عثمان أو علي أو ابن مسعود أو سلمان الفارسي أو عبادة بن الصامت وأضرابهم رضي الله عنهم قد أخبر عن حكم الله أنه كيت وكيت في مسائل كثيرة وأخطأ في ذلك ولم يشتمل قرنهم على ناطق بالصواب في تلك المسائل حتى تبع من بعدهم فعرفوا حكم الله الذي جهله أولئك السادة وأصابوا الحق الذي أخطأه أولئك الأئمة؟ سبحانك هذا بهتان عظيم!.

الوجه الخامس عشر: ما روى مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري قال: صلينا المغرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء، فجلسنا، فخرج علينا فقال: «ما زلتم ههنا؟» فقلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء، قال: «أحسنتم وأصبتم» ورفع رأسه إلى السماء وكان كثيرا ما يرفع رأسه إلى السماء فقال: «النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»(١) ووجه الاستدلال بالحديث أنه

(١) أحمد (٤/٣٩٨-٣٩٩)، مسلم (٤/١٩٦١/٢٥٣١)، ابن حبان (١٦/٢٣٤-٢٣٥/٧٢٤٩).



جعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، ومن المعلوم أن هذا التشبيه يعطى من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهم صلى الله عليه وسلم ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، وأيضا فإنه جعل بقاءهم بين الأمة أمنة لهم، وحرزا من الشر وأسبابه، فلو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به ويظفر به من بعدهم لكان الظافرون بالحق أمنة للصحابة وحرزا لهم، وهذا من المحال.

الوجه السادس عشر: ما رواه أبو عبد الله بن بطة من حديث الحسن عن أنس أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن مثل أصحابي في أمتي كمثل الملح في الطعام، لا يصلح الطعام إلا بالملح» قال الحسن: قد ذهب ملحنا فكيف نصلح؟[1] وروى ابن بطة أيضا بإسنادين إلى عبد الرزاق أخبرنا معمر عمن سمع الحسن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مثل أصحابي في الناس كمثل الملح في الطعام» ثم يقول الحسن: هيهات! ذهب ملح القوم[2]، وقال الإمام أحمد: حدثنا حسين بن علي الجعفي عن أبي موسى – يعني إسرائيل – عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مثل أصحابي كمثل الملح في الطعام» قال : يقول الحسن: هل يطيب الطعام

---

(١) أخرجه: ابن المبارك في الزهد (رقم ٥٧٢)، والبغوي في شرح السنة (١٤/٧٣/٣٨٦٣)، و زادا: قال الحسن: فقد ذهب ملحنا فكيف نصلح؟ القضاعي في مسند الشهاب (٢/٢٧٥/١٣٤٧)،

البزار (كشف الأستار ٣/٢٩١/٢٧٧١)، أبو يعلى (٥/١٥١/٢٧٦٢)، كلهم من طريق إسماعيل المكي عن الحسن عن أنس. وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/١٨) وقال: «رواه أبو يعلى والبزار بنحوه وفيه إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف».

(٢) أخرجه: عبد الرزاق (١١/٢٢١/٢٠٣٧٧)،

ومن طريقه: أحمد في فضائل الصحابة (١/٥٨/١٦) والحديث مرسل.



إلا بالملح؟ ويقول الحسن: فكيف بقوم ذهب ملحهم؟[١] ووجه الاستدلال أنه شبه أصحابه في صلاح دين الأمة بهم بالملح الذي صلاح الطعام به، فلو جاز أن يفتوا بالخطأ ولا يكون في عصرهم من يفتي بالصواب ويظفر به من بعدهم لكان من بعدهم ملحا لهم، وهذا محال. يوضحه أن الملح كما أن به صلاح الطعام؛ فالصواب به صلاح الأنام، فلو أخطئوا فيما أفتوا به لاحتاج ذلك إلى ملح يصلحه، فإذا أفتى من بعدهم بالحق كان قد أصلح خطأهم فكان ملحا لهم.

الوجه السابع عشر: ما روى البخاري في صحيحه من حديث الأعمش قال: «سمعت أبا صالح يحدث عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» وفي لفظ «فو الذي نفسي بيده»[٢] وهذا خطاب منه لخالد ابن الوليد ولأقرانه من مسلمة الحديبية والفتح، فإذا كان مد أحد أصحابه أو نصيفه أفضل عند الله من مثل أحد ذهبا من مثل خالد وأضرابه من أصحابه فكيف يجوز أن يحرمهم الله الصواب في الفتاوى ويظفر به من بعدهم؟ هذا من أبين المحال.

الوجه الثامن عشر: ما روى الحميدي ثنا محمد بن طلحة قال: حدثني عبد الرحمان بن سالم بن عتبة بن عويلم بن ساعدة عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله اختارني، واختار لي أصحابا، فجعل لي منهم وزراء وأنصارا وأصهارا»[٣] الحديث، ومن المحال أن يحرم الله الصواب من اختارهم لرسوله وجعلهم وزراءه وأنصاره وأصهاره ويعطيه من بعدهم في شيء من الأشياء.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة: (١/٥٩/١٧) والحديث مرسل.

(٢) سبق تخريجه في أول هذا المبحث.

(٣) أخرجه: الطبراني في الكبير (١٧/١٤٠/٣٤٩)، الحاكم (٣/٦٣٢)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، أبو نعيم في الحلية (٢/١١)، من طريق الحميدي عن محمد بن طلحة به. ==



الوجه التاسع عشر: ما روى أبو داود الطيالسي ثنا المسعودي عن عاصم عن أبي وائل عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد، فبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فاختارهم لصحبة نبيه ونصرة دينه، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح[1]، ومن المحال أن يخطئ الحق في حكم الله خير قلوب العباد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ويظفر به من بعدهم، وأيضا فإن ما أفتى به أحدهم وسكت عنه الباقون كلهم فإما أن يكونوا قد رأوه حسنا أو يكونوا قد رأوه قبيحا، فإن كانوا قد رأوه حسنا فهو حسن عند الله، وإن كانوا قد رأوه قبيحا ولم ينكروه لم تكن قلوبهم من خير قلوب العباد، وكان من أنكره بعدهم خيرا منهم وأعلم، وهذا من أبين المحال.

== وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٢/٤٨٣/١٠٠٠)، عن دحيم عن محمد بن طلحة به، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/١٧) وقال: «رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه».

وفي الإسناد: عبد الرحمان بن سالم بن عتبة: مجهول كما في التقريب.

وعتبة بن عويم بن ساعدة: قال في التقريب: «في إسناد حديثه اضطراب».

(١) أخرجه: الطيالسي (رقم ٢٤٦) ومن طريقه البيهقي في الاعتقاد (ص: ٣٢٢)، بهذا السند، ومن طريق المسعودي أيضا، أخرجه: الطبراني في الكبير (٩/١١٢-١١٣/٨٥٨٣)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٤٢٢/٤٤٥)، وأخرجه: أحمد (١/٣٧٩)، وفي فضائل الصحابة: (١/٣٦٧-٣٦٨/٥٤١)، البزار (كشف الأستار ١/٨١/١٣٠)، الطبراني في الكبير (٩/١١٢/٨٥٨٢). الحاكم (٣/٧٨-٧٩) كلهم من طريق أبي بكر بن عياش عن عاصم عن زر عن عبد الله. وقال الحاكم : «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي في المجمع (١/١٧٧-١٧٨) بعد أن نسبه إلى أحمد والبزار والطبراني - ورجاله موثقون».



الوجه العشرون: ما رواه الإمام أحمد وغيره عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: من كان متأسيا فليتأس بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، وأقومها هديا، وأحسنها حالا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوا آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم[1]، ومن المحال أن يحرم الله أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا وأقومها هديا الصواب في أحكامه ويوفق له من بعدهم.

الوجه الحادي والعشرون: ما رواه الطبراني وأبو نعيم وغيرهما عن حذيفة بن اليمان أنه قال: يا معشر القراء، خذوا طريق من كان قبلكم، فو الله لئن استقمتم لقد سُبِقتم سبقا بعيدا، ولئن تركتموه يمينا وشمالا لقد ضللتم ضلالا بعيدا[2]. ومن المحال أن يكون الصواب في غير طريق من سبق إلى كل خير على الإطلاق.

الوجه الثاني والعشرون: ما قاله جندب بن عبد الله لفرقة دخلت عليه من الخوارج، فقالوا: ندعوك إلى كتاب الله، فقال: أنتم؟ قالوا: نحن، قال: أنتم؟ قالوا: نحن، فقال: يا أخابيث خلق الله في اتباعنا تختارون الضلالة، أم في غير سنتنا تلتمسون الهدى؟ اخرجوا عني.

---

(١) أخرجه: ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: (٢/٩٤٧/١٨١٠)، ورزين كما في مشكاة المصابيح (١/٦٧-٦٨/١٩٣)، من طريق قتادة عن ابن مسعود.

وأخرج أبو نعيم في الحلية (١/٣٠٥-٣٠٦)، نحوه عن ابن عمر وفيه عمر بن نبهان وهو ضعيف.

(٢) أخرجه: البخاري (١٣/٣١١/٧٢٨٢)، عبد الله بن أحمد في السنة (١/١٣٩/١٠٦)، ابن المبارك في الزهد (رقم ٤٧)، ابن أبي شيبة (١٣/٣٧٩/١٦٦٥١)، البزار (٧/٣٥٨/٢٩٥٦)، أبو نعيم في الحلية: (١٠/٢٨٠).



ومن المعلوم أن من جوز أن تكون الصحابة أخطأوا في فتاويهم فمن بعدهم وخالفهم فيها فقد اتبع الحق في غير سنتهم، وقد دعاهم إلى كتاب الله؛ فإن كتاب الله إنما يدعو إلى الحق، وكفى ذلك إزراء على نفوسهم وعلى الصحابة.

الوجه الثالث والعشرون: ما رواه الترمذي من حديث العرباض بن سارية قال: وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأنها موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا ؟ فقال: «عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة، وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[1] وهذا حديث حسن، إسناده لا بأس به، فقرن سنة خلفائه بسنته، وأمر باتباعها كما أمر باتباع سنته، وبالغ في الأمر بها حتى أمر بأن يعض عليها بالنواجذ، وهذا يتناول ما أفتوا به وسنوه للأمة وإن لم يتقدم من نبيهم فيه شيء، وإلا كان ذلك سنته، ويتناول ما أفتى به جميعهم أو أكثرهم أو بعضهم لأنه علق ذلك بما سنه الخلفاء الراشدون ومعلوم أنهم لن يسنوا ذلك [وهم خلفاء] في آن واحد، فعلم أن ما سنه كل واحد منهم في وقته فهو من سنة الخلفاء الراشدين رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث عبد الرحمان بن مهدي عن معاوية

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/١٢٦-١٢٧)، أبو داود (٥/١٣-١٥/٤٦٠٧)،
الترمذي (٥/٤٣-٤٤/٢٦٧٦) وقال: «هذا حديث حسن صحيح»،
ابن ماجه (١/١٥-١٧/٤٢-٤٤)، ابن حبان في صحيحه (١/١٧٨-١٧٩/٥)،
الحاكم (١/٩٥-٩٧) من طرق كثيرة عن العرباض بن سارية رضي الله عنه.
وقال الحاكم: «صحيح ليس له علة» ووافقه الذهبي.



بن صالح عن ضمرة بن حبيب عن عبد الرحمان بن عمرو السلمي سمع العرباض بن سارية، فذكر نحوه.

الوجه الرابع والعشرون: ما رواه الترمذي من حديث الثوري عن عبد الملك بن عمير عن هلال مولى ربعي بن حراش عن ربعي عن حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن أم عبد»[1] قال الترمذي: هذا حديث حسن، ووجه الاستدلال به ما تقدم في تقرير المتابعة.

الوجه الخامس والعشرون: ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن رباح عن أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن يطع القوم أبا بكر وعمر يرشدوا»[2] وهو في حديث الميضأة الطويل، فجعل الرشد معلقا بطاعتهما، فلو أفتوا بالخطأ في حكم وأصابه من بعدهم لكان الرشد في خلافهما.

الوجه السادس والعشرون: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر في شأن تأمير القعقاع بن حكيم والأقرع بن حابس «لو اتفقتما على شيء لم أخالفكما»[3] فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر أنه لا يخالفهما لو اتفقا، ومن يقول قولهما ليس بحجة

---

(١) أخرجه: أحمد (٥/٣٨٢، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢)، الترمذي (٥/٥٦٩-٥٧٠/٣٦٦٢-٣٦٦٣)، وقال: حديث حسن، وصححه ابن حبان (١٥/٣٢٧/٦٩٠٢)، الحاكم (٣/٧٥)، وقال: «هذا حديث من أجل ما روي في فضائل الشيخين، وصححه الذهبي.

(٢) قطعة من حديث طويل أخرجه: أحمد (٥/٢٩٨)، مسلم (١/٤٧٣/٦٨١).

(٣) أخرجه: أحمد (٤/٢٢٧)، من طريق شهر بن حوشب عن عبد الرحمان بن غنم. أن النبي صلى الله علهي وسلم قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»، وذكره الهيثمي في المجمع (٩/٥٣) وقال: « رواه أحمد ورجاله ثقات إلا ابن غنم لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم».

وشهر بن حوشب قال فيه الحافظ في التقريب: «صدوق كثير الإرسال والأوهام».



يجوز مخالفتهما، وبعض غلاتهم يقول: لا يجوز الأخذ بقولهما ويجب الأخذ بقول إمامنا الذي قلدناه، وذلك موجود في كتبهم.

الوجه السابع والعشرون: أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى أبي بكر وعمر فقال: «هذا السمع والبصر»(١) أي هما مني بمنزلة السمع والبصر، أو هما من الدين بمنزلة السمع والبصر، ومن المحال أن يحرم سمع الدين وبصره الصواب ويظفر به من بعدهما.

الوجه الثامن والعشرون: ما رواه أبو داود وابن ماجه من حديث ابن إسحاق عن مكحول عن غضيف بن الحارث عن أبي ذر قال: مر فتى على عمر رضي الله عنه، فقال عمر: نعم الفتى، قال: فتبعه أبو ذر، فقال: يا فتى استغفر لي، فقال: يا أبا ذر أستغفر لك وأنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: استغفر لي، قال: لا أو تخبرني، قال: إنك مررت على عمر فقال: نعم الفتى، وإني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه»(٢) ومن المحال أن يكون الخطأ في مسألة أفتى بها من جعل الله الحق على

---

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن حنطب: الترمذي (٥/٥٧٢/٣٦٧١)، وقال: «وفي الباب عن عبد الله بن عمرو، وهذا حديث مرسل، وعبد الله بن حنطب لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم»،

الحاكم (٣/٦٩) من طرق عن عبد العزيز بن المطلب بن عبد الله بن حنطب عن أبيه عن جده عبد الله بن حنطب. وقال الحاكم «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» وقال الذهبي: «حسن» .

وللحديث متابعات كثيرة يطول المقال بذكرها، تراجع في السلسلة الصحيحة (٢/رقم ٨١٤) للشيخ الألباني. ويشهد له حديث ابن عباس أخرجه: أبو نعيم في الحلية (٤/٧٣) وسنده ضعيف جدا، قال أبو نعيم: «غريب تفرد به الوليد بن الفضل عنه». وحديث جابر بن عبد الله أخرجه: الخطيب في تاريخ بغداد (٨/٤٥٩-٤٦٠)، وفي الباب: عن ابن عمر: رواه الطبراني وفيه فرات بن السائب وهو متروك (المجمع ٩/٥٢)، وعبد الله بن عمرو: قال الهيثمي في المجمع (٩/٥٢): «قلت في الصحيح طرف من أوله - رواه الطبراني وفيه محمد مولى بني هاشم ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات».

(٢) أخرجه: أحمد (٥/١٦٥ و ١٧٧)، أبو داود (٣/٣٦٥/٢٩٦٢)، ابن ماجه (١/٤٠/١٠٨)، من طريق محمد بن إسحاق عن مكحول عن غضيف بن الحارث عن أبي ذر. والسياق للإمام أحمد.

ويشهد له حديث عبد الله بن عمر: أخرجه: أحمد (٢/٥٣) والترمذي (٥/٥٧٦-٥٧٧/٣٦٨٢) وقال: « وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه»، ابن حبان (١٥/٣١٨/٦٨٩٥). وحديث أبي هريرة ==

لسانه وقلبه حظه ولا ينكره عليه أحد من الصحابة، ويكون الصواب فيها حظ من بعده، هذا من أبين المحال.

الوجه التاسع والعشرون: ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «قد كان فيمن خلا من الأمم أناس محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فهو عمر»(١) وهو في المسند والترمذي وغيرهما من حديث أبي هريرة(٢)، والمحدث: هو المتكلم الذي يلقى الله في روعه الصواب يحدثه به الملك عن الله، ومن المحال أن يختلف هذا ومن بعده في مسألة ويكون الصواب فيها مع المتأخر دونه؛ فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الغير هو المحدث بالنسبة إلى هذا الحكم دون أمير المؤمنين رضي الله عنه، وهذا وإن أمكن في أقرانه من الصحابة فإنه لا يخلو عصرهم من الحق إما على لسان عمر وإما على لسان غيره منهم، وإنما المحال أن يفتي أمير المؤمنين المحدث بفتوى أو يحكم بحكم ولا يقول أحد من الصحابة غيره ويكون خطأ ثم يوفق له من بعدهم فيصيب الحق ويخطئه الصحابة.

الوجه الثلاثون: ما رواه الترمذي من حديث بكر بن عمرو عن مشرح بن عاهان عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله صلى الله

= أخرجه: أحمد (٢/٤٠١)، ابن حبان (١٥/٣١٢/٦٨٨٩)، البزار (كشف الأستار ٣/١٧٤/٢٥٠١)، وذكره الهيثمي في المجمع (٩/٦٦) وقال: «ورجال البزار رجال الصحيح غير الجهم بن أبي الجهم وهو ثقة».

(١) أخرجه: أحمد (٦/٥٥)، مسلم (٤/١٨٦٤/٢٣٩٨)، الترمذي (٥/٥٨١/٣٦٩٣).

(٢) أخرجه: البخاري (٧/٥٢/٣٦٨٩) وقال الحميدي: «أخرجه أبو مسعود في المتفق بين البخاري ومسلم ولم يخرجه مسلم عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وإنما أخرجه عن أبي سلمة عن عائشة». (جامع الأصول ٨/٦١٠).



عليه وسلم يقول: «لو كان بعدي نبي لكان عمر» وفي لفظ « لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر» قال الترمذي حديث حسن[(١)]، ومن المحال أن يختلف من هذا شأنه ومن بعده من المتأخرين في حكم من أحكام الدين ويكون حظ عمر منه الخطأ وحظ ذلك المتأخر منه الصواب.

الوجه الحادي والثلاثون: ما روى إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أن عليا كرم الله وجهه قال: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر[(٢)]، ومن المحال أن يكون من بعده من المتأخرين أسعد بالصواب منه في أحكام الله تعالى، ورواه عمرو بن ميمون عن زر عن علي.

الوجه الثاني والثلاثون: ما رواه واصل الأحدب عن أبي وائل عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: ما رأيت عمر إلا وكأن بين عينيه ملكا يسدده[(٣)]. ومعلوم قطعا أن هذا أولى بالصواب ممن ليس بهذه المثابة.

الوجه الثالث والثلاثون: ما رواه الأعمش عن شقيق قال: قال عبد الله: والله لو أن علم عمر وضع في كفة ميزان وجعل علم أهل الأرض في كفة لرجح علم عمر[(٤)]، فذكرت ذلك لإبراهيم النخعي، فقال: قال عبد الله: والله إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم، ومن أبعد الأمور أن يكون المخالف لعمر بعد انقراض عصر الصحابة أولى بالصواب منه في شيء من الأشياء.

---

(١) أخرجه: أحمد (١٥٤/٤)، الترمذي (٣٦٨٦/٥٧٨/٥)، وقال: «هذا حديث حسن غريب»، الحاكم (٨٥/٣) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه: ابن أبي شيبة (١٢٠٢٣/٢٣/١٢)، عبد الرزاق (٢٠٣٨٠/٢٢٣-٢٢٢/١١)، أبو نعيم (٤٢/١).

(٣) أخرجه: ابن أبي شيبة (١٢٠٣٠/٢٤/١٢).

(٤) أخرجه: ابن أبي شيبة (١٢٠٥٢/٣٢/١٢)، وذكره الحاكم في المستدرك (٨٦/٣) عن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله به.



الوجه الرابع والثلاثون: ما رواه عيينة عن عبد الله بن أبي يزيد قال: كان ابن عباس إذا سئل عن شيء وكان في القرآن أو السنة قال به، وإلا قال بما قال به أبو بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه، فهذا ابن عباس - واتباعه للدليل وتحكيمه للحجة معروف، حتى إنه يخالف لما قام عنده من الدليل أكابر الصحابة - يجعل قول أبي بكر وعمر حجة يؤخذ بها بعد قول الله ورسوله، ولم يخالفه في ذلك أحد من الصحابة.

الوجه الخامس والثلاثون: ما رواه منصور عن زيد بن وهب عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد» كذا رواه يحيى بن يعلى المحاربي عن زيد عن منصور، والصواب ما رواه إسرائيل وسفيان عن منصور عن القاسم بن عبد الرحمان عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا[1]، ولكن قد

(١) أخرجه: الحاكم (٣/٣١٧-٣١٨)، من طريق يحيى بن يعلى المحاربي عن زائدة عن منصور عن زيد بن وهب عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره. وقال: «هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. ثم ذكر له العلة نفسها ، وهي: «أن سفيان وإسرائيل روياه عن منصور عن القاسم بن عبد الرحمان: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فذكره مرسلا».

وقد أخرج حديث سفيان: ابن أبي شيبة (١٢/١١٤/١٢٢٨١)، والحاكم (٣/٣١٨)،

وأخرج حديث إسرائيل: الحاكم (٣/٣١٨)، وأخرجه أيضا: البزار (كشف الأستار ٣/٢٤٩/٢٦٧٩)، الطبراني في الأوسط (٧/٤٤٧/٦٨٧٥)، من طريق منصور بن المعتمر عن القاسم بن عبد الرحمان عن أبيه عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وزاد البزار: «وكرهت لأمتي ما كره لها ابن أم عبد». وأخرجه الطبراني في الكبير (٩/٨٠/٨٤٥٨)، من طريق منصور عن القاسم قال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فذكره. وذكره الهيثمي في المجمع (٩/٢٩٠) وقال: «رواه البزار والطبراني في الأوسط باختصار الكراهة ورواه في الكبير منقطع الإسناد، وفي إسناد البزار محمد بن حميد الرازي، وهو ثقة وفيه خلاف، وبقية رجاله وثقوا».



روى جعفر بن عوف عن المسعودي عن جعفر بن عمرو بن حريش عن أبيه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن مسعود «اقرأ علي» قال: أقرأ وعليك أنزل؟ قال: إني أحب أن أسمعه من غيري، فافتتح سورة النساء حتى إذا بلغ «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا» فاضت عينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكف عبد الله بن مسعود، فقام رسول الله صلى الله عليه و سلم وتكلم فحمد الله وأثنى عليه في أول كلامه وأثنى على الله، وصلى على نبيه صلى الله عليه وسلم، وشهد شهادة الحق، وقال: رضينا بالله ربا، وبالإسلام دينا ورضيت لكم ما رضي لكم ابن أم عبد»(1) ومن قال ليس قوله بحجة وإذا خالفه غيره ممن بعده يجوز أن يكون الصواب في قول المخالف له لم يرض للأمة مارضيه لهم ابن أم عبد ولا ما رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الوجه السادس والثلاثون: ما رواه أبو إسحاق عن حارثة بن مضرب قال: كتب عمر رضي الله عنه إلى أهل الكوفة «قد بعثت إليكم عمار بن ياسر أميرا، وعبد الله بن مسعود معلما ووزيرا، وهما من النجباء من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم من أهل بدر، فاقتدوا بهما، واسمعوا قولهما، وقد آثرتكم بعبد الله على نفسي»(2) فهذا عمر قد أمر أهل الكوفة أن يقتدوا بعمار و ابن مسعود ويسمعوا قولهما،

---

(1) أخرجه: الحاكم (٣/٣١٩) من طريق المسعودي بهذا السياق. وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وأخرجه - دون قوله: «رضيت بالله ربا...» -: أحمد (١/٣٨٠، ٤٣٣)، البخاري (٩/١١٥/٥٠٥٠)، مسلم (١/٥٥١/٨٠٠)، الترمذي (٥/٢٢٢/٣٠٢٥)، ابن ماجه (٢/١٤٠٣/٤١٩٤).

(2) أخرجه: ابن أبي شيبة (١٢/١١٦/١٢٢٨٧)، ابن سعد في الطبقات (٦/٧-٨) من طريق أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب.



ومن لم يجعل قولهما حجة يقول: لا يجب الاقتداء بهما ولا سماع أقوالهما إلا فيما أجمعت عليه الأمة، ومعلوم أن ذلك لا اختصاص لهما به، بل لا فرق فيه بينهما وبين غيرهما من سائر الأمة.

الوجه السابع والثلاثون: ما قاله عبادة بن الصامت وغيره: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن نقول بالحق حيث كنا ولا نخاف في الله لومة لائم،[1] ونحن نشهد [بالله] أنهم وفوا بهذه البيعة، وقالوا بالحق، وصدعوا به، ولم تأخذهم في الله لومة لائم، ولم يكتموا شيئا منه مخافة سوط ولا عصا ولا أمير ولا وال كما هو معلوم لمن تأمله من هديهم وسيرتهم، فقد أنكر أبو سعيد على مروان وهو أمير على المدينة، وأنكر عبادة بن الصامت على معاوية وهو خليفة، وأنكر ابن عمر على الحجاج مع سطوته وبأسه، وأنكر على عمرو بن سعيد وهو أمير على المدينة، وهذا كثير جدا من إنكارهم على الأمراء والولاة إذا خرجوا عن العدل لم يخافوا سوطهم ولا عقوبتهم، ومن بعدهم لم تكن لهم هذه المنزلة، بل كانوا يتركون كثيرا من الحق خوفا من ولاة الظلم وأمراء الجور، فمن المحال أن يوفق هؤلاء للصواب ويحرمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الوجه الثامن والثلاثون: ما ثبت في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «رقي المنبر فقال: إن عبدا خيره الله بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله» فبكى أبو بكر وقال: بل نفديك بآبائنا وأمهاتنا، فعجبنا لبكائه أن يخبر النبي

---

(١) أخرجه: البخاري (١٣/٢٩٨/٧١٩٩-٧٢٠٠)، مسلم (٣/١٤٧٠/١٧٠٩)، النسائي (٧/١٥٥/٤١٦٠)، ابن ماجه (٢/٩٥٧/٢٨٦٦).



صلى الله عليه وسلم عن رجل [خير]، فكان المخير رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أبو بكر أعلمنا به، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إن أمن الناس علينا في صحبته وذات يده أبو بكر، ولو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكن أخوة الإسلام ومودته، لا يبقى في المسجد باب إلا سد إلا باب أبي بكر»(١) ومن المعلوم أن فوت الصواب في الفتوى لأعلم الأمة برسول الله صلى الله عليه وسلم ولجميع الصحابة معه وظفر فلان وفلان من المتأخرين بهذا من أمحل المحال، ومن لم يجعل قوله حجة يجوز ذلك، بل يحكم بوقوعه، والله المستعان.

الوجه التاسع والثلاثون: ما رواه زائدة عن عاصم عن زر عن عبد الله قال: لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر، قال: ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر أن يؤم الناس؟ قالوا: بلى، قال فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر ؟ فقالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر(٢)؛ ونحن نقول لجميع المفتين: أيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر إذا أفتى بفتوى وأفتى من قلدتموه بغيرها؟ ولا سيما من قال من زعمائكم: إنه يجب تقليد من قلدناه ديننا، ولا يجوز تقليد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، اللهم إنا نشهدك أن أنفسنا لا تطيب بذلك ، ونعوذ بك أن نطيب به نفسا.

---

(١) أخرجه: أحمد (١٨/٣)، البخاري (٣٩٠٤/٢٨٧/٧)، مسلم (٢٣٨٢/١٨٥٤/٤)، الترمذي (٣٦٦٠/٥٦٨/٥).

(٢) أخرجه: النسائي (٧٧٦/٤٠٩/٢)، الحاكم (٦٧/٣) وقال: « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.



الوجه الأربعون: ما ثبت في الصحيح من حديث الزهري، عن حمزة بن عبدالله عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بينما أنا نائم إذ أتيت بقدح لبن، فقيل لي: اشرب، فشربت منه، حتى إني لأرى الري يجري في أظفاري، ثم أعطيت فضلتي عمر، قالوا: فما أولت ذلك؟ قال: العلم»[1] ومن أبعد الأشياء أن يكون الصواب مع من خالفه في فتيا أو حكم لا يعلم أن أحدا من الصحابة خالفه فيه، وقد شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الشهادة.

الوجه الحادي والأربعون: ما ثبت في الصحيح من حديث عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس رضي الله عنهما « أنه وضع للنبي صلى الله عليه وسلم وضوءا، فقال: من وضع هذا؟ قالوا: ابن عباس، قال: اللهم فقهه في الدين»[2] وقال عكرمة : ضمني إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «اللهم علمه الحكمة»[3] ومن المستبعد جدا بل الممتنع أن يفتي حبر الأمة وترجمان القرآن الذي دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعوة مستجابة قطعا أن يفقهه في الدين ويعلمه الحكمة ولا يخالفه فيها أحد من الصحابة ويكون فيها على خطأ ويفتي واحد من المتأخرين بعده بخلاف فتواه ويكون الصواب معه، فيظفر به هو ومقلدوه، ويحرمه ابن عباس والصحابة.

---

(١) أخرجه: أحمد (١٠٨/٢، ١٣٠، ١٣١، ١٤٧)، البخاري (٣٦٨١/٥٠/٧)، مسلم (١٨٥٩/٤-٢٣٩١/١٨٦٠)، الترمذي (٢٢٨٤/٤٦٧/٤)، النسائي في الكبرى (٨١٢٣/٤٠/٥).

(٢) أخرجه: أحمد (٣٢٧/١)، البخاري (١٤٣/٣٢٥/١)، مسلم (٢٤٧٧/١٩٢٧/٤)، من طريق عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس.

(٣) أخرجه: أحمد (٣٥٩/١)، البخاري (٧٥/٢٢٤/١)، الترمذي (٣٨٢٤/٦٣٨/٥)، ابن ماجه (١٦٦/٥٨/١) من طريق عكرمة عن ابن عباس.

الوجه الثاني والأربعون: أن صورة المسألة ما إذا لم يكن في الواقعة حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا اختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم، وإنما قال بعضهم فيها قولا وأفتى بفتيا ولم يعلم أن قوله وفتياه أشهر في الباقين ولا أنهم خالفوه وحينئذ فنقول: من تأمل المسائل الفقهية، والحوادث الفرعية، وتدرب بمسالكها، وتصرف في مداركها وسلك سبلها ذللا، وارتوى من مواردها عللا ونهلا، علم قطعا أن كثيرا منها قد تشتبه فيها وجوه الرأي بحيث لا يوثق فيها بظاهر مراد، أو قياس صحيح ينشرح له الصدر ويثلج له الفؤاد، بل تتعارض فيها الظواهر والأقيسة على وجه يقف المجتهد في أكثر المواضع حتى لا يبقى للظن رجحان بين، لا سيما إذا اختلف الفقهاء؛ فإن عقولهم من أكمل العقول وأوفرها فإذا ترددوا وتوقفوا ولم يتقدموا ولم يتأخروا لم يكن ذلك في المسألة طريقة واضحة ولا حجة لائحة؛ فإذا وجد فيها قول لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم الذين هم سادات الأمة وقدوة الأئمة، وأعلم الناس بكتاب ربهم تعالى وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم، وقد شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ونسبة من بعدهم في العلم إليهم كنسبتهم إليهم في الفضل والدين كان الظن والحالة هذه بأن الصواب في جهتهم والحق في جانبهم من أقوى الظنون وهو أقوى من الظن المستفاد من كثير من الأقيسة، هذا مالا يمترى فيه عاقل منصف. وكان الرأي الذي يوافق رأيهم هو الرأي السداد الذي لا رأى سواه، وإذا كان المطلوب في الحادثة إنما هو ظن راجح ولو استند إلى استصحاب أو قياس علة أو دلالة أوشبه أو عموم مخصوص أو محفوظ مطلق أو وارد على سبب؛ فلا شك أن الظن الذي يحصل لنا بقول الصحابي الذي لم يخالف أرجح من كثير من الظنون



المستندة إلى هذه الأمور أو أكثرها. و حصول الظن الغالب في القلب ضروري كحصول الأمور الوجدانية، ولا يخفى على العالم أمثلة ذلك.

الوجه الثالث والأربعون: أن الصحابي إذا قال قولا أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيها، فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها أو من صحابي آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به ، فلم يرو كل منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق رضي الله عنه والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة رضي الله عنهم إلى ما رووه؟ فلم يرو عنه صديق الأمة مائة حديث وهو لم يغب عن النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من مشاهده، بل صحبه من حين بعث بل قبل البعث إلى أن توفي، وكان أعلم الأمة به صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله وهديه وسيرته، وكذلك أجلة الصحابة روايتهم قليلة جدا بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم، وشاهدوه، ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه لزاد على رواية أبي هريرة أضعافا مضاعفة، فإنه إنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير، فقول القائل: «لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم لذكره» قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعظمونها ويقللونها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم مرارا، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.



فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه، أحدها: أن يكون سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم، الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه، الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا، الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده، الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم مالا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها، السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول صلى الله عليه وسلم، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظنا غالبا قويا على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين، ويكفي العارف هذا الوجه.



ما امتاز به السلف عن الخلف

قال الإمام ابن القيم رحمه الله في أعلام الموقعين: هذا فيما انفردوا به عنا، أما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة فلا ريب أنهم كانوا أبر قلوبا وأعمق علما وأقل تكلفا وأقرب إلى أن يوفقوا فيها لما لم نوفق له نحن لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان، وفصاحة اللسان وسعة العلم وسهولة الأخذ وحسن الإدراك وسرعته وقلة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تعالى، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله فليس في حقهم إلا أمران أحدهما قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا، والثاني معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة عليهما.

وأما المتأخرون فقواهم متفرقة وهممهم متشعبة، فالعربية وتوابعها قد أخذت من قوى أذهانهم شعبة، والأصول وقواعدها قد أخذت منها شعبة، وعلم الإسناد وأحوال الرواة قد أخذ منها شعبة، وفكرهم في كلام مصنفيهم وشيوخهم على اختلافهم وما أرادوا به قد أخذ منها شعبة، إلى غير ذلك من الأمور، فإذا وصلوا إلى النصوص النبوية إن كان لهم همم تسافر إليها وصلوا إليها بقلوب وأذهان قد كلت من السير في غيرها، وأوهن قواهم مواصلة السرى في سواها، فأدركوا من النصوص ومعانيها بحسب تلك القوة، وهذا أمر يحس به



الناظر في مسألة إذا استعمل قوى ذهنه في غيرها، ثم سار إليها وافاها بذهن كال وقوة ضعيفة، وهذا شأن من استفرغ قواه في الأعمال غير المشروعة تضعف قوته عند العمل المشروع، كمن استفرغ قوته في السماع الشيطاني فإذا جاء قيام الليل قام إلى ورده بقوة كالة وعزيمة باردة، وكذلك من صرف قوى حبه وإرادته إلى الصور أو المال أو الجاه فإذا طالب قلبه بمحبة الله فإن انجذب معه انجذب بقوة ضعيفة قد استفرغها في محبة غيره، فمن استفرغ قوى فكره في كلام الناس فإذا جاء إلى كلام الله ورسوله جاء بفكرة كالة فأعطي بحسب ذلك.

والمقصود أن الصحابة أغناهم الله تعالى عن ذلك كله فاجتمعت قواهم على تينك المقدمتين فقط، هذا إلى ما خصوا به من قوى الأذهان وصفائها وصحتها وقوة إدراكها وكماله وكثرة المعاون وقلة الصارف وقرب العهد بنور النبوة والتلقي من تلك المشكاة النبوية، فإذا كان هذا حالنا وحالهم فيما تميزوا به علينا وما شاركناهم فيه فكيف نكون نحن أو شيوخنا أو شيوخهم أو من قلدناه أسعد بالصواب منهم في مسألة من المسائل، ومن حدث نفسه بهذا فليعزلها من الدين والعلم والله المستعان.(أعلام الموقعين: ١٤٨/٤).



**** الصحابة والتابعون ومن بعدهم من السلف الصالح قرأوا القرآن وفهموا معانيه كلها وعرفوا أسماء الله وصفاته وكل ما يتعلق بالعقيدة ****

الذي يرجع إلى سير الصحابة وعلاقتهم بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم يجدهم يسألونه عن كل ما أشكل عنهم والقرآن نفسه قد ذكر أمثلة من تساؤلهم، قال تعالى «ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم»(١) وقال تعالى «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج»(٢) وقال تعالى «يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل»(٣) وقال تعالى «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير»(٤) وقال تعالى «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس»(٥) وقال تعالى «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو»(٦) وقال تعالى «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن»(٧) وقال تعالى «يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي»(٨) وقال تعالى «بسم الله الرحمن

(١) سورة البقرة: الآية: ٢١٨.
(٢) سورة البقرة: الآية: ١٨٨.
(٣) سورة البقرة: الآية: ٢١٣.
(٤) سورة البقرة: الآية: ٢١٥.
(٥) سورة البقرة الآية: ٢١٧.
(٦) سورة البقرة: الآية: ٢١٧.
(٧) سورة البقرة: الآية: ٢٢٠.
(٨) سورة الأعراف: الآية: ١٨٧.



الرحيم يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول»[١].

وفي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة قال: لما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم «لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير »[٢] اشتد ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جثوا على الركب وقالوا: يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم سمعنا وعصينا بل قولوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» فلما أقر بها القوم وذلت بها ألسنتهم أنزل الله في أثرها «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» فلما فعلوا ذلك نسخها الله فأنزل الله «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا»[٣].

والشاهد من ذلك وقوف الصحابة رضي الله عنهم مع الآيات ومعانيها وفهمهم لها الفهم الصحيح ومحاورة الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك فخفف الله عنهم وعنا بما أنزله من كتابه فرضي الله عنهم وأرضاهم.

---

(١) سورة الأنفال: الآية: ١.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٨٤.

(٣) أخرجه: أحمد (٢/٤١٢)، مسلم (١/١١٥-١١٦/١٢٥).



وقال البخاري في صحيحه حدثني محمد بن بشار حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: لما نزلت «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» قال أصحابه: وأينا لم يظلم نفسه، فنزلت «إن الشرك لظلم عظيم»[(١)].

وقال الإمام أحمد: حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: لما نزلت هذه الآية «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» شق ذلك على الناس فقالوا: يا رسول الله أينا لم يظلم نفسه، قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح «يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» إنما هو الشرك[(٢)].

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الله بن نمير حدثنا إسماعيل عن أبي بكر ابن أبي زهر قال أخبرت أن أبا بكر قال: يا رسول الله كيف الصلاح بعد هذه الآية «ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به» فكل سوء عملناه جزينا به فقال النبي صلى الله عليه وسلم: غفر الله لك يا أبا بكر، ألست تنصب، ألست تحزن، ألست تصيبك اللأواء؟ قال: بلى، قال: فهو مما تجزون به[(٣)].

وقد ذكر ابن كثير روايات كثيرة وطرق متعددة عند هذه الآية، ثم قال: حديث آخر: قال سعيد بن منصور سمع محمد بن قيس بن مخرمة يخبر أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: لما نزلت «من يعمل سوءا يجز به» شق ذلك على المسلمين، فقال لهم النبي صلى الله عليه

---

(١) أحمد (١/٤٢٤)، البخاري (٨/٣٧٣/٤٦٢٩)، مسلم (١/١١٤-١١٥/١٢٤).

(٢) أحمد (١/٣٧٨).

(٣) أخرجه: أحمد (١/١١)، وأخرجه أيضا: ابن حبان (٧/١٧٠/٢٩١٠)، والحاكم (٣/٧٤-٧٥) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.



وسلم : سددوا وقاربوا فإن في كل ما يصاب به المسلم كفارة حتى الشوكة يشاكها والنكبة ينكبها[١]. وكذا رواه أحمد عن سفيان بن عيينة ومسلم والترمذي والنسائي من حديث سفيان بن عيينة به[٢].

ورواه ابن جرير من حديث روح ومعمر كلاهما عن إبراهيم بن يزيد عن عبد الله بن إبراهيم سمعت أبا هريرة يقول: لما نزلت هذه الآية «ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به» بكينا وحزنا وقلنا: يا رسول الله ما أبقت هذه الآية من شيء، قال: أما والذي نفسي بيده إنها لكما أنزلت ولكن أبشروا وقاربوا وسددوا فإنه لا يصيب أحدا منكم مصيبة في الدنيا إلا كفر الله بها من خطيئته الشوكة يشاكها أحدكم في قدمه[٣].

قلت: والشاهد فهم الصحابة لكتاب الله الفهم الدقيق وخوفهم من عدله ووعيده ورجاؤهم لفضله وإحسانه، وشرحه صلى الله عليه وسلم وبيانه للآية البيان اللائق بها، فمن يفهم القرآن إذا لم يكن الصحابة وتابعوهم؟.

وقد صح عن الصحابة رضي الله عنهم غير ما ذكر أسئلة كثيرة متنوعة في أمور العقيدة نذكر ما ذكره العلامة ابن القيم رحمه الله في كتابه القيم أعلام الموقعين.

فصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن رؤية المؤمنين ربهم تبارك و تعالى فقال: هل تضارون في رؤية الشمس صحوا في

---

(١) أخرجه: سعيد بن منصور في سننه (٤/١٣٧٨/٦٩٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٢/٢٤٨)، مسلم (٤/١٩٩٣/٢٥٧٤)، الترمذي (٥/٢٣١/٣٠٣٨)، النسائي في الكبرى (٦/٣٢٨/١١١٢٢).

(٣) أخرجه: ابن جرير في تفسيره (٩/٢٤٠/١٠٥٢٠).



الظهيرة ليس دونها سحاب قالوا: لا فقال: هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحوا ليس دونه سحاب قالوا لا قال فإنكم ترونه كذلك[(١)]. (متفق عليه).

وسئل كيف نراه ونحن ملء الأرض وهو واحد فقال: أنبئكم عن ذلك في آلاء الله. الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونهما ويريانكم ساعة واحدة لا تضارون في رؤيتهما ولعمر إلهك لهو أقدرعلى أن يراكم وترونه» ذكره أحمد[(٢)].

وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن مسألة القدر، وما يعمل الناس فيه، أمر قد قضي وفرغ منه أم أمر يستأنف؟ فقال: «بل أمر قد قضي وفرغ منه» فسئل حينئذ ففيم العمل؟ فأجاب بقوله: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فييسر لعمل أهل الشقاوة ثم قرأ قوله تعالى: «فأما من أعطى واتقى» إلى آخر الآيتين، ذكره مسلم[(٣)].

وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل عما يكتمه الناس في ضمائرهم، هل يعلمه الله؟ فقال: «نعم» ذكره مسلم[(٤)].

وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل: أين كان ربنا قبل أن تخلق السموات والأرض؟ فلم ينكر على السائل، وقال: «كان في عماء

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٧٥)، البخاري (١٣/٥١٦/٧٤٣٧)، مسلم (١/١٦٣/١٨٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه: أحمد (٤/١٣)، من حديث لقيط بن عامر وأخرجه أيضا: الحاكم (٤/٥٦٢) وصحح إسناده إلا أن دلهم بن الأسود : لا يعرف كما قال الذهبي في الميزان.

(٣) مسلم (٤/٢٠٣٩-٢٠٤٠/٢٦٤٧) من حديث علي رضي الله عنه.

(٤) أخرجه: مسلم (٢/٦٧٠-٦٧١/٩٧٤)، بلفظ: «مهما يكتم الناس يعلمه الله».



ما فوقه هواء وما تحته هواء» ذكره أحمد(١).

وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن مبدأ تخليق هذا العالم، فأجاب بأن قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء» ذكره البخاري(٢).

وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل : أين يكون الناس يوم تبدل الأرض؟ فقال: «على الصراط». وفي لفظ آخر «هم في الظلمة دون الجسر» فسئل: من أول الناس إجازة، فقال: «فقراء المهاجرين» ذكره مسلم(٣)، ولا تنافي بين الجوابين فإن الظلمة أول الصراط؛ فهناك مبدأ التبديل، وتمامه وهم على الصراط.

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: « فسوف يحاسب حسابا يسيرا » فقال: «ذلك العرض» ذكره مسلم(٤).

وسئل صلى الله عليه وسلم عن أول طعام يأكله أهل الجنة؟ فقال: «زيادة كبد الحوت» فسئل صلى الله عليه وسلم: ما غذاؤهم على أثره؟ فقال: «ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها» فسئل صلى الله عليه وسلم: ما شرابهم عليه فيها؟ فقال: «من عين فيها تسمى سلسبيلا» ذكره مسلم(٥).

و سئل صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنى

---

(١) أخرجه: أحمد (١١/٤)، الترمذي (٣١٠٩/٢٦٩/٥)، وقال: حديث حسن، ابن ماجه (١٨٢/٦٥-٦٤/١)، من حديث أبي رزين. وفي سند الحديث: وكيع بن حدس ويقال: «عدس»: قال الذهبي في الميزان «لا يعرف» وقال ابن حجر في التقريب: «مقبول».

(٢) أخرجه: البخاري (٣١٩١/٣٥٢-٣٥١/٦) من حديث عمران بن حصين .

(٣) مسلم (٣١٥/٢٥٢/١) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٤) مسلم (٢٨٧٦/٢٢٠٤/٤)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) مسلم (٣١٥/٢٥٢/١) من حديث ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم.



أراه» ذكره مسلم[١]، فذكر الجواز ونبه على المانع من الرؤية وهو النور الذي هو حجاب الرب تعالى الذي لو كشفه لم يقم له شيء.

و سئل صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله كيف يجمعنا ربنا بعد ما تمزقنا الرياح والبلى والسباع؟ فقال لسائل: «أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، الأرض أشرفت عليها وهي مدرة بالية فقلت: لا تحيى أبدا، ثم أرسل ربك عليها السماء فلم تلبث عليك إلا أياما، ثم أشرفت عليها وهي شربة واحدة، ولعمر إلهك لهو أقدر على أن يجمعهم من الماء على أن يجمع نبات الأرض، ذكره أحمد[٢].

وسئل صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله ما يفعل بنا ربنا إذا لقيناه؟ فقال: «تعرضون عليه بادية له صفحاتكم لا تخفى عليه خافية منكم، فيأخذ ربك عز وجل بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم، فلعمر إلهك ما يخطى وجه واحد منكم منها قطرة، فأما المسلم فتدع وجهه مثل الريطة البيضاء، وأما الكافر فتحطمه بمثل الحميم الأسود» ذكره أحمد[٣].

و سئل صلى الله عليه وسلم: بم نبصر وقد حبس الشمس والقمر؟ فقال للسائل: «بمثل بصرك ساعتك هذه» وذلك مع طلوع الشمس، وذلك في يوم أشرقت فيه الأرض ثم واجهته الجبال، فسئل

---

(١) أخرجه: مسلم (١/١٦١/١٧٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مطولا: أحمد (٤/١٣)، الحاكم (٤/٥٦١-٥٦٤)، وقال: «هذا حديث جامع في الباب صحيح الإسناد كلهم مدنيون ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي بقوله: «يعقوب بن محمد بن عيسى الزهري ضعيف» كلهم من طريق دلهم بن الأسود بن عبد الله بن حاجب بن عامر عن أبيه عن عمه لقيط بن عامر ، وقال الذهبي في الميزان: « دلهم بن الأسود، عداده في التابعين، لا يعرف سمع أباه، وعنه عبد الرحمان بن عياش السمعي وحده، وثقه ابن حبان.

(٣) أخرجه: أحمد (٤/١٤)، قطعة من حديث طويل، وهو الحديث السابق نفسه.



صلى الله عليه وسلم: بم نجزى من حسناتنا وسيئاتنا؟ فقال: «الحسنة بعشرة أمثالها، والسيئة بمثلها أو يعفو» فسئل صلى الله عليه وسلم على ماء يطلع من الجنة، فقال: «على أنهار من عسل مصفى، وأنهار من كأس ما بها من صداع ولا ندامة، و أنهار من لبن لم يتغير طعمه، وماء غير آسن، وفاكهة لعمر إلهك مما تعلمون وخير من مثله معه، وأزواج مطهرة» فسئل صلى الله عليه وسلم: ألنا فيها أزواج؟ فقال: « الصالحات للصالحين، تلذونهن مثل لذاتكم في الدنيا، ويلذونكم، غير أن لا توالد» ذكره أحمد[١].

و سئل صلى الله عليه وسلم عن كيفية إتيان الوحي إليه، فقال: «يأتيني أحيانا مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا» متفق عليه[٢].

و سئل صلى الله عليه وسلم عن شبه الولد بأبيه تارة وبأمه تارة، فقال: «إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة كان الشبه له، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل فالشبه لها» متفق عليه[٣].

وأما ما رواه مسلم في صحيحه أنه قال: «إذا علا ماء الرجل ماء المرأة أذكر الرجل بإذن الله، وإذا علا ماء المرأة ماء الرجل أنث بإذن الله»[٤] فكان شيخنا يتوقف في كون هذا اللفظ محفوظا، ويقول: المحفوظ هو اللفظ الأول والإذكار والإيناث ليس له سبب طبيعي، وإنما

(١) تابع للحديث السابق في حديث طويل.

(٢) أخرجه: أحمد (٦/٢٥٧-٢٥٨)، البخاري (١/٢٣-٢/٢٤)، مسلم (٤/١٨١٦-٢٣٣٣/١٨١٧[٨٧])، الترمذي (٥/٥٥٧-٣٦٢٤/٥٥٨)، النسائي (٩٣٣/٤٨٥/٢)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه: البخاري (٦/٤٤٦-٣٣٢٩/٤٤٧)، من حديث أنس، في قصة سؤال عبد الله بن سلام النبي صلى الله عليه وسلم. وأخرجه: مسلم (٣١١/٢٥٠/١) من حديث أم سليم.

(٤) أخرجه: مسلم (١/٢٥٢-٣١٥/٢٥٣) من حديث ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم.



هو بأمر الرب تبارك وتعالى للملك أن يخلقه كما يشاء. ولهذا جعل مع الرزق والأجل والسعادة والشقاوة.

قلت: فإن كان هذا اللفظ محفوظا فلا تنافي بينه وبين اللفظ الأول، ويكون سبق الماء سببا للشبه وعلوه على ماء الآخر سببا للإذكار والإيناث، والله أعلم.

و سئل صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من ذراريهم ونسائهم، فقال: «هم منهم» حديث صحيح[(١)]، ومراده صلى الله عليه وسلم بكونهم منهم التبعية في أحكام الدنيا وعدم الضمان، لا التبيعة في عقاب الآخرة؛ فإن الله تعالى لا يعذب أحدا إلا بعد قيام الحجة عليه.

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى» فقال: «إنما هو جبريل عليه السلام، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين» ذكره مسلم[(٢)].

ولما نزل قوله تعالى: «إنك ميت وإنهم ميتون، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون» سئل صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله أيكرر علينا ما كان بيننا في الدنيا مع خواص الذنوب؟ فقال: «نعم ليكررن عليكم حتى تؤدوا إلى كل ذي حق حقه» فقال الزبير: والله إن الأمر لشديد[(٣)].

و سئل صلى الله عليه وسلم: كيف يحشر الكافر على وجهه؟

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/٣٨)، البخاري (٦/١٨٠/٣٠١٢-٣٠١٣)، مسلم (٣/١٣٦٤/١٧٤٥)، أبو داود (٣/١٢٣/٢٦٧٢)، ابن ماجه (٢/٩٤٧/٢٨٣٩)، من حديث الصعب بن جثامة.

(٢) أخرجه: مسلم (١/١٥٩/١٧٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه من حديث الزبير بن العوام: أحمد (١/١٦٧)، الترمذي (٥/٣٤٤-٣٤٥/٣٢٣٦) وقال: «حديث حسن صحيح».



فقال: «أليس الذي أمشاه في الدنيا على رجليه قادر أن يمشيه في الآخرة على وجهه؟»[(١)].

وسئل صلى الله عليه وسلم: هل تذكرون أهاليكم يوم القيامة؟ فقال: «أما في ثلاث مواطن فلا يذكر أحد أحدا، حيث يوضع الميزان حتى يعلم أيثقل ميزانه أم يخف، وحيث يتطاير الكتب حتى يعلم كتابه من يمينه أو من شماله أو من وراء ظهره، وحيث يوضع الصراط على جسر جهنم، على حافتيه كلاليب وحسك، يحبس الله به من يشاء من خلقه حتى يعلم أينجو أم لا ينجو»[(٢)].

و سئل صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله الرجل يحب القوم ولما يعمل بأعمالهم، فقال: «المرء مع من أحب»[(٣)].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن الكوثر، فقال: «هو نهر أعطانيه ربي في الجنة، هو أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، فيه طيور أعناقها كأعناق الجزر» قيل: يا رسول الله إنها لناعمة، قال: «آكلها أنعم منها»[(٤)].

و سئل صلى الله عليه وسلم عن أكثر ما يدخل الناس النار، فقال

---

(١) أخرجه: البخاري (٦٥٢٣/٤٥٩/١١)، مسلم (٢٨٠٦/٢١٦١/٤) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه: أحمد (١١٠/٦)، الآجري في الشريعة (ص: ٣٨٤)، من طريق ابن لهيعة عن خالد بن أبي عمران عن القاسم بن محمد عن عائشة. وذكره الهيثمي في المجمع (٣٥٨/١٠-٣٥٩)، وقال: قلت عند أبي داود طرف منه - رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف وقد وثق وبقية رجاله رجال الصحيح».
وأخرجه أحمد (١٠١/٦)، أبو داود (٤٧٥٥/١١٦/٥)، من طريق الحسن عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه: من حديث عبد الله بن مسعود: البخاري (٦١٦٩/٦٨٢/١٠)، مسلم (٢٦٤٠/٢٠٣٤/٤)، وفي الباب عن أبي موسى وأنس وصفوان بن عسال.

(٤) أخرجه: من حديث أنس بن مالك: أحمد (٢٣٦/٣)، الترمذي (٢٥٤٢/٥٨٧/٤) وقال: «هذا حديث حسن غريب».



«الاجوفان الفم والفرج،» وعن أكثر ما يدخلهم الجنة، فقال: «تقوى الله وحسن الخلق»[١].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن المرأة تتزوج الرجلين والثلاثة، مع من تكون منهم يوم القيامة؟ فقال: «تخير فتكون مع أحسنهم خلقا»[٢].

و سئل صلى الله عليه وسلم: أي الذنب أعظم؟ فقال: «أن تجعل لله ندا وهو خلقك» قيل: ثم ماذا؟ قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك» قيل: ثم ماذا؟ قال: « أن تزني بحليلة جارك»[٣].

و سئل صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أحب إلى الله؟ فقال: «الصلاة على وقتها» وفي لفظ « لأول وقتها» قيل: ثم ماذا؟ قال: « الجهاد في سبيل الله» قيل: ثم ماذا؟ قال: «بر الوالدين»[٤].

و سئل صلى الله عليه وسلم عن قوله: «يا أخت هارون» وبين

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٩١، ٣٩٢، ٤٤٢)، الترمذي (٤/٣١٩/٢٠٠٤) وقال: «صحيح غريب»، ابن ماجه (٢/١٤١٨/٤٢٤٦).

(٢) أخرجه من حديث أنس: الطبراني في الكبير (٢٣/٢٢٢/٤١١)، البزار(كشف الأستار ٢/٤٠٩/١٩٨٠)، وذكره الهيثمي في المجمع (٨/٢٤) وقال: «رواه الطبراني والبزار باختصار، وفيه عبيد بن إسحاق، وهو متروك وقد رضيه أبو حاتم وهو أسوأ أهل الإسناد حالا». وأخرجه: ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢/٦٤٩/١٠٧٧) من حديث أم سلمة، وقال: «هذا حديث لا يصح».

(٣) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: أحمد (١/٣٨٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٤ ، ٤٦٢)، البخاري (٨/٢٠٧/٤٤٧٧)، مسلم (١/٩٠/٨٦)، أبو داود (٢/٧٣٢-٧٣٣/٢٣١٠). الترمذي (٥/٣١٤-٣١٥/٣١٨٢ ، ٣١٨٣)، النسائي (٧/١٠٣-١٠٤/٤٠٢٤ ، ٤٠٢٥ ، ٤٠٢٦).

(٤) أخرجه من حديث ابن مسعود: أحمد (١/٤٥١، ٥٢١)، البخاري (٢/١١/٥٢٧)، مسلم (١/٨٩/٨٥)، الترمذي (١/٣٢٥-٣٢٦/١٧٣)، النسائي (١/٣١٨-٣١٩/٦٠٩-٦١٠).



عيسى وموسى عليهما السلام ما بينهما، فقال: « كانوا يسمون بأنبيائهم؛ وبالصالحين قبلهم»[(١)].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن أول أشراط الساعة، فقال: «نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب». وهذه إحدى مسائل عبد الله بن سلام الثلاث، والمسألة الثانية ما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ والثالثة سبب شبه الولد بأبيه وأمه؛ فولدها الكاذبون، وجعلوها كتابا مستقلا سموه مسائل عبد الله بن سلام، وهي هذه الثلاثة في صحيح البخاري[(٢)].

و سئل صلى الله عليه وسلم عن الإسلام، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت»[(٣)].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، فقال: « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت»[(٤)].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن الإحسان، فقال: « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[(٥)].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: « والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة» فقال: «هم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون

---

(١) أخرجه من حديث المغيرة بن شعبة: أحمد (٤/٢٥٢)، مسلم (٣/١٦٨٥/٢١٣٥)، الترمذي (٥/٢٩٥/٣١٥٥)، النسائي في الكبرى (٦/٣٩٣/١١٣١٥).

(٢) أخرجه من حديث أنس بن مالك: البخاري (٦/٤٤٦-٤٤٧/٣٣٢٩)، النسائي في الكبرى (٥/٣٣٨-٣٣٩/٩٠٧٤)،

(٣) ، (٤) ، (٥) هذه مقاطع من حديث جبريل أخرجه: أحمد (١/٢٧، ٥١-٥٢)، مسلم (١/٣٦-٣٧/٨)، أبو داود (٥/٦٩-٧٣/٤٦٩٥)، الترمذي (٥/٨/٢٦١٠)، النسائي (٨/٤٧٥/٥٠٠٥)، ابن ماجه (١/٢٤-٢٥/٦٣).



ويخافون أن لا يقبل منهم»[١].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم» الآية، فقال: إن الله تعالى خلق آدم ثم مسح على ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: « خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون» فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخل النار»[٢].

و بسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم» فقال: «بل ايتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العوام»[٣].

---

(١) أخرجه من حديث عائشة رضي الله عنها: أحمد (١٥٩/٦، ٢٠٥)، الترمذي (٣٠٦/٥-٣٠٧/٣١٧٥)، ابن ماجه (١٤٠٤/٢/٤١٩٨).

(٢) أخرجه: من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: مالك (فتح البر ٢٨٦/٢)، أحمد (٤٤/١-٤٥)، أبو داود (٧٩/٥/٤٧٠٣)، الترمذي (٢٤٨/٥/٣٠٧٥)، وقال: «هذا حديث حسن، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر. وقد ذكر بعضهم في هذا الإسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا مجهولا»، الحاكم (٢٨/١) وقال: «هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه» وقال الذهبي: فيه إرسال. وقال ابن القيم في شفاء العليل (٣٧/١): «وليس كما قاله بل هو حديث منقطع». وقال ابن عبد البر (فتح البر ٢٨٦/٢): «هذا الحديث منقطع بهذا الإسناد، لأن مسلم بن يسار هذا، لم يلق عمر بن الخطاب، وبينهما في هذا الحديث نعيم بن ربيعة. وهو أيضا مع الإسناد لا تقوم به حجة، ومسلم بن يسار هذا مجهول، وقيل أنه مدني، وليس بمسلم بن يسار البصري» وذكر ابن عبد البر جماعة من الصحابة رووا معنى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، (ينظر التخريج في فتح البر: (٢٨٩/٢)، وزاد ابن القيم في شفاء العليل جماعة آخرين (٣٨/١).

(٣) أخرجه من حديث أبي ثعلبة الخشني: أبو داود(٥١٢/٤/٤٣٤١)، الترمذي (٢٤٠/٥/٣٠٥٨)، وقال: حسن غريب، ابن ماجه (١٣٣٠/٢-١٣٣١/٤٠١٤)، الحاكم (٣٢٢/٤) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وله شواهد: من حديث معاذ بن جبل وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم.



و سـئل صلى الله عليه وسلم عن الأدوية والرقى، هل ترد من القدر شيئا؟ فقال: «هي من القدر»[(١)].

و سئل صلى الله عليه وسلم عمن يموت من أطفال المشركين، فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[(٢)] وليس هذا قولا بالتوقف كما ظنه بعضهم، ولا قول بمجازاة الله لهم على ما يعلمه منهم أنهم عاملوه لو كانوا عاشوا، بل هو جواب فصل، وأن الله يعلم ما هم عاملوه وسيجازيهم على معلومه فيهم بما يظهر منهم يوم القيامة، لا على مجرد علمه، كما صرحت به سائر الأحاديث واتفق عليه أهل الحديث أنهم يمتحنون يوم القيامة؛ فمن أطاع دخل الجنة، ومن عصى دخل النار.

وسئل صلى الله عليه وسلم عن سبأ هل هو أرض أم امرأة، فقال: «ليس بأرض ولا امرأة، ولكنه رجل ولد عشرة من العرب؛ فتيامن منهم ستة، وتشاءم منهم أربعة: فأما الذين تشاءموا فلخم وجذام وغسان وعاملة، وأما الذين تيامنوا فالأزد والأشعريون وحمير وكندة ومذحج وأنمار» فقال: رجل: يا رسول الله و ما أنمار؟ فقال: «الذين منهم خثعم وبجيلة»[(٣)].

وسئل عن قوله تعالى: « لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي

---

(١) أخرجه من حديث أبي خِزَامة: الترمذي (٤/٣٤٩/٢٠٦٥) وقال: «حديث حسن صحيح»، ابن ماجه (٢/١١٣٧/٣٤٣٧).

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أحمد (١/٣٢٨)، البخاري (٣/٣١٤/١٣٨٣)، مسلم (٤/٢٠٤٩/٢٦٦٠)، أبو داود (٥/٨٤/٤٧١١)، النسائي (٤/٣٦١/١٩٥٠).
وفي الباب حديث أبي هريرة وعائشة.

(٣) أخرجه من حديث فروة بن مسيك الغطيفي: أبو داود (٤/٢٨٨/٣٩٨٨)، الترمذي (٥/٣٣٦-٣٣٧/٣٢٢٢) وقال: «حسن غريب».



الآخرة» فقال صلى الله عليه وسلم: « هي الرؤيا الصالحة يراها المؤمن أو ترى له»[١].

وسئل عن أفضل الرقاب -يعني في العتق- فقال: «أنفسها عند أهلها وأغلاها ثمنا»[٢].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن أفضل الجهاد، فقال: «من عقر جواده وأريق دمه»[٣].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن أفضل الصدقة، فقال: «أن تتصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى»[٤].

وسئل صلى الله عليه وسلم: أي الكلام أفضل؟ فقال: « ما اصطفى الله للملائكة: سبحان الله وبحمده»[٥].

وسئل صلى الله عليه وسلم: متى وجبت لك النبوة؟ وفي لفظ: متى كنت نبيا؟ فقال: « وآدم بين الروح والجسد»[٦] هذا هو اللفظ الصحيح،

---

(١) أخرجه من حديث عبادة بن الصامت: أحمد (٥/٣١٥، ٣٢١)، الترمذي (٤/٤٦٣/٢٢٧٥)، وقال: حديث حسن، ابن ماجه (٢/١٢٨٣/٣٨٩٨).

(٢) أخرجه من حديث أبي ذر: أحمد (٥/١٥٠)، مسلم (١/٨٩/٨٤)، ابن ماجه (٢/٨٤٣/٢٥٢٣).

(٣) أخرجه من حديث جابر: أحمد (٣/٣٠٠، ٣٠٢، ٣٤٦، ٣٩١)، ومن حديث عبد الله بن حبشي: أحمد (٣/٤١٢)، أبو داود (٢/١٤٦/١٤٤٩)، و من حديث عمرو بن عبسة: ابن ماجه (٢/٩٣٤/٢٧٩٤)، وقال البوصيري: إسناده ضعيف لضعف محمد بن ذكوان.

(٤) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٣١، ٢٥٠، ٤١٥، ٤٤٧)، البخاري (٣/٣٦٣/١٤١٩)، مسلم (٢/٧١٦/١٠٣٢)، أبو داود (٣/٢٨٧/٢٨٦٥)، النسائي (٥/٧٢/٢٥٤١)، ابن ماجه (٢/٩٠٣/٢٧٠٦).

(٥) أخرجه من حديث أبي ذر: أحمد (٥/١٧٦)، مسلم (٤/٢٠٩٣/٢٧٣١)، الترمذي (٥/٥٣٧-٥٣٨/٣٥٩٣).

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة: الترمذي (٥/٥٤٥-٥٤٦/٣٦٠٩) وقال: «حسن صحيح غريب»، الحاكم (٢/٦٠٩)، و أخرجه من حديث عبد الله بن شقيق عن رجل: ابن بطة في الإبانة (كتاب القدر ٢/٢٧٣/١٨٩٢-١٨٩٣)، ابن أبي عاصم (١/١٧٩/٤١١)، وصححه إسناده الألباني. وأخرجه من طريق بديل عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر: أحمد (٥/٥٩)، ابن أبي عاصم (١/١٧٩/٤١٠) ، الحاكم (٢/٦٠٩) وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. ==



والعوام يروونه «بين الماء والطين» قال شيخنا: وهذا باطل، وليس بين الماء والطين مرتبة، واللفظ المعروف ما ذكرناه.

وذكر الإمام أحمد في مسنده أن أعرابيا سأله: يا رسول الله أخبرني عن الهجرة إليك أينما كُنت، أم لقوم خاصة، أم إلى أرض معلومة، أم إذا مت أنقطعت؟ فسأل ثلاث مرات ثم جلس، فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسيرا ثم قال: «أين السائل؟» قال: ها هو ذا حاضر يا رسول الله. قال: « الهجرة أن تهجر الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، ثم أنت مهاجر وإن مت في الحضر» فقام آخر فقال: يا رسول الله أخبرني عن ثياب أهل الجنة، أتخلق خلقا أم تنسج نسجا؟ قال: فضحك القوم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تضحكون من جاهل يسأل عالما؟ فاستلبث رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة ثم قال: أين السائل عن ثياب أهل الجنة؟ فقال: ها هو ذا يا رسول الله، قال: «لا، بل تنشق عنها ثمار الجنة، ثلاث مرات»[(١)].

وسئل صلى الله عليه وسلم: أنفضي إلى نسائنا في الجنة؟ وفي لفظ آخر: هل نصل إلى نسائنا في الجنة؟ فقال: «إي والذي نفسي بيده إن الرجل ليفضي في الغداة الواحدة إلى مائة عذراء»[(٢)] قال

= وقال الألباني في الصحيحة (رقم ١٨٥٦): ويفسر الرجل المبهم برواية بديل المبينة أنه ميسرة الفجر وإسنادها صحيح.

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو: أحمد (٢/٢٢٤-٢٢٥)، أبو داود الطيالسي (رقم ٢٢٧٧)، البزار (كشف الأستار ٢/٣٠٥/١٧٥٠)، وأخرج: الشطر الأخير منه: النسائي في الكبرى (٣/٤٤١/٥٨٧٢)، البخاري في التاريخ الكبير (٣/١١٢). وذكره الهيثمي في المجمع (٥/٢٥٢-٢٥٣) وقال: «رواه أحمد والبزار وأحد إسنادي أحمد حسن ورواه الطبراني».

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البزار (كشف الأستار ٤/١٩٨/٣٥٢٥)، الطبراني في الصغير (رقم٧٨٢)، وفي الأوسط: (٦/١٢٨/٥٢٦٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/٤١٧)، وعزاه للبزار والطبراني في الصغير والأوسط، وقال بأن رجاله رجال الصحيح غير محمد بن ثواب وهو ثقة.



الحافظ أبو عبد الله المقدسي: رجال إسناده عندي على شرط الصحيح.

وسئل: أنطأ في الجنة؟ فقال: «نعم، والذي نفسي بيده، دحما دحما فإذا قام عنها رجعت مطهرة بكرا»(١) ورجال إسناده على شرط صحيح ابن حبان.

وفي معجم الطبراني أنه سئل: هل يتناكح أهل الجنة؟ فقال: «بذكر لا يميل، وشهوة لا تنقطع، دحما دحما»(٢).

قال الجوهري: الدحم: الدفع الشديد.

وفيه أيضا أنه سئل صلى الله عليه وسلم: أيجامع أهل الجنة؟ فقال دحما دحما ولكن لا مني ولا منية»(٢).

و سئل صلى الله عليه وسلم: أينام أهل الجنة؟ فقال: « النوم أخو الموت، وأهل الجنة لا ينامون»(٣).

وسئل صلى الله عليه وسلم: هل في الجنة خيل؟ فقال: «إن دخلت الجنة أتيت بفرس من ياقوتة له جناحان فحملت عليه فطار بك في الجنة حيث شئت»(٤).

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: ابن حبان في صحيحه (٧٤٠٢/٤١٥/١٦).

(٢) أخرج الرواية الأولى من حديث أبي أمامة: الطبراني في الكبير (٧٦٧٤/١٦٠/٨) و (٧٧٢١/١٧٢/٨)، وفي مسند الشاميين (٩٥٦/٨٢/٢). والرواية الثانية: الطبراني في الكبير (٧٤٧٩/٩٦/٨)، وذكر الهيثمي في المجمع (٤١٦/١٠) الروايتين وقال: «رواها كلها الطبراني بأسانيد ورجال بعضها وثقوا على ضعف في بعضهم».

(٣) أخرجه: البزار (كشف الأستار ٣٥١٧/١٩٣/٤) من طريق الفريابي عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله، الطبراني في الأوسط (٩٢٣/٥٠٢/١)، من طريق يحيى بن سعيد الأنصاري عن محمد بن المنكدر عن جابر. وذكره الهيثمي في المجمع (٤١٥/١٠)، وقال: «رواه الطبراني في الأوسط، والبزار ورجال البزار: رجال الصحيح».

(٤) أخرجه من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه: أحمد (٣٢٥/٥)، الترمذي (٢٥٤٣/٥٨٨/٤)، من طريق المسعودي عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة به. ثم روى الترمذي على إثره نحوه بمعناه، وقال: «وهذا أصح من حديث المسعودي» ورواه أيضا من حديث أبي أيوب (رقم ٢٥٤٤) وقال: «هذا حديث ليس إسناده بالقوي».



وسئل صلى الله عليه وسلم: هل في الجنة إبل؟ فلم يقل للسائل مثل ما قال للأول، بل قال: «إن يدخلك الله الجنة يكن لك فيها ما اشتهت نفسك وقرت عينك»[(١)].

وفي معجم الطبراني أن أم سلمة رضي الله عنها سألته فقالت: يا رسول الله أخبرني عن قول الله عز وجل: «حور عين» قال: «حور: بيض، عين ضخام العيون، شعر الحوراء بمنزلة جناح النسر» قلت: أخبرني عن قول الله عز وجل: «كأمثال اللؤلؤ المكنون» فقال: «صفاؤهن صفاء الدر الذي في الأصداف الذي لم تمسه الأيدي» قلت: أخبرني عن قوله تعالى: «فيهن خيرات حسان» قال: «خيرات الأخلاق، حسان الوجوه» قلت: أخبرني عن قول الله عز وجل: «كأنهن بيض مكنون» قال: «رقتهن كرقة الجلد الذي رأيت في داخل البيضة مما يلي القشرة» قلت: أخبرني يا رسول الله عن قوله تعالى: «عربا أترابا» قال: «هن اللواتي قبضن في دار الدنيا عجائز رمصا شمطا، خلقهن الله بعد الكبر فجعلهن الله عذارى، عربا متعشقات متحببات، أترابا: على ميلاد واحد» قلت: يا رسول الله نساء الدنيا أفضل أم الحور العين؟ قال: «بل نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة» قلت: يا رسول الله، وبم ذاك؟ قال: «بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن الله تعالى، ألبس الله وجوههن النور وأجسادهن الحرير، بيض الألوان، خضر الثياب، صفر الحلي، مجامرهن الدر، وأمشاطهن الذهب، يقلن: نحن الخالدات فلا نموت، ونحن الناعمات فلا نبأس أبدا، ونحن المقيمات فلا نظعن أبدا، ونحن الراضيات فلا نسخط أبدا،

---

(١) انظر تخريجه في الحديث قبله.



طوبى لمن كنا له وكان لنا» قلت: يا رسول الله المرأة منا تتزوج الزوجين والثلاثة والأربعة ثم تموت فتدخل الجنة ويدخلون معها، من يكون زوجها؟ قال: «يا أم سلمة إنها تخير فتختار أحسنهم خلقا، فتقول: يا رب إن هذا كان أحسنهم معي خلقا في دار الدنيا فزوجنيه، يا أم سلمة ذهب حسن الخلق بخير الدنيا والآخرة»[(١)].

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه» أين الناس يومئذ؟ قال: «على جسر جهنم»[(٢)].

و سئل عن الإيمان، فقال: «إذا سرتك حسناتك وساءتك سيئاتك فأنت مؤمن»[(٣)].

وسئل عن الإثم، فقال: «إذا حاك في قلبك شيء فدعه»[(٤)].

وسئل عن البر والإثم فقال: «البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر»[(٥)].

---

(١) تقدم تخريجه قريبا.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس عن عائشة: الترمذي (٥/٣٤٧/٣٢٤١)، وقال: «حسن صحيح غريب من هذا الوجه»، النسائي في الكبرى (٦/٤٤٧/١١٤٥٣).

(٣) ، (٤) أخرجه من حديث أبي أمامة: أحمد (٥/٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٥- ٢٥٦)، ابن حبان (١/٤٠٢/١٧٦)، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/٩٥): «وهذا إسناده جيد على شرط مسلم»، الحاكم (١/١٤) وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. الطبراني في الكبير (٨/١١٧/٧٥٣٩)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/٢٩٤) وقال: «رواه الطبراني وأحمد باختصار عنه ورجال الطبراني رجال الصحيح».

(٥) أخرجه: أحمد (٤/٢٢٨)، أبو يعلى (٣/١٦٠-١٦١/١٥٨٦)، الطبراني في الكبير (٢٢/١٤٨-١٤٩/٤٠٣) من طريق الزبير أبي عبد السلام عن أيوب بن عبد الله بن مكرز عن وابصة ابن معبد. قال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/٩٤): «في إسناد هذا الحديث أمران يوجب كل منهما ضعفه: أحدهما: انقطاعه بين الزبير وأيوب فإنه رواه عن قوم لم يسمعهم، والثاني: ضعف الزبير هذا... قال الدارقطني: روى أحاديث مناكير، وضعفه ابن حبان أيضا». وقد روي الحديث من وجوه متعددة وله شواهد منها حديث أبي أمامة المتقدم.



وسأله عمر: هل نعمل في شيء نستأنفه أم في شيء قد فرغ منه؟ قال: «بل في شيء قد فرغ منه» قال: ففيم العمل؟ قال: « يا عمر لا يدرك ذلك إلا بالعمل» قال: إذا نجتهد يا رسول الله[١].

وكذلك سأله سراقة بن مالك بن جعشم فقال: يا رسول الله أخبرنا عن أمرنا كأننا ننظر إليه، أبما جرت به الأقلام وثبتت به المقادير أم بما يستأنف؟ فقال: «لا، بل بما جرت به الأقلام وثبتت به المقادير» قال: ففيم العمل إذا؟ قال: «اعملوا فكل ميسر» قال سراقة: فلا أكون أبدا أشد اجتهادا في العمل مني الآن[٢].(إعلام الموقعين ٤/٢٦٦).

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله في مقدمة التفسير: وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهتدين المهديين مثل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

قال الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري حدثنا أبو كريب حدثنا جابر بن نوح حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق قال: قال عبد الله - يعني ابن مسعود- والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة عن عمر: ابن حبان (١/٣١٢/١٠٨)، البزار (كشف الأستار ٣/١٨/٢١٣٧)، وذكره الهيثمي في المجمع (٧/١٩٤-١٩٥) وقال: «رواه البزار ورجاله رجال الصحيح».

(٢) أخرجه من حديث جابر: أحمد (٣/٢٩٢-٢٩٣، ٣٨٨)، ابن حبان (٩/٢٢٧-٢٢٨/٣٩١٩)، وأصله عند مسلم (٢/٩٥٥/١٣١٨) وليس فيه موضع الشاهد.



الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته»[١] وقال الأعمش أيضا عن أبي وائل عن ابن مسعود قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن[٢].

ومنهم الحبر البحر عبد الله بن عباس ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وترجمان القرآن ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له حيث قال اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل[٣].

وقال ابن جرير حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن الأعمش عن مسلم كذا قال -قال عبد الله- يعني بن مسعود: نعم ترجمان القرآن ابن عباس ثم رواه عن يحيى بن داود عن إسحق الأزرق عن سفيان عن الأعمش عن مسلم بن صبيح عن أبي الضحى عن مسروق عن ابن مسعود أنه قال نعم ترجمان القرآن للقرآن ابن عباس[٤].

ثم رواه عن بندار عن جعفر بن عون عن الأعمش به كذلك فهذا إسناد صحيح إلى ابن مسعود أنه قال عن ابن عباس هذه العبارة وقد مات ابن مسعود في سنة اثنتين وثلاثين على الصحيح وعمر بعده عبد الله بن عباس ستا وثلاثين سنة فما ظنك بما كسبه من العلوم بعد ابن مسعود؟ وقال الأعمش عن ابي وائل: استخلف علي عبد الله بن

---

(١) أخرجه: ابن جرير في تفسيره (١/٨٠/٨٣ تحقيق شاكر)، وأخرجه: البخاري (٩/٥٦/٥٠٠٢)، مسلم (٤/١٩١٣/٢٤٦٣).

(٢) ابن جرير في التفسير (١/٨٠/٨١ تحقيق شاكر).

(٣) تقدم تخريجه عند ذكر الوجه الحادي و الأربعين في بيان حجية الصحابي.

(٤) ابن جرير في التفسير (١/٩٠/١٠٤-١٠٥-١٠٦ تحقيق شاكر).



عباس على الموسم فخطب الناس فقرأ في خطبته سورة البقرة. وفي رواية سورة النور ففسرها تفسيرا لو سمعته الروم والترك والديلم لأسلموا. الفتاوى (١٣/٣٦٤).

وفي موطأ الإمام مالك، عن مالك رحمه الله أنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمان سنين يتعلمها (١/٥)

قلت: فمن كان حاله هكذا فكيف يفوته حرف أو كلمة أو آية لا يدري ما معناها فقبح الله الجهمية ما أكثر جرأتهم على الله وعلى سلفنا الصالح رضي الله عنهم.

ثم قال ابن كثير:

فصل

إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين كمجاهد بن جبر فإنه كان آية في التفسير.

كما قال محمد بن إسحاق حدثنا أبان بن صالح عن مجاهد قال عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها[١].

وقال ابن جرير أنبأنا أبو كريب أنبأنا طلق بن غنام عن عثمان المكي عن ابن أبي مليكة قال رأيت مجاهدا سأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه قال فيقول له ابن عباس أكتب حتى سأله عن التفسير كله[٢].

(١) أخرجه: ابن جرير في التفسير (١/٩٠/١٠٨ تحقيق شاكر).

(٢) أخرجه: ابن جرير في التفسير (١/٩٠/١٠٧ تحقيق شاكر).



ولهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به[١]. وكسعيد بن جبير وعكرمة مولى ابن عباس وعطاء بن أبي رباح والحسن البصري ومسروق بن الأجدع وسعيد بن المسيب وأبي العالية والربيع بن أنس وقتادة والضحاك بن مزاحم وغيرهم من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم.

قال شيخ الاسلام أحمد بن تيمية رحمه الله (الفتاوى ١٣/٣٠٧): فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة توافق القرآن، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم مثل عبد الله بن مسعود الذي كان يقول: لو أعلم أعلم بكتاب الله مني تبلغه آباط الإبل لأتيته[٢]. وعبد الله بن عباس الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم وهو حبر الأمة وترجمان القرآن كانا هما وأصحابهما من أعظم الصحابة والتابعين إثباتا للصفات ورواية لها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومن له خبرة بالحديث والتفسير يعرف هذا، وما في التابعين أجل من أصحاب هذين السيدين، بل وثالثهما في علية التابعين من جنسهم أو قريب منهم ومثلهما في جلالته جلالة أصحاب زيد بن ثابت؛ لكن أصحابه مع جلالتهم ليسوا مختصين به بل أخذوا عن غيره مثل عمر وابن عمر وابن عباس. ولو كان معاني هذه الآيات منفيا أو مسكوتا عنه لم يكن ربانيوا الصحابة أهل العلم بالكتاب والسنة أكثر كلاما فيه.

---

(١) أخرجه: ابن جرير (١/٩١/١٠٩- تحقيق شاكر).

(٢) تقدم تخريجه.



ثم إن الصحابة نقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة، ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية.

قال أبو عبد الرحمان السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا اذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل[١].

وكذلك الأئمة كانوا اذا سئلوا عن شيء من ذلك لم ينفوا معناه بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى» كيف استوى، فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وكذلك ربيعة قبله. وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول فليس في أهل السنة من ينكره.

وقد بين أن الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم، ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال عنها، لا يقال كيف استوى. ولم يقل مالك الكيف معدوم، وإنما قال الكيف مجهول. وهذا فيه نزاع بين أصحابنا وغيرهم من أهل السنة غير أن أكثرهم يقولون لا تخطر كيفيته ببال ولا تجري ماهيته في مقال، ومنهم من يقول: ليس له كيفية ولا ماهية.

فإن قيل: معنى قوله: «الاستواء معلوم» أن ورود هذا اللفظ في

---

(١) أخرجه: ابن جرير في التفسير (١/٨٠/٨٢ تحقيق شاكر) وقال شاكر: هذا إسناد صحيح متصل.

القرآن معلوم، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه.

قيل: هذا ضعيف؛ فان هذا من باب تحصيل الحاصل فان السائل قد علم ان هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية. وأيضا فلم يقل: ذكر الاستواء في القرآن، ولا إخبار الله بالاستواء؛ وإنما قال: الاستواء معلوم. فأخبر عن الاسم المفرد انه معلوم، لم يخبر عن الجملة.

وأيضا فإنه قال: « والكيف مجهول» ولو أراد ذلك لقال معنى الاستواء مجهول، أو تفسير الاستواء مجهول، أو بيان الاستواء غير معلوم، فلم ينف الا العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء. وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه، لو قال في قوله: «إنني معكما أسمع وأرى» كيف يسمع وكيف يرى؟ لقلنا: السمع والرؤيا معلوم والكيف مجهول، ولو قال: كيف كلم موسى تكليما؟ لقلنا: التكليم معلوم والكيف غير معلوم.

وأيضا فإن من قال هذا من أصحابنا وغيرهم من أهل السنة: يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة وأن ذاته فوق ذات العرش، لا ينكرون معنى الاستواء ولا يرون هذا من المتشابه الذي لا يعلم معناه بالكلية.

ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السنة. قال بعضهم: ارتفع على العرش، علا على العرش. وقال بعضهم: عبارات أخرى، وهذه ثابتة على السلف قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخر كتاب «الرد على الجهمية» . وأما التأويلات المحرفة مثل استولى وغير ذلك فهي من التأويلات المبتدعة لما ظهرت الجهمية.



وأيضا قد ثبت أن اتباع المتشابه ليس في خصوص الصفات؛ بل في صحيح البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة: «يا عائشة اذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذي سمى الله فاحذريهم»[(١)] وهذا عام. وقصة صبيغ بن عسل مع عمر بن الخطاب من أشهر القضايا فإنه بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن حتى رآه عمر فسأل عمر عن «الذاريات ذروا»، فقال: ما اسمك؟ قال: عبد الله صبيغ، فقال: وأنا عبد الله عمر، وضربه الضرب الشديد[(٢)]. وكان ابن عباس اذا ألح عليه رجل في مسألة من هذا الجنس يقول ما أحوجك أن يصنع بك كما صنع عمر بصبيغ.

وهذا لأنهم رأوا أن غرض السائل ابتغاء الفتنة لا الاسترشاد والاستفهام، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: «اذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه» وكما قال تعالى: «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة» فعاقبوهم على هذا القصد الفاسد، كالذي يعارض بين آيات القرآن، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال: «لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض»[(٣)] فإن ذلك يوقع الشك في قلوبهم. ومع ابتغاء الفتنة ابتغاء تأويله الذي لا

---

(١) البخاري (٨/٢٦٥/٤٥٤٧)، وأخرجه أيضا: أحمد (٦/٤٨ و ٢٥٦)، مسلم (٤/٢٠٥٣/٢٦٦٥)، أبو داود (٥/٦/٤٥٩٨)، الترمذي (٥/٢٠٧/٢٩٩٣).

(٢) أخرجه: الدارمي (١/٥٤)، اللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة: (١١٣٦، ١١٣٨، ١١٤٠)، ابن بطة في الإبانة (١/٤١٤-٤١٥/٣٢٩ و٣٣٠) و (٢/٦٠٩/٧٨٩)، الآجري (٧٣)، وذكر ابن حجر في الإصابة (٥/١٦٨-١٦٩/٤١١٨) وزاد نسبته للخطيب وابن عساكر وإسماعيل القاضي والدارقطني في الأفراد والأنباري والإسماعيلي وأبو زرعة الدمشقي.

(٣) أخرجه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أحمد (٢/١٧٨)، ابن ماجه (١/٣٣/٨٥)، وقال البوصيري في الزوائد: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات».



يعلمه الا الله، فكان مقصودهم مذموما ومطلوبهم متعذرا مثل أغلوطات المسائل التي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها[(١)].

ومما يبين الفرق بين «المعنى» و«التأويل» أن صبيغا سأل عمر عن «الذاريات» وليست من الصفات، وقد تكلم الصحابة في تفسيرها مثل علي بن ابي طالب مع ابن الكواء[(٢)] لما سأله عنها كره سؤاله لما رآه من قصده؛ لكن علي كانت رعيته ملتوية عليه لم يكن مطاعا فيهم طاعة عمر حتى يؤدبه. «والذاريات» و«الحاملات» و«الجاريات» «والمقسمات» فيها اشتباه، لأن اللفظ يحتمل الرياح والسحاب والنجوم والملائكة، ويحتمل غير ذلك، اذ ليس في اللفظ ذكر الموصوف. والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو أعيان الرياح ومقاديرها وصفاتها ومتى تهب، وأعيان السحاب وما تحمله من الأمطار ومتى ينزل المطر، وكذلك في «الجاريات» و «المقسمات» فهذا لا يعلمه الا الله.

وكذلك في قوله: «إنا» و« نحن» ونحوهما من أسماء الله التي فيها معنى الجمع كما اتبعه النصارى؛ فإن معناه معلوم وهو الله سبحانه؛

---

(١) لفظه: «نهى عن الغلوطات» أخرجه: أحمد (٤٣٥/٥) من طريق الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. ورواه: أبو داود (٣٦٥٦/٦٥/٤) من الطريق نفسه وسمى الصحابي الذي رواه وهو: معاوية. وسند الحديث ضعيف: لأن فيه عبد الله بن سعد، قال الذهبي في الميزان: «مجهول».

(٢) أخرجه: ابن جرير في تفسير الذاريات (١٨٥/٢٦-١٨٦) من طرق عن علي، عبد الرزاق في التفسير (٢٤١/٢-٢٤٢)، الحاكم (٤٦٦/٢-٤٦٧)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وعلق البخاري طرفا من قول علي في تفسير الذاريات (٧٧٠/٨)، وذكره ابن حجر في الفتح قصة ابن الكواء مع علي. وزاد نسبتها إلى ابن عيينة في تفسيره. وقال: «وهذا التفسير مشهور عن علي».



لكن اسم الجمع يدل على تعدد المعاني؛ بمنزلة الأسماء المتعددة: مثل العليم، والقدير، والسميع، والبصير، فإن المسمى واحد ومعاني الأسماء متعددة، فهكذا الاسم الذي لفظه الجمع.

وأما التأويل الذي اختص الله به فحقيقة ذاته وصفاته كما قال مالك: والكيف مجهول، فاذا قالوا ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره، قيل هذا هو التأويل الذي لا يعلمه الا الله.

وما أحسن ما يعاد التأويل الى القرآن كله. فإن قيل: فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[(١)] قيل: أما تأويل الأمر والنهي فذاك يعلمه، واللام هنا للتأويل المعهود، لم يقل: تأويل كل القرآن، فالتأويل المنفي هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة مخبرها الا الله، والتأويل المعلوم هو الأمر الذي يعلم العباد تأويله، وهذا كقوله: «هل ينظرون الا تأويله، يوم يأتي تأويله»[(٢)] و قوله: «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله»[(٣)] فإن المراد تأويل الخبر الذي أخبر فيه عن المستقبل، فإنه هو الذي «ينتظر» «ويأتي» و«لما يأتهم». وأما تأويل الأمر والنهي فذاك في الأمر، وتأويل الخبر عن الله وعمن مضى إن أدخل في التأويل لا ينتظر. والله سبحانه أعلم وبه التوفيق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «يجب أن يعلم أن النبي

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) سورة الأعراف: الآية: ٥٢.

(٣) سورة يونس: الآية: ٣٩.



صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: «لتبين للناس ما نزل إليهم» يتناول هذا وهذا، وقد قال أبو عبد الرحمان السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا القرآن: كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا(١)؛ ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة، وقال أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل في أعيننا(٢) وأقام ابن عمر على حفظ البقرة عدة سنين، قيل: ثمان سنين ذكره مالك(٣).

وذلك أن الله تعالى قال: «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته»(٤) وقال: «أفلا يتدبرون القرآن»(٥) وقال: «أفلم يدبروا القول»(٦) وتدبر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن. وكذلك قال تعالى: «إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون»(٧) وعقل الكلام متضمن لفهمه.

ومن المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك، وأيضا فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) طرف من حديث أخرجه: أحمد (٣/١٢٠-١٢١، ٢٤٥)، ابن حبان (٣/١٩/٧٤٤)، البغوي في شرح السنة: (١٣/٣٠٥-٣٠٦/٣٧٢٥)، الطحاوي في مشكل الآثار (٤/٢٤٠)، الطيالسي (رقم ٢٠٢٠)، وأصل الحديث عند: البخاري (٦/٧٧٥/٣٦١٧)، مسلم (٤/٢١٤٥/٢٧٨١)، لكن دون ذكر موضع الشاهد.

(٣) ذكره مالك بلاغا في الموطأ (١/٢٠٥).

(٤) سورة ص: الآية: ٢٨.

(٥) سورة محمد: الآية: ٢٤.

(٦) سورة المؤمنون: الآية: ٦٩.

(٧) سورة يوسف: الآية: ٢.



فن من العلم، كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟ ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا جدا، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر، ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد عرضت: المصحف على ابن عباس أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها(١)، ولهذا قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به(٢)، ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعي والبخاري وغيرهما من أهل العلم وكذلك الإمام أحمد وغيره ممن صنف في التفسير يكرر الطرق عن مجاهد أكثر من غيره.

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال، كما يتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال». (الفتاوى ١٣/٣٣١).

وقال رحمه الله: «من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا في ذلك، بل مبتدعا وإن كان مجتهدا مغفورا له خطؤه، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعا،

---

(١)، (٢) سبق تخريجهما.



ومعلوم أن كل من خالف قولهم له شبهة يذكرها إما عقلية وإما سمعية، كما هو مبسوط في موضعه.

«والمقصود هنا» التنبيه على مثار الاختلاف في التفسير، وان من أعظم أسبابه البدع الباطلة التي دعت أهلها إلى أن حرفوا الكلم عن مواضعه، وفسروا كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بغير ما أريد به، وتأولوه على غير تأويله، فمن أصول العلم بذلك أن يعلم الإنسان القول الذي خالفوه وأنه الحق، وأن يعرف أن تفسير السلف يخالف تفسيرهم، وأن يعرف أن تفسيرهم محدث مبتدع، ثم أن يعرف بالطرق المفصلة فساد تفسيرهم بما نصبه الله من الأدلة على بيان الحق.

وكذلك وقع من الذين صنفوا في شرح الحديث وتفسيره من المتأخرين من جنس ما وقع فيما صنفوه من شرح القرآن وتفسيره.

وأما الذين يخطؤون في الدليل لا في المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء وغيرهم يفسرون القرآن بمعان صحيحة؛ لكن القرآن لا يدل عليها مثل كثير مما ذكره أبو عبد الرحمان السلمي في حقائق التفسير، وإن كان فيما ذكروه ما هو معان باطلة، فإن ذلك يدخل في القسم الأول، وهو الخطأ في الدليل والمدلول جميعا، حيث يكون المعنى الذي قصدوه فاسدا. الفتاوى (١٣/٣٦١).

وقال الحافظ ابن القيم كما في مختصر الصواعق: والمقصود أن الله تعالى أكمل للرسول ولأمته به دينهم وأتم عليهم به نعمته ومحال مع هذا أن يدع ما خلق له الخلق وأرسلت به الرسل وأنزلت به الكتب ونصبت عليه القبلة وأسست عليه الملة وهو باب الإيمان به ومعرفته بأسمائه وصفاته وأفعاله ملتبسا مشتبها حقه بباطله لم يتكلم فيه بما



هو الحق بل تكلم بما هو الباطل والحق في إخراجه عن ظاهره، فكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجوه مبين له بأكمل البيان موضح له غاية الإيضاح مع شدة حاجة النفوس إلى معرفته وهو أفضل ما اكتسبته النفوس وأجل ما حصلته القلوب.

ومن المحال أن يكون صلى الله عليه وسلم قد علمهم آداب الغائط قبله وبعده ومعه وآداب الوطء والطعام والشراب ويترك أن يعلمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم الذي معرفته غاية المعارف والوصول إليه أتم المطالب وعبادته وحده لا شريك له أقرب الوسائل ويخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد ويحيلهم في فهم ما أخبر به عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله على مستكرهات التأويل وما تحكم به عقولهم. هذا و هو القائل: «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»[١] وهو القائل «ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم»[٢].

وقال أبو ذر: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علما[٣].

وقال عمر بن الخطاب: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١)تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أحمد (١٩١/٢)، مسلم (١٨٤٤/١٤٧٣/٣)، النسائي (٤٢٠٢/١٧٣-١٧٢/٧)، ابن ماجه (٣٩٥٦/١٣٠٦/٢)، وأخرجه دون موضع الشاهد: أبو داود (٤٢٤٨/٤٤٨/٤).

(٣) أخرجه: أحمد (١٥٣/٥، ١٦٢)، وذكره الهيثمي في المجمع (٢٦٤-٢٦٣/٨) وقال: «رواه أحمد والطبراني وزاد فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما بقي شيء يقرب من الجنة ويباعد من النار إلا وقد بين لكم ، ورجال الطبراني رجال الصحيح غير محمد بن عبد الله بن يزيد المقري وهو ثقة، وفي إسناد أحمد من لم يسم».



مقاما فذكر بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه. (ذكره البخاري)[١].

فكيف يتوهم من لله ولرسوله في قلبه وقار أن يعتقد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمسك عن بيان هذا الأمر العظيم ولم يتكلم فيه بالصواب معاذ الله بل لا يتم الإيمان إلا بأن يعتقد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين ذلك أتم البيان وأوضحه غاية الإيضاح ولم يدع بعده لقائل مقالا ولا لمتأول تأويلا ثم من المحال أن يكون خير الأمة وأفضلها وأسبقها إلى كل خير قصروا في هذا الباب فجفو عنه أو تجاوزوا فغلوا فيه وإنما ابتلي من خرج عن منهاجهم بهذين الداءين.

قال ابن القيم رحمه الله: «وقال شيخنا قدس الله روحه: والحال في هؤلاء المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها واعتقدوا أنهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني»[٢] وأن طريقة المتأخرين هي استخراج معاني النصوص وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات ومستكرهات التأويلات فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وراء ظهورهم فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف والكذب عليهم وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص فلما

---

(١) البخاري (٦/٣٥٢/٣١٩٢).

(٢) سورة البقرة: الآية: ٧٧.



اعتقدوا التعطيل وانتفاء الصفات في نفس الأمر ورأوا أنه لابد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى وهذا الذي هو طريقة السلف عندهم وبين صرف اللفظ عن حقيقته وما وضع له إلى ما لم يوضع له ولا دل عليه بأنواع من المجازات وبالتكلفات التي هي بالألغاز والأحاجي أشبه منها بالبيان والهدى فصار هذا الباطل مركبا من فساد العقل والجهل بالسمع فلا عقل ولا سمع فإن النفي والتعطيل إنما اعتمدوا فيه على شبهات فاسدة ظنوها معقولات وحرفوا لها النصوص السمعية عن مواضعها فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكاذبتين كانت النتيجة استجهال السابقين الذين هم أعلم الأمة بالله وصفاته واعتقاد أنهم كانوا أميين بمنزلة الصالحين البله الذين لم يتبحروا في حقائق العلم بالله وأن الخلف هم العلماء الذين أحرزوا قصبات السبق واستولوا على الغاية وظفروا من الغنيمة بما فات السابقين الأولين فكيف يتوهم من له أدنى مسكة من عقل وإيمان، أن هؤلاء المتحيرين الذين كثر في باب العلم بالله اضطرابهم وغلظ عن معرفة الله حجابهم وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مرامهم أنه الشك والحيرة. (مختصر الصواعق ص١٩).



قواعد في الأسماء والصفات على طريقة السلف

١ - القاعدة الأولى:

لا بد لكل مسلم يريد أن يثبت لله اسما أو صفة أو فعلا من دليل من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لأن هذا من باب التحدث عن الغيب الذي أمرنا بالإمساك عنه، ولا حظ لنا فيه إلا ما أخبرنا الله به أو أخبرنا به رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن فعل غير ذلك فقد دخل في وعيد النصوص، قال الله تبارك وتعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا»[١] وقال تعالى «قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون»[٢] وقال تعالى «ولا تقولوا لم تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع قليل ولهم عذاب أليم»[٣] وقال تعالى «فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه»[٤] وقال تعالى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أولائك يعرضون على ربهم ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين»[٥] .

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.
(٢) سورة الأعراف: الآية ٣١.
(٣)سورة النحل: الآيتان: ١١٦-١١٧.
(٤) سورة الزمر: الآية ٣١.
(٥) سورة هود: الآية ١٨.



قال الحافظ ابن القيم في أعلام الموقعين: وهؤلاء الآيات وإن كانت في حق المشركين والكفار فإنها متناولة لمن كذب على الله في توحيده ودينه وأسمائه وصفاته وأفعاله. (إعلام الموقعين: ١٧٤/٤).

وقال تعالى في كتابه «قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين»[١]، قال الحافظ ابن كثير: يقول تعالى: قل يا محمد لهؤلاء المشركين: ما أسألكم على هذا البلاغ وهذا النصح أجرا تعطونيه من عرض الحياة الدنيا.

«وما أنا من المتكلفين» أي وما أريد على ما أرسلني الله تعالى به ولا أبتغي زيادة عليه بل ما أمرت به أديته لا أزيد عليه ولا أنقص منه وإنما أبتغي بذلك وجه الله عز وجل والدار الآخرة، قال سفيان الثوري عن الأعمش ومنصور عن أبي الضحى عن مسروق قال: أتينا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: يا أيها الناس من علم شيئا فليقل به ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من العلم أن يقول الرجل لما لا يعلم: الله أعلم، فإن الله عز وجل قال لنبيكم صلى الله عليه وسلم «قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين» أخرجاه من طريق الاعمش به[٢]. (تفسير ابن كثير : ٤٥/٤).

وفي الصحيح عن ربعي بن خراش يقول سمعت عليا يقول قال النبي صلى الله عليه و سلم «لا تكذبوا علي فإنه من كذب علي فليلج النار»[٣].

---

(١) سورة «ص»: الآية ٨٦.

(٢) البخاري (٤٨٠٩/٧٠٢/٨)، مسلم (٤/٢١٥٥-٢١٥٦/٢٧٩٨).

(٣) أخرجه: البخاري (١/٢٦٦/١٠٦)، مسلم (١/٩/١- المقدمة)، الترمذي (٥/٣٤/٢٦٦٠).



وفيه أيضا عن ابن الزبير عن أبيه قال قلت للزبير: إني لا أسمعك تحدث عن رسول الله صلى الله عليه و سلم كما يحدث فلان وفلان، قال: أما إني لم أفارقه، ولكن سمعته يقول «من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار»(١).

قلت: ولا أعظم من الكذب على الله في وصفه بما لم يصف به نفسه أو تسميته بما لم يسم به نفسه أو إثبات له ما لم يثبته لنفسه أو نفيه عما أثبته لنفسه، أو نفيه عما لم ينفه عن نفسه.

وفي الصحيح في حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر والبر يهدي إلى الجنة ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور والفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا»(٢).

وفي الصحيح من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا عاهد غدر»(٣).

وزاد مسلم «وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم»(٤).

وفي الصحيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما

---

(١) أخرجه: أحمد (١/١٦٥،١٦٧)، البخاري (١/٢٦٧/١٠٧)، ابن ماجه (١/١٤/٣٦).

(٢) أخرجه: أحمد (١/٣٨٤ و ٤٣٢)، البخاري (١٠/٦٢١/٦٠٩٤)، مسلم (٤/٢٠١٢/٢٦٠٧)، أبو داود (٥/٢٦٤/٤٩٨٩)، الترمذي (٤/٣٠٦/١٩٧١).

(٣) أحمد (٢/٣٥٧)، البخاري (١/١٢٠/٣٣)، مسلم (١/٧٨/٥٩)، الترمذي (٥/٢٠/٢٦٣١)، النسائي (٨/٤٩١/٥٠٣٦).

(٤) مسلم (١/٧٨/٥٩[١٠٩]).



أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كان فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[(١)].

وفي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر»[(٢)].

وفي سنن الترمذي وقال حديث حسن صحيح عن الحسن بن علي رضي الله عنهما قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة»[(٣)].

وفي الترمذي وحسنه، وأبي داود وابن ماجه والبيهقي بإسناد حسن كما يقول المنذري في الترغيب عن أبي أمامة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «أنا زعيم بيت في وسط الجنة لمن ترك الكذب وإن كان مازحا»[(٤)]. والنصوص في كتاب الله وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا الباب كثيرة، فأسماء الله وصفاته وأفعاله

---

(١) أحمد (٢/١٨٩،١٩٨)، البخاري (١/١٢٠-١٢١/٣٤)، مسلم (١/٧٨/٥٨)، أبو داود (٥/٦٤/٤٦٨٨)، الترمذي (٥/٢٠-٢١/٢٦٣٢)، النسائي (٨/٤٩١/٥٠٣٥).

(٢) أحمد (٢/٤٨٠)، مسلم (١/١٠٢-١٠٣/١٠٧)، النسائي (٥/٩١/٢٥٧٤).

(٣) أحمد (١/٢٠٠)، الترمذي (٤/٥٧٦/٢٥١٨)، النسائي (٨/٧٣٢/٥٧٢٧)، ابن حبان (٢/٤٩٨/٧٢٢)، الحاكم (٢/١٣) وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٤) أبو داود (٥/١٥٠/٤٨٠٠)، وعنه: البيهقي (١٠/٢٤٩) من حديث أبي أمامة. وأخرج نحوه: الترمذي (٤/٣١٥/١٩٩٣) وحسنه، ابن ماجه (١/١٩-٢٠/٥١) من حديث أنس بن مالك.



يجب أن يستند فيها إلى الوحي فإنها لا تدرك بالعقل ولا بالاستنتاج، ولا طريق لها غير الوحي كما تقدم.

٢- القاعدة الثانية:

تصديق الله ورسوله في كل ما أخبرا به من ذكر اسم أو صفة أو فعل في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم.

فجميع النصوص التي وردت في الكتاب والسنة من الأمر بالإيمان وفضيلته كلها صادقة على هذا الباب، قال الله تعالى «الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون»[١] وقال تعالى «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير»[٢] وقال تعالى «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون»[٣] وقال تعالى «الم الله لا إله إلا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان إن الذين كفروا

---

(١) سورة البقرة: الآيات ١-٤.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٨٤.

(٣) سورة البقرة: الآية: ١٧٦.



بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام»[١] إلى قوله تعالى «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب»[٢].

٣- القاعدة الثالثة:

إثبات ذلك على مراد الله إثباتا يليق بالله تعالى على مقتضى قواعد اللغة العربية وعلى فهم السلف الصالح رضوان الله عليهم، فهم أهل الهدى وهم المقتدى بهم، قال الله تبارك وتعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا»[٣].

وقد أجمع السلف الصالح رضوان الله عليهم على كل معاني الأسماء والصفات، ولم يخالف ولا واحد منهم.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله كما جاء في مختصر الصواعق: «تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها.

وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا، وأن العناية ببيانها أهم لأنها من تمام تحقيق الشهادتين وإثباتها من لوازم التوحيد، فبينها الله سبحانه وتعالى ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم، وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس.

---

(١) سورة آل عمران: الآيات: ١ -٤.

(٢) آل عمران: الآية ٧.

(٣) سورة النساء: الآية ١١٤.

وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام، أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية.

ولهذا أشكل على بعض الصحابة قوله تعالى «حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود»[1] حتى بين لهم بقوله «من الفجر» ولم يشكل عليه ولا على غيره قوله «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب»[2] وغيرها من آيات الصفات أيضا، فإن آيات الأحكام مجملة عرف بيانها بالسنة كقوله تعالى «ففدية من صيام أو صدقة أو نسك»[3] فهذا مجمل في قدر الصيام والإطعام فبينته السنة بأنه صيام ثلاثة أيام أو إطعام ستة مساكين أو ذبح شاة، ونظائره كثيرة كآية السرقة وآية الصلاة والزكاة والحج، وليس في آيات الصفات وأحاديثها مجمل يحتاج إلى بيان من خارج بل بيانها فيها وإن جاءت السنة بزيادة في البيان والتفصيل». (مختصر الصواعق: ص:٢١).

وقال رحمه الله في إعلام الموقعين: ٤٩/١): « وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٨٦.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٨٥.

(٣) سورة البقرة: الآية: ١٩٥.



عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها و أنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به وأثبتوه».

٤- القاعدة الرابعة:

قطع الطمع في إدراك الكنه والكيفية

وذلك لقوله تعالى «بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد»(١) ولقوله تعالى «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(٢) ولقوله تعالى «هل تعلم له سميا»(٣) ولقول الإمام مالك رحمه الله فيما صح عنه في صفة الاستواء: الاستواء معلوم والكيف مجهول.

وهذا أمر اتفقت عليه الأنبياء والرسل وعلماء الإسلام من أولهم إلى آخرهم، بل أثر عنهم رضي الله عنهم: من شبه الله بخلقه فقد كفر. وقد أثر عنهم رضي الله عنهم: من عطل فقد عبد عدما ومن شبه أو مثل فقد عبد صنما.

فلا يجوز لمسلم بحال أن يكيف صفة من الصفات أو اسما من الأسماء أو فعلا من الأفعال فيحدد بالمقدار أو باللون أو بشيء من ذلك مما لم يرد في الكتاب والسنة، فلو قال في يد الله: طولها كذا وكذا

(١) سورة الإخلاص.

(٢) سورة الشورى: الآية ٩.

(٣) سورة مريم: الآية ٦٥.



وعرضها كذا وكذا ولونها كذا وكذا لكان كافرا إجماعا، وهكذا بقية الصفات من وجه وقدم وكرم وعلم ورحمة ... الخ.

٥- القاعدة الخامسة:

إن المنهاج القرآني والنبوي في الأسماء والصفات والأفعال في الإثبات تفصيلي غير مجمل.

قال الله تعالى: «الله لا إله إلا هو الحي القيوم»(١) الآية، وقال تعالى: «قل هو الله أحد الله الصمد» السورة، وقال الله تعالى: «وهو العليم الحكيم» وقال تعالى: «وهو العزيز الحكيم» وقال تعالى: «وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد»(٢) وقال تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء و ما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم و الله بما تعملون بصير »(٣) وقال تعالى: «ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم»(٤) وقال تعالى: «فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين»(٥) الآية، وقال تعالى: «رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه»(٦) وقال تعالى: «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه»(٧) وقال تعالى: «إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٣.

(٢) سورة البروج: الآيات: ١٤-١٦.

(٣) سورة الحديد: الآيتان: ٣-٤.

(٤) سورة محمد: الآية ٢٩.

(٥) سورة المائدة: الآية ٥٦.

(٦) سورة البينة: الآية ٨.

(٧) سورة النساء: الآية ٩٢.



من مقتكم أنفسكم إذ تدعون إلى الإيمان فتكفرون»[١] وقال تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة »[٢] وقال تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين»[٣] وقال تعالى: «وكلم الله موسى تكليما »[٤] وقال: «وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا »[٥] وقال: «ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون»[٦] وقال: «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون»[٧] وقال: «هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق الباريء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم»[٨] .

قال ابن تيمية رحمه الله: إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في أسماء الرب تعالى وصفاته فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

---

(١) سورة غافر: الآية ٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠٨.

(٣) سورة فصلت: الآية ١٠.

(٤) سورة النساء: الآية ١٦٣.

(٥) سورة مريم: الآية ٥٢.

(٦) سورة القصص: الآية ٦٢ و ٧٤.

(٧) سورة «يس»: الآية ٨١.

(٨) سورة الحشر: الآيتان: ٢٣-٢٤.



وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة والباطنية ونحوهم فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان.

فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات.

وأما النفي على طريقة القرآن والسنة في الأسماء والصفات والأفعال فكله مجمل يتضمن كمالا (الفتاوى ٣/٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله عليه: وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتا وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل ليس بشيء فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا.

ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لإثبات مدح كقوله تعالى «الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم» إلى قوله «ولا يؤوده حفظهما»[1].

(١) سورة البقرة: الآيات: ٢٥٣-٢٥٤.



فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله «ولا يؤوده حفظهما» أي لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته.

وكذلك قوله «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»[١] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض.

وكذلك قوله «ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب»[٢] فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة ونهاية القوة بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله «لا تدركه الأبصار»[٣] إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة كما قال أكثر العلماء ولم ينف مجرد الرؤية لأن المعدوم لا يرى، وليس في كونه لا يرى مدح إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحا وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رؤي كما أنه لا يحاط به وإن علم، فكما أنه إذا علم لا يحاط به علما فكذلك إذا رؤي لا يحاط به رؤية. فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحا وصفة كمال، وكان ذلك دليلا على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليل على إثبات

---

(١) سورة سبأ: الآية ٣.

(٢) سورة «ق»: الآية ٣٨.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٠٤.



الرؤية مع عدم الإحاطة وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

ثم قال شيخ الإسلام: وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتا مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلها محمودا بل ولا موجودا، وكذلك من شاركهم في بعض ذلك، كالذين قالوا: لا يتكلم أو لا يرى أو ليس فوق العالم أو لم يستوي على العرش.

ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين للعالم ولا محايث له، إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم وليست هي صفة مستلزمة صفة ثبوت.

ولهذا قال محمود بن سبكتكين لمن ادعى ذلك في الخالق: ميز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم. وكذلك كونه لا يتكلم أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات.

فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم ومنها ما لا يتصف به إلا الجمادات والناقص.

فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا هو قديم ولا محدث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له. ومن قال إنه ليس بحي ولا ميت ولا سميع ولا بصير ولا متكلم لزمه أن يكون ميتا أصم أعمى أبكم.

فإن قال: العمى عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر، وما لم يقبل البصر كالحائط لا يقال له أعمى ولا بصير.

قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه وإلا فما يوصف بعدم الحياة



والسمع والبصر والكلام يمكن وصفه بالموت والعمى والخرس والعجمة.

وأيضا فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حيا كما جعل عصا موسى حية ابتلعت الحبال والعصي، وأيضا فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصا ممن لا يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها.

فالجماد الذي لا يوصف بالبصر و لا العمى ولا الكلام ولا الخرس أعظم نقصا من الحي الأعمى الأخرس.

فإذا قيل: إن الباري لا يمكن اتصافه بذلك كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك مع أنه إذا جعل غير قابل لها كان تشبيها له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منها، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات فكيف من قال ذلك على غيره مما يزعم أنه تشبيه للحي.

وأيضا فنفس نفي هذه الصفات نقص كما أن إثباتها كمال، فالحياة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر و الكلام والفعل ونحو ذلك؛ وما كان صفة كمال فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه.

واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين حتى يقولون: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول كالجمع بين النقيضين.



وآخرون وصفوه بالنفي فقط فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير، وهؤلاء أعظم كفرا من أولئك من وجه وأولئك أعظم كفرا من هؤلاء من وجه، فإذا قيل لهؤلاء هذا مستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم، قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلا لذلك، وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادا.

وكذلك من ضاهى هؤلاء وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه إذا قيل هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل ليس بقديم ولا محدث ولا واجب ولا ممكن ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره قالوا هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك والقبول إنما يكون من المتحيز فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين المتناقضين.

فيقال لهم: علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق لا يستثنى منه موجود. والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به فهذا هو الداخل في العالم وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها متميز عنها فهذا هو الخروج، فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم وتارة ما هو خارج العالم فإذا قيل ليس بمتحيز كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه.

فهم غيروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر وهو المعنى الذي علم فساده بضرورة العقل كما فعل أولئك بقولهم ليس بحي ولا ميت ولا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل.(مجموع الفتاوى: ٣/٤٠).

٦- القاعدة السادسة:

تسمية الله ووصفه ببعض الأوصاف وتسمية المخلوق ببعض الأسماء ووصفه ببعض الأوصاف لا يستلزم المشاركة فالله تبارك



وتعالى له أسماؤه وصفاته وأفعاله تليق بجلاله والمخلوق له أسماؤه وصفاته وأفعاله تليق بعجزه وضعفه، وقد وضح القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم هذه القاعدة أحسن وضوح.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله في التدمرية: فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود وأن البعوض شيء موجود أن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حيا فقال «الله لا إله إلا هو الحي القيوم» وسمى بعض عباده حيا فقال «يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي»[١] وليس هذا الحي مثل هذا الحي لأن قوله الحي اسم لله مختص به، وقوله «يخرج الحي من الميت» اسم للحي المخلوق مختص به وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص ولكن ليس للمطلق

---

(١) سورة الروم: الآية ١٨.



المسمى وجود في الخارج ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى.

وكذلك سمى الله نفسه عليما حليما وسمى بعض عباده عليما فقال «وبشروه بغلام عليم»[1] يعني إسحاق، وسمى آخر حليما فقال «فبشرناه بغلام حليم»[2] يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم.

وسمى نفسه سميعا بصيرا فقال «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا»[3] وسمى بعض عباده سميعا بصيرا فقال «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا»[4] وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير.

وسمى نفسه بالرؤوف والرحيم فقال «إن الله بالناس لرؤوف رحيم»[5] وسمى بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال «لقد جاءكم رسول

---

(١) سورة الذاريات: الآية ٢٨.

(٢) سورة الصافات: الآية ١٠١.

(٣) سورة النساء: الآية ٥٧.

(٤) سورة الإنسان: الآية ٢

(٥) سورة البقرة: الآية ١٤٢.



من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»[١] وليس الرؤوف كالرؤوف ولا الرحيم كالرحيم.

وسمى نفسه بالملك فقال «الملك القدوس»[٢] وسمى بعض عباده بالملك فقال «وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا»[٣] «وقال الملك اؤتوني به»[٤] وليس الملك كالملك.

وسمى نفسه بالمؤمن المهيمن وسمى بعض عباده بالمؤمن فقال «أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون»[٥] وليس المؤمن كالمؤمن.

وسمى نفسه بالعزيز فقال «العزيز الجبار المتكبر»[٦] وسمى بعض عباده بالعزيز فقال «وقالت امرأة العزيز»[٧] وليس العزيز كالعزيز.

وسمى نفسه الجبار المتكبر وسمى بعض خلقه بالجبار المتكبر فقال «كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار»[٨] وليس الجبار كالجبار ولا المتكبر كالمتكبر، ونظائر هذا متعددة.

وكذلك سمى صفاته بأسماء وسمى صفات عباده بنظير ذلك فقال «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»[٩] «أنزله بعلمه»[١٠] وقال «إن

(١) سورة التوبة: الآية: ١٢٩.
(٢) سورة الحشر: الآية ٢٣.
(٣) سورة الكهف: الآية: ٧٨.
(٤) سورة يوسف: الآية ٥٤.
(٥) سورة السجدة: الآية: ١٨.
(٦) سورة الحشر: الآية ٢٣.
(٧) سورة يوسف: الآية ٥١.
(٨) سورة غافر: الآية: ٣٥.
(٩) سورة البقرة: الآية ٢٥٤.
(١٠) سورة النساء: الآية ١٦٥.



الله هو الرزاق ذو القوة المتين»[١] وقال «أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة»[٢] وسمى صفة المخلوق علما وقوة فقال «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا»[٣] وقال «وفوق كل ذي علم عليم»[٤] وقال «فرحوا بما عندهم من العلم»[٥] وقال «الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة»[٦] وقال «ويزدكم قوة إلى قوتكم»[٧] وقال «والسماء بنيناها بأيد»[٨] أي بقوة، وقال «واذكر عبدنا داود ذا الأيد»[٩] أي ذا القوة، وليس العلم كالعلم ولا القوة كالقوة.

ووصف نفسه بالمشيئة ووصف عبده بالمشيئة فقال «لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين»[١٠] وقال «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما»[١١].

وكذلك وصف نفسه بالإرادة وعبده بالإرادة فقال «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم»[١٢].

---

(١) سورة الذاريات: الآية ٥٨.

(٢) سورة فصلت: الآية ١٤.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٨٥.

(٤) سورة يوسف: الآية ٧٦.

(٥) سورة غافر: الآية ٨٢.

(٦) سورة الروم: الآية ٥٣.

(٧) سورة هود: الآية: ٥٢

(٨) سورة الذاريات: الآية ٤٧.

(٩) سورة «ص»: الآية ١٦.

(١٠) سورة التكوير: الآية: ٢٨، ٢٩.

(١١) سورة الإنسان: الآيتان ٢٩،٣٠.

(١٢) سورة الأنفال: الآية ٦٨.



ووصف نفسه بالمحبة ووصف عبده بالمحبة فقال «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»[١] وقال «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»[٢].

ووصف نفسه بالرضا ووصف عبده بالرضا فقال «رضي الله عنهم ورضوا عنه»[٣] ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد ولا إرادته مثل إرادته ولا محبته مثل محبته ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار ووصفهم بالمقت فقال «إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم إذ تدعون إلى الإيمان فتكفرون»[٤] وليس المقت مثل المقت.

وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد كما وصف عبده بذلك فقال «ويمكرون ويمكر الله»[٥] وقال «إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا»[٦] وليس المكر كالمكر ولا الكيد كالكيد.

ووصف نفسه بالعمل فقال «أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون»[٧] ووصف عبده بالعمل فقال «جزاء بما كانوا يعملون»[٨] وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة فقال «وناديناه من جانب الطور

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية: ٣١.

(٣) سورة المائدة: الآية ١٢١.

(٤) سورة غافر : الآية ٩.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٣٠.

(٦) سورة الطارق: الآية ١٥، ١٦.

(٧) سورة «يس»: الآية: ٧٠.

(٨) سورة السجدة: الآية ١٧، الواقعة: الآية ٢٤، الأحقاف: الآية ١٤.



الأيمن وقربناه نجيا»[١] وقال «ويوم يناديهم»[٢] وقال «وناداهما ربهما»[٣] ووصف عباده بالمناداة والمناجاة فقال «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون»[٤] وقال «إذا ناجيتم الرسول»[٥] وقال «إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان»[٦] وليس المناداة ولا المناجاة كالمناجاة و المناداة.

ووصف نفسه بالتكليم في قوله «وكلم الله موسى تكليما»[٧] و قوله «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه»[٨] وقوله «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله»[٩] ووصف عبده بالتكليم في قوله «وقال الملك ائتوني به أستخلصه لنفسي فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين»[١٠] وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة ووصف بعض الخلق بالتنبئة فقال «وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير»[١١] وليس الإنباء كالإنباء.

---

(١) سورة مريم: الآية ٥٢.

(٢) سورة القصص: الآية: ٦٢ ، ٦٥، ٧٤، فصلت: الآية ٤٦.

(٣) سورة الأعراف: الآية ٢١.

(٤) سورة الحجرات: الآية ٤.

(٥) سورة المجادلة: الآية: ١٢.

(٦) سورة المجادلة: الآية ٩.

(٧) سورة النساء: الآية ١٦٣.

(٨) سورة الأعراف: الآية ١٤٣.

(٩) سورة البقرة: الآية ٢٥١.

(١٠) سورة يوسف: الآية ٥٤.

(١١) سورة التحريم: الآية ٣.



ووصف نفسه بالتعليم ووصف عبده بالتعليم فقال «الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان»[١] وقال «تعلمونهن مما علمكم الله»[٢] وقال «لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»[٣] وليس التعليم كالتعليم.

وهكذا وصف نفسه بالغضب فقال «وغضب الله عليهم ولعنهم»[٤] ووصف عبده بالغضب في قوله «ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا»[٥] وليس الغضب كالغضب.

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه فذكر ذلك في سبع مواضع من كتابه أنه استوى على العرش.

ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره في مثل قوله «لتستووا على ظهوره»[٦] وقوله «فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك»[٧] وقوله «واستوت على الجودي»[٨] وليس الاستواء كالاستواء.

ووصف نفسه ببسط اليدين فقال «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»[٩].

---

(١) سورة الرحمان: الآيتان: ١ و ٢.
(٢) سورة المائدة: الآية ٥.
(٣) سورة آل عمران: الآية ١٦٤.
(٤) سورة الفتح: الآية ٦.
(٥) سورة الأعراف: الآية ١٥٠.
(٦) سورة الزخرف: الآية ١٢.
(٧) سورة المؤمنون: الآية ٢٨.
(٨) سورة هود: الآية ٤٤.
(٩) سورة المائدة: الآية ٦٦.



ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»[١] وليس اليد كاليد ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه ولا جوده كجودهم ونظائر هذا كثيرة.

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه ونفي مماثلته بخلقه.

فمن قال ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام ولا يحب ولا يرضى ولا نادى ولا ناجى ولا استوى كان معطلا جاحدا ممثلا لله بالمعدومات والجمادات.

ومن قال له علم كعلمي أو قوة كقوتي أو حب كحبي أو رضاء كرضائي أو يدان كيداي أو استواء كاستوائي كان مشبها ممثلا لله بالحيوانات بل لا بد من إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل.

ويتبين هذا (بأصلين) شريفين.

(ومثلين) مضروبين - ولله المثل الأعلى -.

فصل

فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٩.



المخلوقات، من النعم والعقوبات.

فيقال له: لا فرق بين ما نفيته، وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر؛ فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه وهذا هو التمثيل.

مجموع الفتاوى (٣/١٠...١٧).

٧- القاعدة السابعة:

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: إنه لقائل أن يقول لا بد في هذا الباب من ضابط يعرف به ما يجوز على الله مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز.

فالنافي إن اعتمد في ما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته. وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه كما في الأسماء والصفات المتواطئة. ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا إنه مشبه ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس من التشبيه.



وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل.

وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل، فمن قال ان لله علما قديما أو قدرة قديمة كان عندهم مشبها ممثلا، لأن القديم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله، فمن أثبت له صفة قديمة فقد أثبت لله مثلا قديما، ويسمونه ممثلا بهذا الإعتبار، ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا بل يقولون: أخص وصفه ما لا يتصف به غيره مثل كونه رب العالمين، وانه بكل شيء عليم، وانه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد ونحو ذلك؛ والصفة لا توصف بشيء من ذلك.

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات انها قديمة بل يقول الرب بصفاته قديم.

ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان.

ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان؛ ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلا عن أن تختص بالقدم.

وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم، والصفات متصفة بالقدم، وليست الصفات إلها ولا ربا، كما أن النبي محدث وصفاته محدثة، وليست صفاته نبيا.

فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل: كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم تقول لهم أولئك: هب أن



هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيها، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وانما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية.

والقرآن قد نفى مسمى المثل والكفء والند و نحو ذلك.

ولكن يقولون الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف، ولا كفؤه ولا نده، فلا يدخل في النص.

وأما العقل: فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة.

وكذلك أيضا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه.

وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية، الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش، وقيام الأفعال الإختيارية به ونحو ذلك، ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسما فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسما وحينئذ فالاجسام متماثلة فيلزم التشبيه.

فلهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو ونحوها مشبها، ولا يسمون من أثبت السمع والبصر، والكلام ونحوه مشبها، كما يقول صاحب الإرشاد وأمثاله وكذلك يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو؛ لكن هؤلاء يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه.

وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات. والعاقل إذ تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا



فرق.

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم، والأجسام متماثلة.

والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى، وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كل من المقدمتين، وتارة بالإستفصال.

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولي والصورة ونحو ذلك، فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة فهذا يبنى على صحة ذلك؛ وعلى اثبات الجوهر الفرد، وعلى أنه متماثل، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

والمقصود هنا أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيما بناء على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم؛ كاطلاق الرافضة النصب على من تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما؛ بناء على أن من أحبهما فقد أبغض عليا رضي الله عنه؛ ومن أبغضه فهو ناصبي.

وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى؛ ولهذا يقول هؤلاء: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه، وأكثر العقلاء على خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينا فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام، وحجج من نفى ذلك، وبينا فساد قول من يقول بتماثلها.

وأيضا فالإعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتماد باطل، وذلك أنه إذا أثبت تماثل الأجسام، فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم.



وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم: كان هذا وحده كافيا في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى التشبيه، لكن نفي التجسيم يكون مبنيا على نفي هذا التشبيه بأن يقال: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسما؛ ثم يقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه.

لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمدا في نفي التشبيه على نفي التجسيم؛ فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله.

و إنما المقصود هنا: أن مجرد الإعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، بخلاف الإعتماد على نفي النقص والعيب ونحو ذلك، مما هو سبحانه مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة.

وكذلك إذا أثبت له صفات الكمال ونفى مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد: وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد؛ ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته بشيء من المخلوقات.

فإن قيل إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

قيل هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا



يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعا، كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمى بعض المخلوقات حيا سميعا عليما بصيرا فإذا قيل: يلزم انه يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودا حيا عليما سميعا بصيرا. قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعا على الرب تعالى، فإن ذلك لا يقتضي حدوثا ولا إمكانا، ولا نقصا ولا شيئا مما ينافي صفات الربوبية.

وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع أو البصر، أو السميع أو البصير، أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر؛ فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال، كالوجود والحياة، والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلا؛ بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لابد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود.

ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة، وكان جهم ينكر أن يسمى الله شيئا، وربما قالت الجهمية هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفي القدر المشترك مطلقا لزم التعطيل العام.

والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى كالحياة، والعلم والقدرة، بل



الوجود والثبوت، والحقيقة ونحو ذلك: تجب لوازمها، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة، وعلم ونحو ذلك.

والله سبحانه منزه عن خصائص المخلوقين وملزومات خصائصهم.

وهذا الموضع من فهمه فهما جيدا وتدبره: زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة.

وبين فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدا، وان معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وان ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس متناقضا في هذا المقام؛ فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات حذرا من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن انه لابد من إثبات هذا على تقدير فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة.

ولكثرة الإشتباه في هذا المقام: وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي أو التواطؤ أو التشكيك؟ كما وقع الإشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود



الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟

وقد كثر من أئمة النظار الإضطراب والتناقض في هذه المقامات؛ فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها؛ وتارة يبقى في الشك والتحير.

وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الإشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.

وبينا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج؛ بخلاف الماهية التي في الذهن، فإنها مغايرة للموجود في الخارج؛ وأن لفظ الذات والشيء والماهية والحقيقة ونحو ذلك فهذه الألفاظ كلها متواطئة.

فإذا قيل: انها مشككة لتفاضل معانيها، فالمشكك نوع من المتواطئ العام، الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلا في موارده أو متماثلا.

وبينا أن المعدوم شيء أيضا في العلم والذهن لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني؛ مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به.

وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف: لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة وصفاتها القائمة بها المعينة فتتشابه بذلك وتختلف به.

وأما هذه الجملة المختصرة فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، من فهمها علم قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى،



وامكان اغلاق باب الضلال؛ ثم بسطها وشرحها له مقام آخر؛ إذ لكل مقام مقال.

والمقصود: هنا أن الإعتماد على مثل هذه الحجة فيما ينفى عن الرب وينزه عنه - كما يفعله كثير من المصنفين- خطأ لمن تدبر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة.

٨- القاعدة الثامنة:

أسماء الله تعالى كلها حسنى والوعيد لمن ألحد فيها قال الله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون»[(١)].

قال ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين: إن أسماء الرب تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، فهي مشتقة من الصفات فهي أسماء وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى، إذ لو كانت ألفاظا لا معاني فيها لم تكن حسنى ولا كانت دالة على مدح ولا كمال، ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان وبالعكس، فيقال اللهم إني ظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت المنتقم، واللهم أعطني فإنك أنت الضار المانع، ونحو ذلك.

ونفي معاني أسمائه الحسنى من أعظم الإلحاد فيها قال تعالى «وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون» ولأنها لو لم تدل على معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها ويوصف بها، لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها وأثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله كقوله تعالى «إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين»[(٢)] فعلم أن

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٨٠.

(٢) سورة الذاريات: الآية ٥٨.



القوي من أسمائه ومعناه الموصوف بالقوة فلولا ثبوت القوة والعزة لم يسم قويا ولا عزيزا، وكذلك قوله «أنزله بعلمه»[١] وقوله «فاعلموا أنما أنزل بعلم الله»[٢] وقوله «ولا يحيطون بشيء من علمه»[٣].

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[٤] فأثبت المصدر الذي اشتق منه اسمه البصير.

وفي صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات»[٥].

وفي الصحيح حديث الاستخارة «اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك»[٦] فهو قادر بقدرة.

وقال تعالى لموسى «إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي»[٧] فهو المتكلم بكلام.

---

(١) سورة النساء: الآية: ١٦٦.

(٢) سورة هود: الآية: ١٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٥٤.

(٤) أخرجه من حديث أبي موسى: أحمد (٤/٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٥)، مسلم (١/١٦١-١٦٢/١٧٩)، ابن ماجه (١/٧٠/١٩٥-١٩٦).

(٥) علقه البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد (١٣/٤٦٠)، ووصله أحمد (٦/٤٦)، النسائي (٦/٤٨٠/٣٤٦٠)، ابن ماجه (١/٦٧/١٨٨).

(٦) أخرجه من حديث جابر: أحمد (٣/٣٤٤)، البخاري (١١/٢١٨-٢١٩/٦٣٨٢)، أبو داود (٢/٣٤٥/٤٨٠)، الترمذي (٢/٣٤٥/٤٨٠)، النسائي (٦/٣٨٨-٣٨٩/٣٢٥٣)، ابن ماجه (١/٤٤٠/١٣٨٣).

(٧) سورة الأعراف: الآية ١٤٤.

وهو العظيم الذي له العظمة كما في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى العظمة إزاري والكبرياء ردائي»[١].

وهو الحكيم الذي له الحكم «فالحكم لله العلي الكبير»[٢].

وأجمع المسلمون أنه لو حلف بحياة الله أو سمعه أو بصره أو قوته أو عزته أو عظمته انعقدت يمينه وكانت مكفرة لأن هذه صفات كماله التي اشتقت منها أسماؤه.

وأيضا لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها، فلا يقال: يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها.

وأيضا فلو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، فكانت كلها سواء ولم يكن فرق بين مدلولاتها وهذا مكابرة صريحة وبَهْت بَيِّن، فإن من جعل معنى اسم القدير هو معنى السميع البصير ومعنى اسم التواب هو معنى المنتقم ومعنى اسم المعطي هو معنى اسم المانع فقد كابر العقل واللغة والفطرة.

فنفي معاني أسمائه من أعظم الإلحاد فيها والإلحاد فيها أنواع، هذا أحدها.

الثاني تسمية الأوثان بها كما يسمونها آلهة، وقال ابن عباس ومجاهد: «عدلوا بأسماء الله تعالى عن ما هي عليه، فسموا بها أوثانهم، فزادوا ونقصوا. فاشتقوا اللات من الله والعزى من العزيز

---

(١) أخرجه من حديث أبي سعيد وأبي هريرة: مسلم (٤/٢٠٢٣/٢٦٢٠)، وأخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٤٨)، أبو داود (٤/٣٥٠/٤٠٩٠)، ابن ماجه (٢/١٣٩٧/٤١٧٤).

(٢) سورة غافر: الآية: ١١.



ومناة من المنان»[١]

وروي عن ابن عباس «يلحدون في أسمائه» يكذبون عليه[٢] وهذا تفسير بالمعنى.

وحقيقة الإلحاد فيها العدول بها عن الصواب فيها، وإدخال ما ليس من معانيها فيها، وإخراج حقائق معانيها عنها. هذا حقيقة الإلحاد. ومن فعل ذلك فقد كذب على الله. ففسر ابن عباس الإلحاد بالكذب، أو هو غاية الملحد في أسمائه تعالى، فإنه إذا أدخل في معانيها ما ليس منها، وخرج بها عن حقائقها، أو بعضها، فقد عدل بها عن الصواب والحق، وهو حقيقة الإلحاد.

فالإلحاد إما بجحدها وإنكارها، وإما بجحد معانيها وتعطيلها، وإما بتحريفها عن الصواب وإخراجها عن الحق بالتأويلات الباطلة، وإما بجعلها أسماء لهذه المخلوقات المصنوعات كإلحاد أهل الإلحاد. فإنهم جعلوها أسماء هذا الكون، محمودها ومذمومها، حتى قال زعيمهم: «وهو المسمى بكل اسم ممدوح عقلا وشرعا وعرفا وبكل اسم مذموم عقلا وشرعا وعرفا» تعالى الله عما يقول الملحدون علوا كبيرا . (مدارج السالكين ٢٨/١).

لقد ذكر العلامة ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد مجموعة قواعد في هذا الباب وهي جديرة بالدراسة والفهم فننقلها للقراء ليعضوا عليها بالنواجذ، قال ابن القيم رحمه الله:

١٠ - القاعدة التاسعة:

قال ابن القيم في بدائع الفوائد:

---

(١) ابن جرير (١٣٣/٩)، ابن أبي حاتم(٨٥٨٤/١٦٢٣/٥)، وهذا سند مسلسل بالعوفيين.

(٢) ابن جرير (١٣٤/٩)، ابن أبي حاتم (٨٥٨٣/١٦٢٣/٥)، من طريق معاوية عن علي ابن أبي طلحة عن ابن عباس.



ما يجري صفة أو خبرا على الرب تبارك وتعالى أقسام.

أحدها ما يرجع إلى نفس الذات كقولك ذات وموجود وشيء

الثاني ما يرجع إلى صفات معنوية كالعليم والقدير والسميع.

الثالث ما يرجع إلى أفعاله نحو الخالق والرزاق.

الرابع ما يرجع إلى التنزيه المحض ولا بد من تضمنه ثبوتا إذ لا كمال في العدم المحض كالقدوس السلام.

الخامس ولم يذكره أكثر الناس وهو الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة لا تختص بصفة معينة بل هو دال على معان لا على معنى مفرد نحو المجيد العظيم الصمد.

فإن المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ولفظه يدل على هذا، فإنه موضوع للسعة والكثرة والزيادة، و منه قولهم: «في كل شجر نار و استمجد المرخ والعفار» وأمجد الناقة علفا، ومنه «ذو العرش المجيد» صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه.

وتأمل كيف جاء هذا الاسم مقترنا بطلب الصلاة من الله على رسوله كما علمناه صلى الله عليه وسلم لأنه في مقام طلب المزيد والتعرض لسعة العطاء وكثرته ودوامه، فأتى في هذا المطلوب باسم يقتضيه؛ كما تقول: اغفر لي وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم، ولا يحسن إنك أنت السميع البصير. فهو راجع إلى المتوسل إليه بأسمائه وصفاته وهو من أقرب الوسائل وأحبها إليه.

ومنه الحديث الذي في المسند والترمذي «ألظوا بيا ذا الجلال والإكرام»[1] ومنه «اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان

---

(١) أخرجه من حديث ربيعة بن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحمد (١٧٧/٤)، الحاكم (٤٩٨/١) وقال: « صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وأخرجه من حديث أنس بن مالك: الترمذي (٥/٥٠٤/٣٥٢٥) وقال: «هذا حديث غريب».



بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام»[١]. فهذا سؤال له وتوسل إليه وبحمده وأنه الذي لا إله إلا هو المنان، فهو توسل إليه بأسمائه وصفاته وما أحق ذلك بالإجابة وأعظمه موقعا عند المسؤول، وهذا باب عظيم من أبواب التوحيد أشرنا إليه إشارة وقد فتح لمن بصره الله.

ولنرجع إلى المقصود وهو وصفه تعالى بالاسم المتضمن لصفات عديدة، فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال وكذلك الصمد، قال ابن عباس: «هو السيد الذي كمل في سؤدده»[٢]، وقال أبو وائل: «هو السيد الذي انتهى سؤدده»[٣]. وقال عكرمة: «الذي ليس فوقه أحد»، وكذلك قال الزجاج: «الذي ينتهي إليه السؤدد، فقد صمد له كل شيء».

وقال ابن الأنباري: «لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد، الذي يصمد إليه الناس في حوائجهم وأمورهم». واشتقاقه يدل على هذا، فإنه من الجمع والقصد فهو الذي اجتمع القصد نحوه، واجتمعت فيه صفات السؤدد، وهذا أصله في اللغة كما قال:

ألا بكر الناعي بخير بني أسد ... بعمرو بن يربوع وبالسيد الصمد

والعرب تسمي أشرافها بالصمد لاجتماع قصد القاصدين إليه، واجتماع صفات السيادة فيه.

---

(١) أخرجه من حديث أنس بن مالك: أحمد (٣/ ١٢٠)، أبو داود (٢/١٦٧/ ١٤٩٥)، النسائي (٣/٥٩-٦٠/ ١٢٩٩)، ابن ماجه (٢/١٢٦٨/ ٣٨٥٨)، الحاكم (١/ ٥٠٤) وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه: ابن جرير في تفسيره: (١٥/ ٣٤٦).

(٣) ابن جرير (١٥/ ٣٤٦).



السادس: صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر، وذلك قدر زائد على مفرديهما؛ نحو: الغني، الحميد العفو القدير، الحميد المجيد، وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن، فإن الغنى صفة كمال والحمد كذلك، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر، فله ثناء من غناه، وثناء من حمده، وثناء من اجتماعهما، وكذلك العفو القدير، والحميد المجيد، والعزيز الحكيم، فتأمله فإنه من أشرف المعارف.

وأما صفات السلب المحض فلا تدخل في أوصافه تعالى إلا أن تكون متضمنة لثبوت؛ كالأحد المتضمن لانفراده بالربوبية والإلهية. والسلام المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله، وكذلك الإخبار عنه بالسلوب إنما هو لتضمنها ثبوتا كقوله تعالى: «لا تأخذه سنة ولا نوم»[(١)] فإنه متضمن لكمال حياته وقيوميته، وكذلك قوله تعالى: «وما مسنا من لغوب»[(٢)] متضمن لكمال قدرته، وكذلك قوله: «ولا يعزب عن ربك من مثقال ذرة»[(٣)] متضمن لكمال علمه، وكذلك قوله: «لم يلد ولم يولد» متضمن لكمال صمديته وغناه، وكذلك قوله: «ولم يكن له كفوا أحد»[(٤)] متضمن لتفرده بكماله وأنه لا نظير له، وكذلك قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار»[(٥)] متضمن لعظمته وأنه جل عن أن يدرك بحيث يحاط به، وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب، ويجب أن يعلم هنا أمور.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

(٢) سورة «ق»: الآية: ٣٨.

(٣) سورة يونس: الآية ٦١.

(٤) سورة الإخلاص: الآية ٣.

(٥) سورة الأنعام: الآية ١٠٣.



أحدها أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا.

الثاني أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد والفاعل والصانع فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا.

الثالث: انه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل الفاتن الماكر، تعالى الله عن قوله، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعال مخصوصة معينة فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة، والله أعلم.

الرابع أن أسماءه الحسنى هي أعلام وأوصاف والوصف بها لا ينافي العلمية بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي علميتهم لأن أوصافهم مشتركة فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى.

الخامس أن الاسم من أسمائه له دلالات:

دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم (بدائع الفوائد ١/١٥٩-١٦٢).

قلت: وقد ذكر الإمام ابن القيم هذا الوجه واضحا في كتابه مدارج السالكين، قال رحمه الله:



الأصل الثاني من الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة. فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم. فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة على الصفة، ويدل على الصفة الأخرى باللزوم، فإن اسم السميع يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها وعلى السمع وحده بالتضمن، ويدل على اسم الحي وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته. ولكن يتفاوت الناس في معرفة اللزوم وعدمه. ومن هاهنا يقع اختلافهم في كثير من الأسماء والصفات والأحكام. فإن من علم أن الفعل الاختياري لازم للحياة وأن السمع والبصر لازم للحياة الكاملة وأن سائر الكمال من لوازم الحياة الكاملة أثبتوا من أسماء الرب وصفاته وأفعاله ما ينكره من لم يعرف لزوم ذلك ولا عرف حقيقة الحياة ولوازمها وكذلك سائر صفاته.

فإن اسم العظيم له لوازم ينكرها من لم يعرف عظمة الله ولوازمها.

وكذلك اسم العلي واسم الحكيم وسائر أسمائه فإن من لوازم اسم العلي العلو المطلق بكل اعتبار. فله العلو المطلق من جميع الوجوه، علو القدر وعلو القهر وعلو الذات، فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه العلي.

وكذلك اسم الظاهر من لوازمه أن لا يكون فوقه شيء كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»[1] بل هو سبحانه فوق كل شيء، فمن جحد فوقيته سبحانه فقد

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٨١، ٤٠٤، ٥٣٦)، مسلم (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣)، أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥١)، الترمذي (٥/٤٤٠/٣٤٠٠) ابن ماجه (٢/١٢٧٤-١٢٧٥/٣٨٧٣).



جحد لوازم اسمه الظاهر، ولا يصح أن يكون الظاهر هو من له فوقية القدر فقط كما يقال الذهب فوق الفضة، والجوهر فوق الزجاج لأن هذه الفوقية تتعلق بالظهور، بل قد يكون المفوق يظهر من الفائق فيها، ولا يصح أن يكون ظهور القهر والغلبة فقط، وإن كان سبحانه ظاهرا بالقهر والغلبة لمقابلة الاسم بالباطن وهو الذي ليس دونه شيء كما قابل الأول الذي ليس قبله شيء بالآخر الذي ليس بعده شيء.

وكذلك اسمه الحكيم من لوازمه ثبوت الغايات المحمودة المقصودة له بأفعاله ووضعه الأشياء في موضعها وإيقاعها على أحسن الوجوه، فإنكار ذلك إنكار لهذا الاسم ولوازمه وكذلك سائر أسمائه الحسنى.

قال ابن القيم رحمه الله في مفتاح دار السعادة: «فصل: ومنها أنه سبحانه له الأسماء الحسنى ولكل إسم من أسمائه أثر من الآثار في الخلق والأمر لابد من ترتبه عليه كترتب المرزوق والرزق على الرازق وترتب المرحوم وأسباب الرحمة على الراحم وترتب المرئيات والمسموعات على السميع والبصير ونظائر ذلك في جميع الأسماء فلو لم يكن في عباده من يخطئ ويذنب ليتوب عليه ويغفر له ويعفو عنه لم يظهر أثر أسمائه الغفور والعفو والحليم والتواب وما جرى مجراها وظهور أثر هذه الأسماء ومتعلقاتها في الخليقة كظهور آثار سائر الأسماء الحسنى ومتعلقاتها فكما أن اسمه الخالق يقتضي مخلوقا والبارئ يقتضي مبروأ والمصور يقتضي مصورا ولابد فأسماؤه الغفار والتواب تقتضي مغفورا له ما يغفره له وكذلك من يتوب عليه وأمورا يتوب عليه من أجلها ومن يحكم عنه ويعفو عنه وما يكون متعلق الحلم والعفو فإن هذه الأمور متعلقة بالغير ومعانيها مستلزمة لمتعلقاتها. وهذا باب أوسع من أن يدرك واللبيب يكتفي منه باليسير وغليظ



الحجاب في واد ونحن في واد:

وان كان أثل الواد يجمع بيننا   فغير خفي شيجه من خزامه

فتأمل ظهور هذين الإسمين اسم الرزاق واسم الغفار في الخليقة ترى وما يعجب العقول وتأمل آثارهما حق التأمل في أعظم مجامع الخليقة وانظر كيف وسعهم رزقه ومغفرته ولولا ذلك لما كان له من قيام أصلا فلكل منهم نصيب من الرزق والمغفرة فإما متصلا بنشأته الثانية وإما مختصا بهذه النشأة. (مفتاح دار السعادة: ١/٢٨٧-٢٨٨)

وقال في موضع آخر من المصدر نفسه: «والأسماء الحسنى والصفات العلا مقتضية لآثارها من العبودية والأمر اقتضاءها لآثارها من الخلق والتكوين فلكل صفة عبودية خاصة هي من موجباتها ومقتضياتها أغنى من موجبات العلم بها والتحقق بمعرفتها وهذا مطرد في جميع أنواع العبودية التي على القلب والجوارح فعلم العبد بتفرد الرب تعالى بالضر والنفع والعطاء والمنع والخلق والرزق والإحياء والإماتة يثمر له عبودية التوكل عليه باطنا ولوازم التوكل وثمراته ظاهرا وعلمه بسمعه تعالى وبصره وعلمه وأنه لا يخفى عليه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وأنه يعلم السر وأخفى ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور يثمر له حفظ لسانه وجوارحه وخطرات قلبه عن كل مالا يرضى الله وأن يجعل تعلق هذه الأعضاء بما يحبه الله ويرضاه فيثمر له ذلك الحياء باطنا ويثمر له الحياء اجتناب المحرمات والقبائح ومعرفته بغناه وجوده وكرمه وبره وإحسانه ورحمته توجب له سعة الرجاء وتثمر له ذلك من أنواع العبودية الظاهرة والباطنة بحسب معرفته وعلمه وكذلك معرفته بجلال الله وعظمته وعزه وتثمر له



الخضوع والاستكانة والمحبة وتثمر له تلك الأحوال الباطنة أنواعا من العبودية الظاهرة هي موجباتها وكذلك علمه بكماله وجماله وصفاته العلى يوجب له محبة خاصة بمنزلة أنواع العبودية فرجعت العبودية كلها إلى مقتضى الأسماء والصفات وارتبطت بها ارتباط الخلق بها فخلقه سبحانه وأمره هو موجب أسمائه وصفاته في العالم وآثارها ومقتضاها لأنه لا يتزين من عباده بطاعتهم ولا تشينه معصيتهم وتأمل قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي يرويه عن ربه تبارك وتعالى «يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني ذكر هذا عقب قوله يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعا فاستغفروني أغفر لكم»(١) فتضمن ذلك أن ما يفعله تعالى بهم في غفران زلاتهم وإجابة دعواتهم وتفريج كرباتهم ليس لجلب منفعة منهم ولا لدفع مضرة يتوقعها منهم كما هو عادة المخلوق الذي ينفع غيره ليكافئه بنفع مثله أو ليدفع عنه ضررا فالرب تعالى لم يحسن إلى عباده ليكافئوه ولا ليدفعوا عنه ضررا فقال لن تبلغوا نفعي فتنفعوني ولن تبلغوا ضري فتضروني أني لست إذا هديت مستهديكم وأطعمت مستطعمكم وكسوت مستكسيكم وأرويت مستسقيكم وكفيت مستكفيكم وغفرت لمستغفركم بالذي أطلب منكم أن تنفعوني أو تدفعوا عني ضررا فإنكم لن تبلغوا ذلك وأنا الغني الحميد كيف والخلق عاجزون عما يقدرون عليه من الأفعال إلا بأقداره وتيسيره وخلقه فكيف بما لا يقدرون عليه فكيف يبلغون نفع الغني الصمد الذي

---

(١) أخرجه من حديث أبي ذر رضي الله عنه: أحمد (٥/١٥٤، ١٦٠، ١٧٧)، مسلم (٤/١٩٩٤/٢٥٧٧)، الترمذي (٤/٥٦٦-٥٦٧/٢٤٩٥)، ابن ماجه (٢/١٤٢٢/٤٢٥٧).



يمتنع في حقه أن يستجلب من غيره نفعا أو يستدفع منه ضررا بل ذلك مستحيل في حقه. ثم ذكر بعد هذا قوله: «يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا ولو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا»(١) فبين سبحانه أن ما أمرهم به من الطاعات وما نهاهم عنه من السيئات لا يتضمن استجلاب نفعهم ولا استدفاع ضررهم كأمر السيد عبده والوالد ولده والإمام رعيته بما ينفع الآمر والمأمور ونهيهم عما يضر الناهي والمنهي فبين تعالى أنه المنزه عن لحوق نفعهم وضرهم به في إحسانه إليهم بما يفعله بهم وبما يأمرهم به ولهذا لما ذكر الأصلين بعد هذا وأن تقواهم وفجورهم الذي هو طاعتهم ومعصيتهم لا يزيد في ملكه شيئا ولا ينقصه وأن نسبة ما يسألونه كلهم إياه فيعطيهم إلى ما عنده كلا نسبة فتضمن ذلك أنه لم يأمرهم ولم يحسن إليهم بإجابة الدعوات وغفران الزلات وتفريج الكربات لاستجلاب منفعة ولا لاستدفاع مضرة وأنهم لو أطاعوه كلهم لم يزيدوا في ملكه شيئا ولو عصوه كلهم لم ينقصوا من ملكه شيئا وأنه الغني الحميد ومن كان هكذا فإنه لا يتزين بطاعة عباده ولا تشينه معاصيهم ولكن له من الحكم البوالغ في تكليف عباده وأمرهم ونهيهم ما يقتضيه ملكه التام وحمده وحكمته ولو لم يكن في ذلك إلا أنه يستوجب من عباده شكر نعمه التي لا تحصى بحسب قواهم وطاقتهم لا بحسب ما ينبغي له فإنه أعظم وأجل من أن يقدر خلقه عليه ولكنه سبحانه يرضى من عباده بما تسمح به طبائعهم وقواهم فلا شيء أحسن في العقول

---

(١) انظر الذي قبله.



والفطر من شكر المنعم ولا أنفع للعبد منه فهذان مسلكان آخران في حسن التكليف والأمر والنهي .. أحدهما يتعلق بذاته وصفاته وأنه أهل لذلك وان جماله تعالى وكماله وأسماءه وصفاته تقتضي من عباده غاية الحب والذل والطاعة له.. والثاني متعلق بإحسانه وإنعامه ولاسيما مع غناه عن عباده وأنه إنما يحسن إليهم رحمة منه وجودا وكرما لا لمعاوضة ولا لاستجلاب منفعة ولا لدفع مضرة وأي المسلكين سلكه العبد أوقفه على محبته وبذل الجهد في مرضاته فأين هذان المسلكان من ذينك المسلكين وإنما أتى القوم من إنكارهم المحبة وذلك الذي حرمهم من العلم والإيمان ما حرمهم وأوجب لهم سلوك تلك الطرق المسدودة والله الفتاح العليم. [مفتاح دار السعادة ٢/٩٠-٩٢).



ثم قال ابن القيم رحمه الله:

فصل

إذا تقرر هذان الأصلان فاسم الله دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث، فإنه دال على إلهيته المتضمنة لثبوت صفات الإلهية له مع نفي أضدادها عنه.

وصفات الإلهية هي صفات الكمال المنزهة عن التشبيه والمثال وعن العيوب والنقائص ولهذا يضيف الله تعالى سائر الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم العظيم كقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» ويقال الرحمن والرحيم والقدوس والسلام والعزيز والحكيم من أسماء الله، ولا يقال الله من أسماء الرحمن ولا من أسماء العزيز ونحو ذلك.

فعلم أن اسمه الله مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى دال عليها بالإجمال، والأسماء الحسنى تفصيل وتبيين لصفات الإلهية التي اشتق منها اسم الله، واسم الله دال على كونه مألوها معبودا تؤلهه الخلائق محبة وتعظيما وخضوعا وفزعا إليه في الحوائج والنوائب. وذلك مستلزم لكمال ربوبيته ورحمته المتضمنين لكمال الملك والحمد. وإلهيته وربوبيته ورحمانيته وملكه، مستلزم لجميع صفات كماله. يستحيل ثبوت ذلك لمن ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا قادر ولا متكلم ولا فعال لما يريد ولا حكيم في أفعاله. وصفة الجلال والجمال أخص باسم الله.

وصفات الفعل والقدرة والتفرد بالضر والنفع والعطاء والمنع ونفوذ المشيئة وكمال القوة وتدبير أمر الخليقة أخص باسم الرب.



وصفات الإحسان والجود والبر والحنان والمنة والرأفة واللطف أخص باسم الرحمن وكرر إيذانا بثبوت الوصف وحصول أثره وتعلقه بمتعلقاته. فالرحمن الذي الرحمة وصفه. والرحيم: الراحم لعباده، ولهذا يقول تعالى «وكان بالمؤمنين رحيما»[١] «إنه بهم رؤوف رحيم»[٢] ولم يجيء رحمن بعباده، ولا رحمن بالمؤمنين مع ما في اسم الرحمن الذي هو على وزن فعلان من سعة هذا الوصف وثبوت معناه الموصوف به. ألا ترى أنهم يقولون غضبان للممتليء غضبا، وندمان وحيران وسكران ولهفان لمن مليء بذلك، فبناء فعلان للسعة والشمول. ولهذا يقرن استواءه على العرش بهذا الاسم كثيرا كقوله تعالى «الرحمن على العرش استوى»[٣] «ثم استوى على العرش الرحمن»[٤] فاستوى على عرشه باسم الرحمن لأن العرش محيط بالمخلوقات قد وسعها. والرحمة محيطة بالخلق واسعة لهم كما قال تعالى «ورحمتي وسعت كل شيء»[٥] فاستوى على أوسع المخلوقات بأوسع الصفات، فلذلك وسعت رحمته كل شيء. وفي الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم «لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضوع على العرش إن رحمتي تغلب غضبي» وفي لفظ «فهو عنده على العرش»[٦].

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٣.

(٢) سورة التوبة: الآية ١١٨.

(٣) سورة طه: الآية ٤.

(٤) سورة الفرقان: الآية: ٥٩.

(٥) سورة الأعراف: الآية : ١٥٦.

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣١٣،٣٨١)، البخاري (١٣/٤٧٣/٧٤٠٤)، مسلم (٤/٢١٠٧/٢٧٥١)، الترمذي (٥/٥١٣/٣٥٤٣)، النسائي في الكبرى (٤/٤١٧/٧٧٥٠).



فتأمل اختصاص هذا الكتاب بذكر الرحمة ووضعه عنده على العرش وطابق بين ذلك وبين قوله «الرحمن على العرش استوى» وقوله «ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا» ينفتح لك باب عظيم من معرفة الرب تبارك و تعالى إن لم يغلقه عنك التعطيل والتجهم.

وصفات العدل والقبض والبسط والخفض والرفع والعطاء والمنع والإعزاز والإذلال والقهر والحكم ونحوها أخص باسم الملك وخصه بيوم الدين وهو الجزاء بالعدل لتفرده بالحكم فيه وحده ولأنه اليوم الحق وما قبله كساعة. ولأنه الغاية وأيام الدنيا مراحل له.

ثم قال ابن القيم رحمه الله:

فصل

وتأمل ارتباط الخلق والأمر بهذه الأسماء الثلاثة، وهي الله والرب والرحمن، كيف نشأ عنها الخلق والأمر والثواب والعقاب؟ وكيف جمعت الخلق وفرقتهم؟ فلها الجمع ولها الفرق.

فاسم الرب له الجمع الجامع لجميع المخلوقات. فهو رب كل شيء وخالقه، والقادر عليه، لا يخرج شيء عن ربوبيته، وكل من في السماوات والأرض عبد له في قبضته وتحت قهره، فاجتمعوا بصفة الربوبية وافترقوا بصفة الإلهية، فألهه وحده السعداء وأقروا له طوعا بأنه الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا تنبغي العبادة والتوكل والرجاء والخوف والحب والإنابة والإخبات والخشية والتذلل والخضوع إلا له.

وهنا افترق الناس وصاروا فريقين، فريقا مشركين في السعير، وفريقا موحدين في الجنة.



فالإلهية هي التي فرقتهم، كما أن الربوبية هي التي جمعتهم.

فالدين والشرع والأمر والنهي مظهره وقيامه من صفة الإلهية. والخلق والإيجاد والتدبير والفعل: من صفة الربوبية. والجزاء بالثواب والعقاب والجنة والنار: من صفة الملك. وهو «ملك يوم الدين» فأمرهم بإلهيته وأعانهم ووفقهم وهداهم وأضلهم بربوبيته. وأثابهم وعاقبهم بملكه وعدله. وكل واحدة من هذه الأمور لا تنفك عن الأخرى.

وأما الرحمة: فهي التعلق والسبب الذي بين الله وبين عباده. فالتأليه منهم له، والربوبية منه لهم، والرحمة سبب واصل بينه وبين عباده، بها أرسل إليهم رسله وأنزل عليهم كتبه، وبها هداهم وبها أسكنهم دار ثوابه وبها رزقهم وعافاهم وأنعم عليهم، فبينهم وبينه سبب العبودية وبينه وبينهم سبب الرحمة.

واقتران ربوبيته برحمته كاقتران استوائه على عرشه برحمته، فالرحمن على العرش استوى مطابق لقوله «رب العالمين الرحمن الرحيم» فإن شمول الربوبية وسعتها بحيث لا يخرج شيء عنها أقصى شمول الرحمة وسعتها. فوسع كل شيء برحمته وربوبيته مع أن في كونه ربا للعالمين ما يدل على علوه على خلقه وكونه فوق كل شيء. (مدارج السالكين:١/٣٢-٣٥).

ولنرجع إلى القواعد من كتاب بدائع الفوائد:

السادس أن أسماءه الحسنى لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات واعتبار من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة وبالاعتبار الثاني متباينة.

السابع أن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه في باب الإخبار لا يجب أن يكون توقيفيا كالقديم والشيء

والموجود والقائم بنفسه. فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه: هل هي توقيفية أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع.

الثامن أن الاسم إذا أطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلا ومصدرا نحو السميع البصير القدير يطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة، ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو «قد سمع الله» «وقدرنا فنعم القادرون»[1]، هذا إن كان الفعل متعديا، فإن كان لازما لم يخبر عنه به نحو: الحي، بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل، فلا يقال: حي.

التاسع أن أفعال الرب تبارك وتعالى صادرة عن أسمائه وصفاته، وأسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم، فالرب تبارك وتعالى فعاله عن كماله. والمخلوق كماله عن فعاله، فاشتقت له الأسماء بعد أن كمل بالفعل. فالرب لم يزل كاملا فحصلت أفعاله عن كماله لأنه كامل بذاته وصفاته فأفعاله صادرة عن كماله كمل ففعل، والمخلوق فعل فكمل الكمال اللائق به.

العاشر إحصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم، فإن المعلومات سواه إما أن تكون خلقا له تعالى أو أمرا إما علم بما كونه، أو علم بما شرعه، ومصدر الخلق والأمر عن أسمائه الحسنى، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضى بمقتضيه، فالأمر كله مصدره عن أسمائه الحسنى وهذا كله حسن لا يخرج عن مصالح العباد والرأفة والرحمة بهم والإحسان إليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه، فأمره كله مصلحة وحكمة ورحمة ولطف وإحسان إذ

---

(١) سورة المرسلات: الآية: ٢٣.



مصدره أسماؤه الحسنى وفعله كله لا يخرج عن العدل والحكمة والمصلحة، والرحمة إذ مصدره أسماؤه الحسنى فلا تفاوت في خلقه ولا عبث ولم يخلق خلقه باطلا ولا سدى ولا عبثا، وكما أن كل موجود سواه فبإيجاده فوجود من سواه تابع لوجوده تبع المفعول المخلوق لخالقه، فكذلك العلم به أصل للعلم بكل ما سواه، فالعلم بأسمائه وإحصاؤها أصل لسائر العلوم، فمن أحصى أسماءه كما ينبغي للمخلوق أحصى جميع العلوم، إذ إحصاء أسمائه أصل لإحصاء كل معلوم لأن المعلومات هي من مقتضاها ومرتبطة بها. وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى؛ ولهذا لا تجد فيها خللا ولا تفاوتا؛ لأن الخلل الواقع فيما يأمر به العبد أو يفعله، إما أن يكون لجهله به أو لعدم حكمته. وأما الرب تعالى فهو العليم الحكيم، فلا يلحق فعله ولا أمره خلل ولا تفاوت ولا تناقض.

الحادي عشر أن أسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلا، وقد تقدم أن من أسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل نحو الخالق والرازق والمحيي والمميت، وهذا يدل على أن أفعاله كلها خيرات محضة لا شر فيها، لأنه لو فعل الشر لاشتق له منه اسم ولم تكن أسماؤه كلها حسنى، وهذا باطل، فالشر ليس إليه، فكما لا يدخل في صفاته ولا يلحق ذاته فلا يدخل في أفعاله، فالشر ليس إليه، لا يضاف إليه فعلا ولا وصفا، وإنما يدخل في مفعولاته. وفرق بين الفعل والمفعول فالشر قائم بمفعوله المباين له، لا بفعله الذي هو فعله، فتأمل هذا فإنه خفي على كثير من المتكلمين وزلت فيه أقدام وضلت فيه أفهام، وهدى الله أهل الحق لما اختلفوا فيه بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



الثاني عشر في بيان مراتب إحصاء أسمائه التي من أحصاها دخل الجنة، وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح. المرتبة الأولى إحصاء ألفاظها وعددها. المرتبة الثانية فهم معانيها ومدلولها. المرتبة الثالثة دعاؤه بها كما قال الله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»[(١)] وهو مرتبتان. إحداهما دعاء ثناء وعبادة. والثاني: دعاء طلب ومسألة، فلا يثنى عليه إلا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى وكذلك لا يسأل إلا بها، فلا يقال: يا موجود أو يا شيء أو يا ذات اغفر لي وارحمني بل يسأل في كل مطلوب باسم يكون مقتضيا لذلك المطلوب فيكون السائل متوسلا إليه بذلك الاسم. ومن تأمل أدعية الرسل، ولا سيما خاتمهم وإمامهم صلوات الله وسلامه عليهم وجدها مطابقة لهذا، وهذه العبارة أولى من عبارة من قال: يتخلق بأسماء الله، فإنها ليست بعبارة سديدة وهي منتزعة من قول الفلاسفة الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة. وأحسن منها عبارة أبي الحكم بن برّجان وهي التعبد وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهي الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال. فمراتبها أربعة: أشدها إنكارا عبارة الفلاسفة وهي التشبه. وأحسن منها عبارة من قال التخلق. وأحسن منها عبارة من قال التعبد. وأحسن من الجميع الدعاء وهي لفظ القرآن.

الثالث عشر اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والملك ونحوها، فقالت طائفة من المتكلمين هي حقيقة في العبد مجاز في الرب وهذا قول غلاة الجهمية وهو أخبث الأقوال وأشدها فسادا. الثاني مقابله وهو أنها

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٨٠.



حقيقة في الرب مجاز في العبد، وهذا قول أبي العباس الناشي. الثالث: أنها حقيقة فيهما وهذا قول أهل السنة وهو الصواب. واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما. وللرب تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به. وليس هذا موضع التعرض لمأخذ هذه الأقوال وإبطال باطلها وتصحيح صحيحها، فإن الغرض الإشارة إلى أمور ينبغي معرفتها في هذا الباب، ولو كان المقصود بسطها لاستدعت سفرين أو أكثر.

الرابع عشر أن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات:

اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد. الاعتبار الثاني اعتباره مضافا إلى الرب مختصا به. الثالث اعتباره مضافا إلى العبد مقيدا به. فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتا للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات والعليم والقدير وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها. فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل يثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه ولا يشابههم، فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله. ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه بل كما يليق بجلاله وعظمته فقد بريء من فرث التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة. وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك. وكذلك ما



يلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينفع به ودفع ما يتضرر به. وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما هو عال عليه وكونه محمولا به مفتقرا إليه محاطا به. كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى. وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذي يلزم القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم، وقدرته، وإرادته وسائر صفاته. فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق. فإذا أحطت بهذه القاعدة خبرا وعقلتها كما ينبغي خلصت من الآفاتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين: آفة التعطيل وآفة التشبيه، فإنك إذا وفيت هذا المقام حقه من التصور أثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقة فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم فخلصت من التشبيه، فتدبر هذا الموضع واجعله آخيّتك التي ترجع إليها في هذا الباب والله الموفق للصواب.

الخامس عشر أن الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة، أمران لفظيان وأمران معنويان، فاللفظيان: ثبوتي وسلبي، فالثبوتي: أن يشتق للموصوف منها اسم. والسلبي أن يمتنع الاشتقاق لغيره والمعنويان ثبوتي وسلبي فالثبوتي أن يعود حكمها إلى الموصوف ويخبر بها عنه. والسلبي أن لا يعود حكمها إلى غيره، ولا يكون خبرا عنه وهي قاعدة عظيمة في معرفة الأسماء والصفات، فلنذكر من ذلك مثالا واحدا وهو صفة الكلام. فإنه إذا قامت بمحل كان هو المتكلم دون من لم تقم به، وأخبر عنه بها وعاد حكمها إليه دون غيره، فيقال: قال، وأمر، ونهى، ونادى، وناجى، وأخبر، وخاطب، وتكلم، وكلم، ونحو ذلك، وامتنعت هذه الأحكام لغيره فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به وسلبها عن غيره على عدم قيامها به، وهذا هو أصل السنة



الذي ردوا به على المعتزلة والجهمية وهو من أصح الأصول طردا وعكسا.

السادس عشر أن الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تحد بعدد فإن لله تعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل، كما في الحديث الصحيح «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»(١) فجعل أسماءه ثلاثة أقسام: قسم سمى به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكته أو غيرهم ولم ينزل به كتابه. وقسم أنزل به كتابه فتعرف به إلى عباده. وقسم استأثر به في علم غيبه فلم يطلع عليه أحدا من خلقه؛ ولهذا قال: «استأثرت به» أي انفردت بعلمه، وليس المراد انفراده بالتسمي به؛ لأن هذا الانفراد ثابت في الأسماء التي أنزل بها كتابه. ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة «فيفتح علي من محامده بما لا أحسنه الآن»(٢) وتلك المحامد هي بأسمائه وصفاته.

---

(١) أخرجه: أحمد (٣٩١/١)، أبو يعلى (١٩٨/٩-٥٢٩٧/١٩٩)، ابن حبان (٩٧٢/٢٥٣/٣). الطبراني في الكبير (١٦٩/١٠-١٠٣٥٢/١٧٠)، البزار (كشف الأستار ٣١٢٢/٣١/٤)،
الحاكم (٥٠٩/١-٥١٠) كلهم من طريق أبي سلمة الجهني عن القاسم بن عبد الرحمان عن أبيه عن عبد الله بن مسعود. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمان بن عبد الله عن أبيه فإنه مختلف في سماعه عن أبيه. وتعقبه الذهبي بقوله: «و أبو سلمة لا يدرى من هو ولا رواية له في الكتب الستة». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٣٦/١٠): « ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني و قد وثقه ابن حبان».
والحديث ذكره الشيخ الألباني في الصحيحة رقم ١٩٩ وبين أن أبا سلمة الجهني هو موسى بن عبد الله الجهني وهو من رجال مسلم.

(٢) أخرجه من حديث أنس بن مالك: البخاري (٥٧٨/١٣-٧٥٠٩/٥٧٩)، مسلم(١٨٠/١-١٩٣)=



ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1]. وأما قوله صلى الله عليه وسلم «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة»[2] فالكلام جملة واحدة. وقوله «من أحصاها دخل الجنة» صفة لا خبر مستقل. والمعنى له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة. وهذا لا ينفي أن يكون له أسماء غيرها. وهذا كما تقول: لفلان مائة مملوك قد أعدهم للجهاد فلا ينفي هذا أن يكون له مماليك سواهم معدين لغير الجهاد، وهذا لا خلاف بين العلماء فيه.

السابع عشر إن أسماءه تعالى منها ما يطلق عليه مفردا ومقترنا بغيره وهو غالب الأسماء، كالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم وهذا يسوغ أن يدعى به مفردا ومقترنا بغيره فتقول: يا عزيز يا حليم؛ يا غفور يا رحيم؛ وأن يفرد كل اسم، وكذلك في الثناء عليه والخبر عنه به يسوغ لك الإفراد والجمع. ومنها ما لا يطلق عليه بمفرده بل مقرونا بمقابله كالمانع والضار والمنتقم، فلا يجوز أن يفرد هذا عن مقابله فإنه مقرون بالمعطي والنافع والعفو فهو المعطي المانع الضار النافع المنتقم العفو، المعز المذل لأن الكمال في اقتران كل اسم من هذه بما يقابله لأنه يراد به أنه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم عطاء

= ومن حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٣٥-٤٣٦)، البخاري (٨/٤٠٥-٥٠٥/٤٧١٢)، مسلم (١/١٨٤/١٩٤)، الترمذي (٤/٥٣٧-٥٣٩/٢٤٣٤).

(١) أخرجه من حديث عائشة رضي الله عنها: أحمد (٦/٥٨، ٢٠١)، مسلم (١/٣٥٢/٤٨٦)، أبو داود (١/٥٤٧/٨٧٩)، الترمذي (٥/٤٨٩/٣٤٩٣)، النسائي (٢/٥٧١-٥٧٢/١١٢٩)، ابن ماجه (٢/١٢٦٢-١٢٦٣/٣٨٤١).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٦٧-٣١٤- ٤٢٧- ٤٩٩ - ٥٠٣- ٥١٦)، البخاري (٥/٤٤٤-٤٤٥/٢٧٣٦)، مسلم (٤/٢٠٦٢/٢٦٧٧)، الترمذي (٥/٤٩٦-٤٩٧/٣٥٠٦-٣٥٠٧)، ابن ماجه (٢/١٢٦٩/٣٨٦٠).



ومنعا ونفعا وضرا وعفوا وانتقاما. وأما أن يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والإضرار فلا يسوغ. فهذه الأسماء المزدوجة تجري الأسماء منها مجرى الاسم الواحد الذي يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض فهي وإن تعددت جارية مجرى الاسم الواحد ولذلك لم تجيء مفردة ولم تطلق عليه إلا مقترنة فاعلمه، فلو قلت: يا مذل يا ضار يا مانع وأخبرت بذلك لم تكن مثنيا عليه ولا حامدا له حتى تذكر مقابلها.

الثامن عشر أن الصفات ثلاثة أنواع. صفات كمال وصفات نقص وصفات لا تقتضي كمالا ولا نقصا وإن كانت القسمة التقديرية تقتضي قسما رابعا وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين، والرب تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة وموصوف بالقسم الأول وصفاته كلها صفات كمال محض فهو موصوف من الصفات بأكملها وله من الكمال أكمله. وهكذا أسماؤه الدالة على صفاته هي أحسن الأسماء وأكملها فليس في الأسماء أحسن منها ولا يقوم غيرها مقامها ولا يؤدي معناها وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيرا بمرادف محض بل هو على سبيل التقريب والتفهيم. وإذا عرفت هذا فله سبحانه من كل صفة كمال أحسن اسم وأكمله وأتمه معنى وأبعده وأنزهه عن شائبة عيب أو نقص فله من صفة الإدراكات العليم الخبير دون العاقل الفقيه والسميع البصير دون السامع والباصر والناظر. ومن صفات الإحسان البر الرحيم الودود دون الرفيق والشفوق ونحوهما. وكذلك العلي العظيم دون الرفيع الشريف. وكذلك الكريم دون السخي والخالق البارئ المصور دون الفاعل الصانع المشكل، و الغفور العفو دون الصفوح الساتر. وكذلك سائر أسمائه تعالى يجري على نفسه منها أكملها وأحسنها وما لا يقوم غيره مقامه فتأمل ذلك فأسماؤه أحسن الأسماء



كما أن صفاته أكمل الصفات فلا تعدل عما سمى به نفسه إلى غيره كما لا تتجاوز ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله إلى ما وصفه به المبطلون والمعطلون.

التاسع عشر إن من أسمائه الحسنى ما يكون دالا على عدة صفات ويكون ذلك الاسم متناولا لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه كاسمه العظيم والمجيد والصمد كما قال ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره: «الصمد السيد الذي قد كمل في سؤدده والشريف الذي كمل في شرفه والعظيم الذي قد كمل في عظمته والحليم الذي قد كمل في حلمه والعليم الذي قد كمل في علمه والحكيم الذي قد كمل في حكمته وهو الذي قد كمل في أنواع شرفه وسؤدده وهو الله سبحانه. هذه صفته لا تنبغي إلا له ليس له كفوا أحد وليس كمثله شيء سبحان الله الواحد القهار»[1]، هذا لفظه. وهذا مما خفي على كثير ممن تعاطى الكلام في تفسير الأسماء الحسنى ففسر الاسم بدون معناه ونقصه من حيث لا يعلم، فمن لم يحط بهذا علما بخس الاسم الأعظم حقه وهضمه معناه فتدبره.

العشرون وهي الجامعة لما تقدم من الوجوه وهو معرفة الإلحاد في أسمائه حتى لا يقع فيه. قال تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون»[2] والإلحاد في أسمائه هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق

---

(١) أخرجه: ابن جرير (٣٠/٣٤٦)، أبو الشيخ في العظمة (١/٣٨٣-٣٨٤/٩٦)، البيهقي في الأسماء والصفات (١/١٥٦/٩٨)، من طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس. وزاد السيوطي نسبته في الدر (٦/٧١٣) لابن المنذر و ابن أبي حاتم.

(٢) سورة الأعراف: الآية: ١٨٠.



الثابت لها وهو مأخوذ من الميل كما يدل عليه مادته «ل ح د». فمنه: اللحد وهو الشق في جانب القبر الذي قد مال عن الوسط، ومنه: الملحد في الدين المائل عن الحق إلى الباطل، قال ابن السكيت: «الملحد المائل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه»، ومنه الملتحد وهو مفتعل من ذلك، وقوله تعالى «ولن تجد من دونه ملتحدا»[1] أي من تعدل إليه وتهرب إليه وتلتجيء إليه وتبتهل إليه فتميل إليه عن غيره، تقول العرب التحد فلان إلى فلان إذا عدل إليه، إذا عرفت هذا فالإلحاد في أسمائه أنواع: أحدها: أن يسمى الأصنام بها، كتسميتهم اللات من الإلهية والعزى من العزيز، وتسميتهم الصنم إلها، وهذا إلحاد حقيقة فإنهم عدلوا بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة. الثاني تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبا وتسمية الفلاسفة له موجبا بذاته أو علة فاعلة بالطبع، ونحو ذلك. وثالثها وصفه بما يتعالى عنه ويتقدس من النقائص كقول أخبث اليهود: أنه فقير، وقولهم: إنه استراح بعد أن خلق خلقه، وقولهم «يد الله مغلولة» وأمثال ذلك مما هو إلحاد في أسمائه وصفاته. ورابعها تعطيل الأسماء عن معانيها وجحد حقائقها، كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم: أنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معاني فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحي والرحيم والمتكلم والمريد، ويقولون لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به وهذا من أعظم الإلحاد فيها عقلا وشرعا ولغة وفطرة وهو يقابل إلحاد المشركين، فإن أولئك أعطوا أسماءه. وصفاته لآلهتهم وهؤلاء سلبوه صفات كماله وجحدوها وعطلوها فكلاهما ملحد في

---

(١) سورة الجن: الآية ٢٢.

أسمائه ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون في هذا الإلحاد فمنهم الغالي والمتوسط والمنكوب، وكل من جحد شيئا مما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله فقد ألحد في ذلك فليستقل أو ليستكثر.

وخامسها تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالى الله عما يقول المشبهون علوا كبيرا. فهذا الإلحاد في مقابله إلحاد المعطلة فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه فجمعهم الإلحاد وتفرقت بهم طرقه. وبرأ الله أتباع رسوله وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه ووصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظا ولا معنى بل أثبتوا له الأسماء والصفات ونفوا عنه مشابهة المخلوقات فكان إثباتهم بريئا من التشبيه وتنزيههم خليا من التعطيل لا كمن شبه حتى كأنه يعبد صنما أو عطل حتى كأنه لا يعبد إلا عدما. وأهل السنة وسط في النحل كما أن أهل الإسلام وسط في الملل. توقد مصابيح معارفهم (من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء)[1].

فنسأل الله تعالى أن يهدينا لنوره، ويسهل لنا السبيل إلى الوصول إلى مرضاته، ومتابعة رسوله إنه قريب مجيب. فهذه عشرون فائدة مضافة إلى القاعدة التي بدأنا بها في أقسام ما يوصف به الرب تبارك وتعالى، فعليك بمعرفتها ومراعاتها ثم اشرح الأسماء الحسنى إن وجدت قلبا عاقلا ولسانا قائلا ومحلا قابلا، وإلا فالسكوت أولى بك

---

(١) سورة النور : الآية ٣٥.



فجناب الربوبية أجل وأعز مما يخطر بالبال أو يعبر عنه المقال «وفوق كل ذي علم عليم» حتى ينتهي العلم إلى من أحاط بكل شيء علما.
وعسى الله أن يعين بفضله على تعليق شرح الأسماء الحسنى مراعيا فيه أحكام هذه القواعد بريئا من الإلحاد في أسمائه وتعطيل صفاته فهو المان بفضله والله ذو الفضل العظيم.



القاعدة الحادية عشرة:
الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل.

فالسلف يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل.

فصفات الذات قديمة لا تتعلق بالمشيئة ولا ضد لها أما صفات الفعل فهي ما يتعلق بالمشيئة وكان لها ضد كالرضا والغضب والمحبة ... الخ.

قال الشيخ عبد الله بابطيل في تعليقه على لوامع الأنوار عند قول الناظم: صفاته كذاته قديمة:

قوله (صفاته كذاته قديمة) ظاهره أن الصفات كلها قديمة كما صرح به في الشرح، وهذا فيه تفصيل، فإن المعروف بين أهل السنة أن صفات الله تعالى قسمان:

صفات ذاتية كالحياة والعلم والقدرة والوجه واليدين ونحوها، فهذه قديمة بلا ريب، إذ أنها صفات لازمة لله تعالى.

وصفات فعلية وهي التي تتعلق بمشيئته وحكمته، فإن اقتضت حكمته فعلها فعلها، وإن اقتضت حكمته أن لا يفعلها لم تكن، وهذا مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة والكلام والنزول والاستواء وغير ذلك من صفات، فهذا يكون قديم النوع أو الجنس وإن كانت آحاده توجد شيئا وحينا وآخر.

ومن المعلوم أنه يوجد بين صفات الحياة والقدرة مثلا وبين صفات الاستواء، فإن الأول لا شك أن الله موصوف به أزلا وأبدا جل وعلا.

وأما الاستواء فلم يكن إلا بعد خلق العرش، وكذلك صفة نزوله إلى السماء الدنيا، وإن كانت الصفة الفعلية قديمة الجنس فلم يكن الله



تبارك وتعالى فعالا لما يريد، فتنبه للفرق بينهما. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ١/١١٢).

وقال الشيخ خليل الهراس في شرح العقيدة الواسطية تحت عنوان (مباحث عامة):

الأصل الثاني: دلت هذه النصوص القرآنية على أن صفات الباري قسمان:

صفات ذاتية لا تنفك عنها الذات، بل هي لازمة لها أزلا وأبدا ولا تتعلق بها مشيئته وقدرته، وذلك كصفات الحياة والعلم والقدرة والقوة والعزة والملك والعظمة والكبرياء والمجد والجلال ... الخ.

ثانيا: صفات فعلية تتعلق بها مشيئته وقدرته كل وقت وآن وتحدث بمشيئته وقدرته آحاد تلك الصفات وإن كان هو لم يزل موصوفا بها بمعنى أن نوعها قديم وأفرادها حادثة، فهو سبحانه لم يزل فعالا لما يريد، ولم يزل ولا يزال يقول ويتكلم ويخلق ويدبر الأمور وأفعاله تقع شيئا فشيئا تبعا لحكمته وإرادته، فعلى المؤمن الإيمان بما نسبه الله لنفسه من الأفعال المتعلقة بذاته كالاستواء على العرش والمجيء والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والرضا والغضب والكراهية والمحبة المتعلقة بخلقه كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وأنواع التدبير المختلفة. ا.هـ.(شرح العقيدة الواسطية: ص:١٠٥).

وجاء في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية في الصفات الاختيارية قال رحمه الله: وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورضاه ورحمته وغضبه وسخطه، ومثل خلقه وإحسانه وعدله، ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة.



فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها.

والكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون تقوم صفات بغير مشيئته وقدرته، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته فلا يكون إلا مخلوقا منفصلا عنه.

وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون إنه متصف بذلك كما نطق به الكتاب والسنة، وهو قول كثير من أهل الكلام والفلسفة أو أكثرهم. كما ذكرنا أقوالهم بألفاظها في غير هذا الموضع.

ومثل هذا (الكلام) فإن السلف وأئمة السنة والحديث يقولون: يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه ليس بمخلوق، بل كلامه صفة له قائمة بذاته.

وممن ذكر أن ذلك قول أئمة السنة أبو عبد الله بن منده وأبو عبد الله ابن حامد وأبو بكر عبد العزيز وأبو إسماعيل الأنصاري وغيرهم. وكذلك ذكر أبو عمر بن عبد البر نظير هذا في الاستواء وأئمة السنة كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل والبخاري وعثمان بن سعيد الدارمي ومن لا يحصى من الأئمة، وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني عن سعيد بن منصور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم، وسائر أهل السنة والحديث متفقون على أنه متكلم بمشيئته وأنه لم يزل متكلما إذا شاء وكيف شاء.

وقد سمى الله القرآن العزيز حديثا فقال «الله نزل أحسن الحديث»[(١)] وقال «ومن أصدق من الله حديثا»[(٢)] وقال «ما يأتيهم من

(١) سورة الزمر: الآية ٢٢. (٢) سورة النساء: الآية ٨٦.



ذكر من ربهم محدث»[(١)] وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إن الله يحدث من أمره ما يشاء»[(٢)].

وهذا مما احتج به البخاري في صحيحه وفي غير صحيحه واحتج به غير البخاري كنعيم بن حماد وحماد بن زيد.

ومن المشهور عن السلف أن القرآن العزيز كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود.

وأما الجهمية والمعتزلة فيقولون ليس له كلام قائم بذاته بل كلامه منفصل عنه مخلوق عنه، والمعتزلة يطلقون القول بأنه يتكلم بمشيئته ولكن مرادهم بذلك أنه يخلق كلاما منفصلا عنه.

والكلابية والسالمية يقولون إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته بل كلامه قائم بذاته بدون قدرته ومشيئته مثل حياته وهم يقولون الكلام صفة ذات لا صفة فعل يتعلق بمشيئته وقدرته، وأولئك يقولون هو صفة فعل لكن الفعل عندهم هو المفعول المخلوق بمشيئته وقدرته.

وأما السلف وأئمة السنة وكثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية وأصحاب أبي معاذ التومني وزهير اليامي وطوائف غير هؤلاء يقولون إنه صفة ذات وفعل هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته، وهذا هو المعقول من صفات الكلام لكل متكلم، فكل من وصف بالكلام كالملائكة والبشر والجن وغيرهم فكلامهم لا بد أن يقوم بأنفسهم وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم.

والكلام صفة كمال لا صفة نقص ومن تكلم بمشيئته أكمل ممن

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢.

(٢) أخرجه من حديث ابن مسعود: أحمد (١/٣٧٧، ٤٣٥ ، ٤٦٣)، أبو داود (١/٥٦٧-٥٦٨/٩٢٤)، النسائي (٣/٢٣/١٢١٩-١٢٢٠)، ابن حبان (٦/١٥/٢٢٤٣)، وعلقه البخاري بصيغة الجزم: (١٣/٦٠٧).



لا يتكلم بمشيئته، فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق؟!.

ولكن الجهمية والمعتزلة بنوا على أصلهم أن الرب لا يقوم به صفة لأن ذلك بزعمهم يستلزم التجسيم والتشبيه الممتنع إذ الصفة عرض والعرض لا يقوم إلا بجسم.

والكلابية يقولون هو متصف بالصفات التي ليس له عليها قدرة ولا تكون بمشيئته، فأما ما يكون بمشيئته فإنه حادث، والرب تعالى لا تقوم به الحوادث، ويسمون الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث فإنه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته وناداه حين أتاه بقدرته ومشيئته كان ذلك النداء والكلام حادثا.

قالوا: فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث، قالوا: ولو قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، قالوا: ولأن كونه قابلا لتلك الصفة إن كانت من لوازم ذاته كان قابلا لها في الأزل، فيلزم جواز وجودها في الأزل والحوادث لا تكون في الأزل فإن ذلك يقتضي وجود حوادث لا أول لها وذلك محال لوجوه قد ذكرت في غير هذا الموضع.

قالوا وبذلك استدللنا على حدوث الأجسام وبه عرفنا حدوث العالم وبذلك أثبتنا وجود الصانع وصدق رسله، فلو قدحنا في تلك لزم القدح في أصول الإيمان والتوحيد.

وإن لم يكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد أن لم يكن قابلا، فيكون قابلا لتلك الصفة، فيلزم التسلسل الممتنع، وقد بسطنا القول على عامة ما ذكروه في هذا الباب وبينا فساده وتناقضه على وجه لا تبقى فيه شبهة لمن فهم هذا الباب.



وفضلاؤهم -وهم المتأخرون: كالرازي والآمدي والطوسي والحلي، وغيرهم- معترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفي ذلك، بل ذكر الرازي وأتباعه أن هذا القول يلزم جميع الطوائف، ونصره في آخر كتبه: «كالمطالب العالية» وهو من أكبر كتبه الكلامية الذي سماه «نهاية العقول في دراية الأصول» لما عرف فساد قول النفاة لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن.

فإن عمدتهم في مسألة القرآن إذا قالوا لم يتكلم بمشيئته وقدرته قالوا لأن ذلك يستلزم حلول الحوادث، فلما عرف فساد هذا الأصل لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن، فإن عمدتهم عليه بل استدل بإجماع مركب وهو دليل ضعيف إلى الغاية لأنه لم يكن عنده في نصر قول الكلابية غيره، وهذا مما يبين أنه وأمثاله تبين له فساد قول الكلابية.

وكذلك الآمدي ذكر في «أبكار الأفكار» ما يبطل قولهم، وذكر أنه لا جواب عنه، وقد كشفت هذه الأمور في مواضع، وهذا معروف عند عامة العلماء حتى الحلي بن المطهر ذكر في كتبه أن القول بنفي «حلول الحوادث» لا دليل عليه، فالمنازع جاهل بالعقل والشرع، وكذلك من قبل هؤلاء كأبي المعالي وذويه إنما عمدتهم أن الكرامية قالوا ذلك وتناقضوا فيبينون تناقض الكرامية ويظنون أنهم إذا بينوا تناقض الكرامية وهم منازعوهم فقد فلجوا، ولم يعلموا أن السلف وأئمة السنة والحديث - بل من قبل الكرامية من الطوائف- لم تكن تلتفت إلى الكرامية وأمثالهم بل تكلموا بذلك قبل أن تخلق الكرامية فإن ابن كرام كان متأخرا بعد أحمد بن حنبل في زمن مسلم ابن الحجاج وطبقته وأئمة السنة، والمتكلمون تكلموا بهذه قبل هؤلاء ومازال السلف يقولون بموجب ذلك.



لكن لما ظهرت الجهمية النفاة في أوائل المائة الثانية بين علماء المسلمين ضلالهم وخطأهم، ثم ظهر رعنة الجهمية في أوائل المائة الثالثة وامتحن العلماء: الإمام أحمد وغيره فجردوا الرد على الجهمية وكشف ضلالهم حتى جرد الإمام أحمد الآيات التي من القرآن تدل على بطلان قولهم وهي كثيرة جدا.

بل الآيات التي تدل على "الصفات الاختيارية" التي يسمونها "حلول الحوادث" كثيرة جدا، وهذا كقوله تعالى «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا»[(١)] فهذا بين في أنه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم؛ لم يأمرهم في الأزل، وكذلك قوله «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»[(٢)] فإنما قال له بعد أن خلقه من تراب لا في الأزل، وكذلك قوله في قصة موسى «فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها»[(٣)] وقال تعالى «فلما أتاها نودي من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين»[(٤)] فهذا بين في أنه إنما ناداه حين جاء لم يكن النداء في الأزل كما يقوله الكلابية، يقولون: إن النداء قائم بذات الله في الأزل وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال مناديا له لكنه لما أتى خلق فيه إدراكا لما كان موجودا في الأزل.

ثم من قال منهم أن الكلام معنى واحد، منهم من قال سمع ذلك

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٠.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٥٨.

(٣) سورة النمل: الآية ٨.

(٤) سورة القصص: الآية ٣٠.



المعنى بأذنه كما يقول الأشعري ومنهم من يقول بل أفهم منه ما أفهم كما يقوله القاضي أبو بكر وغيره، فقيل لهم: عندكم هو معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فموسى فهم المعنى كله أو بعضه، إن قلتم كله فقد علم علم الله كله وإن قلتم بعضه فقد تبعض و عندكم لا يتبعض.

ومن قال من أتباع الكلابية: بأن النداء وغيره من الكلام القديم حروف أو حروف وأصوات لازمة لذات الرب كما تقوله السالمية ومن وافقهم، يقولون إنه يخلق له إدراكا لتلك الحروف والأصوات والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقتضي أنه إنما ناداه وناجاه حين أتى لم يكن النداء موجودا قبل ذلك فضلا عن أن يكون قديما أزليا.

وقال تعالى «فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين»[١] وهذا يدل على أنه لما أكلا منها ناداهما لم ينادهما قبل ذلك، وقال تعالى «ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين»[٢] «ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون»[٣] فجعل النداء في يوم معين وذلك اليوم حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو حينئذ يناديهم لم ينادهم قبل ذلك، وقال تعالى «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد»[٤] فبين أنه يحكم فيحلل ما يريد ويحرم ما يريد ويأمر بما يريد، فجعل التحليل

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٢١.

(٢) سورة القصص: الآية ٦٥.

(٣) سورة القصص: الآية: ٧٤.

(٤) سورة المائدة: الآيتان: ١-٢.



والتحريم والأمر والنهي متعلقا بإرادته، وينهى بإرادته ويحلل بإرادته، ويحرم بإرادته. والكلابية يقولون ليس شيء من ذلك بإرادته بل قديم لازم لذاته غير مراد له ولا مقدور، والمعتزلة مع الجهمية يقولون كل ذلك مخلوق منفصل عنه ليس له كلام قائم به لا بإرادته ولا بغير إرادته ومثل هذا كثير في القرآن العزيز.

ثم قال شيخ الإسلام رحمه الله:

فصل

وكذلك في الإرادة والمحبة كقوله تعالى «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون»(١) وقوله «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله»(٢) وقوله «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين»(٣) وقوله «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول »(٤) وقوله «وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له»(٥) وقوله «وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا»(٦) وقوله «ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك»(٧) وأمثال ذلك في القرآن العزيز.

---

(١) سورة «يس»: الآية ٨١.

(٢) سورة الكهف الآية: ٢٤.

(٣) سورة الفتح : الآية: ٢٧.

(٤) سورة الإسراء: الآية: ١٦.

(٥) سورة الرعد: الآية: ١٢٦.

(٦) سورة الإنسان: الآية: ٢٨.

(٧) سورة الإسراء: الآية ٨٦.



فإن جوازم الفعل المضارع ونواصبه تخلصه للاستقبال مثل «إن» و«أن» وكذلك «إذا» ظرف لما يستقبل من الزمان، فقوله «إذا أراد» و «إن شاء الله» ونحو ذلك يقتضي حصول إرادة مستقبلة ومشيئة مستقبلة.

وكذلك في المحبة والرضا قال الله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»[١] فإن هذا يدل على أنهم إذا اتبعوه أحبهم الله، فإنه جزم قوله «يحببكم» به فجزمه جوابا للأمر وهو في معنى الشرط فتقديره: (إن تتبعوني يحببكم الله)، ومعلوم أن جواب الشرط والأمر إنما يكون بعده لا قبله، فمحبة الله لهم إنما تكون بعد اتباعهم للرسول، والمنازعون منهم من يقول: ما ثم محبة بل المراد ثوابا مخلوقا، ومنهم من يقول بل ثم محبة قديمة أزلية إما الإرادة وإما غيرها، والقرآن يدل على قول السلف أئمة السنة المخالفين للقولين.

وكذلك قوله «ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه»[٢] فإنه يدل على أن أعمالهم أسخطته فهي سبب لسخطه، وسخطه عليهم بعد الأعمال لا قبلها، وكذلك قوله «فلما آسفونا انتقمنا منهم»[٣] وكذلك قوله «إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»[٤] علق الرضا بشكرهم وجعله مجزوما جزاء له، وجزاء الشرط لا يكون إلا بعده.

وكذلك قوله «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين»[٥] و «يحب

(١) سورة آل عمران: الآية ٣١.
(٢) سورة محمد: الآية ٢٩.
(٣) سورة الزخرف: الآية ٥٦.
(٤) سورة الزمر: الآية ٨.
(٥) سورة البقرة: الآية ٢٢٠.



المتقين» و «يحب المقسطين» و «يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا» ونحو ذلك فإنه يدل على أن المحبة بسبب هذه الأعمال وهي جزاء لها. والجزاء إنما يكون بعد العمل والمسبب.

ثم قال شيخ الإسلام:

فصل

وكذلك السمع والبصر والنظر. قال الله تعالى « و سيرى الله عملكم ورسوله»[(١)] هذا في حق المنافقين، وقال في حق التائبين «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون»[(٢)] وقوله «فسيرى الله» دليل على أنه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة والمنازع إما أن ينفي الرؤية وإما أن يثبت رؤية قديمة أزلية.

وكذلك قوله «ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون»[(٣)] ولام كي تقتضي أن ما بعدها متأخر عن المعلول فنظره كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف.

وكذلك «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما»[(٤)] أخبر أنه يسمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكي إلى الله، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد يسمع الله لكم»[(٥)] فجعل سمعه لنا جزاء وجوابا للحمد، فيكون ذلك بعد الحمد، والسمع

(١) سورة التوبة: الآية: ٩٥.

(٢) سورة التوبة: الآية: ١٠٦.

(٣) سورة يونس: الآية ١٤.

(٤) سورة المجادلة: الآية: ١.

(٥) أخرجه من حديث أبي موسى الأشعري: أحمد (٤/٣٩٤، ٤٠١)؛ مسلم (١/٣٠٣/٤٠٤).



يتضمن مع سمع القول قبوله و إجابته، ومنه قول الخليل «إن ربي لسميع الدعاء»[١].

وكذلك قوله «لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء»[٢] وقوله لموسى «إنني معكما أسمع وأرى»[٣].

والمعقول الصريح يدل على ذلك فإن المعدوم لا يرى ولا يسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء، لكن قال من قال من السالمية: إنه يسمع ويرى موجودا في علمه لا موجودا بائنا عنه، ولم يقل إنه يسمع ويرى بائنا عن الرب.

فإذا خلق العباد وعملوا وقالوا فإما أن نقول إنه يسمع أقوالهم ويرى أعمالهم وإما لا يرى ولا يسمع، فإن نفى ذلك فهو تعطيل لهاتين الصفتين وتكذيب للقرآن، وهما صفتا كمال لا نقص فيه، فمن يسمع ويبصر أكمل ممن لا يسمع ولا يبصر.

والمخلوق يتصف بأنه يسمع ويبصر فيمتنع اتصاف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق سبحانه وتعالى، وقد عاب الله تعالى من يعبد من لا يسمع ولا يبصر في غير موضع، ولأنه حي والحي إذا لم يتصف بالسمع والبصر اتصف بضد ذلك وهو العمى والصمم وذلك ممتنع، وبسط هذا له موضع آخر.

وإنما المقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت فإما أن يقال إنه تجدد وكان لا يسمعها ولا يبصرها فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يبصرها وإن تجدد شيء فإما أن

(١) سورة إبراهيم: الآية: ٤١.

(٢) سورة آل عمران: الآية: ١٨١.

(٣) سورة طه: الآية: ٤٥.



يكون وجودا أو عدما، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء وإن كان وجودا فإما أن يكون قائما بذات الله أو قائما بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى فيتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله، وهذا لا حيلة فيه.

والكلابية يقولون في جميع هذا الباب المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر، والمسموع والمرئي، فيقال لهم هذا التعلق إما أن يكون وجودا وإما أن يكون عدما، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء فإن العدم لا شيء، وإن كان وجودا بطل قولهم.

وأيضا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا يحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك وطائفة منهم ابن عقيل يسمون هذه النسبة أحوالا.

والطوائف متفقون على حدوث نسب وإضافات وتعلقات لكن حدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع، فلا يكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية والتيامن والتياسر، فإنها لا بد أن تستلزم أمورا ثبوتية.

وكذلك كونه خالقا ورازقا ومحسنا وعادلا فإن هذه أفعال فعلها بمشيئته وقدرته إذ كان يخلق بمشيئته ويرزق بمشيئته ويعدل بمشيئته ويحسن بمشيئته، والذي عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أن الخلق غير المخلوق، فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ بأفعال الرب وصفاته كما في قوله صلى الله عليه وسلم «أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك



وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1] فاستعاذ بمعافاته كما استعاذ برضاه.

وقد استدل أئمة السنة كأحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به فقال «من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل منه»[2] فكذلك معافاته ورضاه غير مخلوقة لأنه استعاذ بهما والعافية القائمة ببدن العبد مخلوقة فإنها نتيجة معافاته.

وإذا كان الخلق فعله والمخلوق مفعوله وقد خلق الخلق بمشيئته دل على أن الخلق فعل يحصل بمشيئته ويمتنع قيامه بغيره، فدل على أن أفعاله قائمة بذاته مع كونها حاصلة بمشيئته وقدرته.

وقد حكى البخاري إجماع العلماء على الفرق بين الخلق والمخلوق و على هذا يدل صريح المعقول.

فإنه قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن وأن الله انفرد بالقدم والأزلية وقد قال تعالى «خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام» فهو حين خلق السماوات ابتداء إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقا للسماوات والأرض وإما أن لا يحصل منه فعل بل وجدت المخلوقات بلا فعل ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها ومع خلقها سواء وبعده سواء لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

---

(١) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (٥٨/٦، ٢٠١)، مسلم (٣٥٢/١/٤٨٦)، أبو داود (٥٤٧/١/٨٧٩)، الترمذي (٤٨٩/٥/٣٤٩٣)، النسائي (١١١/١/١٦٩)، ابن ماجه (١٢٦٢/٢-١٢٦٣/٣٨٤١).

(٢) أخرجه من حديث خولة بنت حكيم: أحمد (٣٧٧/٦)، مسلم (٢٠٨٠/٤/٢٧٠٨)، الترمذي (٤٦٢/٥/٣٤٣٧).



وأيضا فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بداية العقل وإذا قيل الإرادة والقدرة خصصت قبل نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء، وأيضا فلا تعقل إرادة تخصيص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص، وأيضا فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافيا للزم وجوده قبل ذلك لأنه مع الإرادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور.

وقد احتج من قال الخلق هو المخلوق كأبي الحسن ومن اتبعه مثل ابن عقيل بأن قالوا لو كان غيره لكان إما قديما وإما حادثا، فإن كان قديما لزم قدم المخلوق لأنهما متضايفان وإن كان حادثا لزم أن تقوم به الحوادث ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل.

فأجابهم الجمهور وكل طائفة على أصلها، فطائفة قالت الخلق قديم وإن كان المخلوق حادثا كما يقول ذلك كثير من أهل المذاهب الأربعة وعليه أكثر الحنفية، قال هؤلاء أنتم تسلمون لنا أن الإرادة قديمة أزلية والمراد محدث فنحن نقول في الخلق ما قلتم في الإرادة.

وقالت طائفة بل الخلق حادث في ذاته ولا يفتقر إلى خلق آخر، بل يحدث بقدرته، وأنتم تقولون إن المخلوق يحصل بقدرته بعد أن لم تكن، فإن كان المنفصل يحصل بمجرد القدرة فالمتصل به أولى، وهذا جواب كثير من الكرامية والهشامية وغيرهم.

وطائفة يقولون هب أنه يفتقر إلى فعل قبله فلم قلتم أن ذلك ممتنع، وقولكم هذا تسلسل، فيقال ليس هذا تسلسلا في الفاعلين والعلل الفاعلة فإن هذا ممتنع باتفاق العقلاء، بل هو تسلسل في الآثار والأفعال وهو حصول شيء بعد شيء وهذا محل النزاع.



فالسلف يقولون لم يزل متكلما إذا شاء وقد قال تعالى «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا» فكلمات الله لا نهاية لها وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل، فإن نعيم الجنة دائم لا نفاد له، فما من شيء إلا وبعده شيء لا نهاية له.

ثم قال شيخ الإسلام رحمه الله: والأفعال نوعان متعد ولازم، فالمتعدي مثل الخلق والإعطاء ونحو ذلك، واللازم مثل الاستواء والنزول والمجيء والإتيان، قال تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش» فذكر الفعلين المتعدي واللازم وكلاهما حاصل بمشيئته وقدرته وهو متصف به وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن القرآن يدل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع.

وأما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب كما في الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليل ثم قال «أتدرون ماذا قال ربكم الليلة، قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا ونوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب»[(١)].

وفي الصحاح حديث الشفاعة: « فيقول كل من الرسل إذا أتوا

---

(١) أخرجه من حديث زيد بن خالد الجهني: البخاري (٢/٤٢٤/٨٤٦)، مسلم (١/٨٣/٧١)، أبو داود (٤/٢٢٧-٢٢٨/٣٩٠٦)، مالك في الموطأ (فتح البر: ١/٣٥٠).



إليه: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»[١]، وهذا بيان أن الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله.

وفي الصحيح «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات كجر السلسلة على الصفوان»[٢] فقوله «إذا تكلم الله بالوحي سمع» يدل على أنه يتكلم به حين يسمعونه وذلك ينفي كونه أزليا، وأيضا فما يكون كجر السلسلة على الصفا يكون شيئا بعد شيء والمسبوق بغيره لا يكون أزليا.

وكذلك في الصحيح يقول الله تعالى «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي، فإذا قال الرحمن الرحيم، قال الله أثنى علي عبدي، فإذا قال مالك يوم الدين قال الله مجدني عبدي، فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذه الآية بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال الله هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل» فقد أخبر أن العبد إذا قال الحمد لله قال الله حمدني فإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى على

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٣٥-٤٣٦)، البخاري (٨/٥٠٤/٤٧١٢)، مسلم (١/١٨٤-١٨٥/١٩٤)، الترمذي (٤/٥٣٧-٥٣٩/٢٤٣٤).

(٢) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: أبو داود (٥/١٠٥-١٠٦/٤٧٣٨)، ابن حبان (١/٢٢٤/٣٧)، البيهقي في الأسماء والصفات (١/٥١٠/٤٣٣-٤٣٤)، وعلقه البخاري بصيغة الجزم موقوفا في كتاب التوحيد: (١٣/٥٥٤)، ووصله البيهقي في الأسماء والصفات (١/٥٠٦-٥٠٧/٤٣٢)، و عبد الله بن أحمد في السنة (١/٢٨١-٢٨٢/٥٣٦-٥٣٧).

وله شاهد من حديث عكرمة عن أبي هريرة أخرجه: البخاري (١٣/٥٥٥/٧٤٨١)، أبو داود (٤/٢٨٨-٢٨٩/٣٩٨٩)، الترمذي (٥/٣٣٧/٣٢٢٣)، ابن ماجه (١/٧٠/١٩٤).



عبدي، الحديث[١].

وفي الصحاح حديث النزول «ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له»[٢] فهذا قول وفعل في وقت معين، وقد اتفق السلف على أن النزول فعل يفعله الرب كما قال ذلك الأوزاعي وحماد بن زيد والفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهم.

وأيضا فقد قال صلى الله عليه وسلم «لله أشد أذنا إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته»[٣] وفي الحديث الصحيح الآخر «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به»[٤] أذن يأذن إذنا أي استمع يستمع استماعا، «أذنت لربها وحقت» فأخبر أنه يستمع إلى هذا وهذا.

وفي الصحيح «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٥٠، ٢٨٥ ، ٤٦٠، ٤٨٧)، مسلم (١/٢٩٦/٣٩٥)، أبو داود (١/٥١٢/٨٢١)، الترمذي (٥/١٨٤-١٨٦/٢٩٥٣)، النسائي (٢/٤٧٣-٤٧٤/٩٠٨)، ابن ماجه (١/٢٧٣-٢٧٤/٨٣٨)، مالك في الموطأ (فتح البر : ٤/٦٢١).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (٣/٣٦/١١٤٥)، مسلم (١/٥٢١/٧٥٨)، أبو داود (٢/٧٧/١٣١٥)، الترمذي (٢/٣٠٧/٤٤٦)، ابن ماجه (١/٤٣٥/١٣٦٦)، مالك (فتح البر: ٢/٧).

(٣) أخرجه من حديث فضالة ن عبيد: أحمد (٦/١٩،٢٠)، ابن ماجه (١/٤٢٥/١٣٤٠)، وقال البوصيري في الزوائد: «إسناده حسن»، ابن حبان (٣/٣١/٧٥٤)، الحاكم (١/٥٧٠-٥٧١)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي بقوله: «بل هو منقطع».

(٤) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٥٠)، البخاري (٩/٨٣-٨٤/٥٠٢٣-٥٠٢٤)، مسلم (١/٥٤٥/٧٩٢)، أبو داود (٢/١٥٧/١٤٧٣)، النسائي (٢/٥٢٢/١٠١٦-١٠١٧).



يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[١] فأخبر أنه لا يزال يتقرب بالنوافل بعد الفرائض.

وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى قال «قال الله أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ خير منهم»[٢] وحرف إن حرف الشرط والجزاء يكون بعد الشرط، فهذا يبين أنه يذكر العبد إن ذكره في نفسه وإن ذكره في ملإ ذكره في ملإ خير منهم، والمنازع يقول ما زال يذكره أزلا وأبدا، ثم يقول ذكره وذكر غيره، وسائر ما يتكلم الله به هو شيء واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فحقيقة قوله أن الله لم يتكلم ولا يتكلم ولا يذكر أحدا.

وفي صحيح مسلم في حديث تعليم الصلاة «وإذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولك الحمد يسمع الله لكم»[٣] فإن الله قال على لسان نبيه سمع الله لمن حمده، فقوله سمع الله لمن حمده لأن الجزاء بعد الشرط، فقوله يسمع الله لكم مجزوم حرك لالتقاء الساكنين، وهذا يقتضي أنه يسمع بعد أن تحمدوا (مجموع الفتاوى: ٦/٢١٧).

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (٦٥٠٢/٤١٤/١١).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٥٣٩/٢)، البخاري (٧٤٠٥/٤٧٣/١٣)، مسلم (٢٦٧٥/٢٠٦١/٤).

(٣) تقدم تخريجه.



القاعدة الثانية عشرة:
مباحث في الأسماء الحسنى

قال الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه (١١/٢٥٦/٦٤١٠):
باب لله مائة اسم غير واحدة.

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال حفظناه من أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رواية قال «لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحدة لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر»[(١)].

المبحث الأول:

هل الأسماء الحسنى المذكورة في الحديث مرفوعة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو هي مدرجة؟.

قال ابن حجر في الفتح: قلت: وهذا الحديث رواه عن الأعرج أيضا موسى بن عقبة عند ابن ماجة من رواية زهير بن محمد عنه وسرد الأسماء[(٢)]، ورواه عن أبي الزناد أيضا شعيب بن أبي حمزة كما مضى في الشروط[(٣)] ويأتي في التوحيد[(٤)] وأخرجه الترمذي من رواية الوليد بن مسلم عن شعيب وسرد الأسماء[(٥)]، ومحمد بن عجلان

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ابن ماجه (٢/١٢٦٩/٣٨٦١)، وقال البوصيري في الزوائد: «لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من هذا الوجه ولا من غيره، غير ابن ماجه والترمذي (رقم ٣٥٠٧) مع تقديم وتأخير وطريق الترمذي أصح شيء في الباب. قال: وإسناد طريق ابن ماجه ضعيف، لضعف عبد الملك بن محمد».

(٣) البخاري (٥/٤٤٤/٢٧٣٦).

(٤) البخاري (١٣/٤٦٦/٧٣٩٢).

(٥) الترمذي (٥/٤٩٦/٣٥٠٧) وقال: «هذا حديث غريب. حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح، وهو ثقة عند أهل الحديث، وقد روي هذا الحديث من غير ==



عند أبي عـوانة، ومـالك عند ابن خـزيمة والنسـائي، والدارقطني في غرائب مالك وقال صحيح عن مالك وليس في الموطإ قدر ما عند أبي نعيم في طرق الأسماء الحسنى، وعبد الرحمن بن أبي الزناد عند الدارقطني، وأبو عوانة، ومحمد بن إسحاق عند أحمد وابن ماجة، وموسى بن عقبة عند أبي نعيم من رواية حفص بن ميسرة عنه.

ورواه عن أبي هريرة أيضا همام بن منبه عند مسلم وأحمد[1]، ومحمد بن سيرين عند مسلم والترمذي والطبراني في الدعاء وجعفر الفريابي في الذكر[2]، وأبو رافع عند الترمذي[3]، وأبو سلمة بن عبد الرحمن عند أحمد وابن ماجه[4]، وعطاء بن يسار وسعيد المقبري وسعيد بن المسيب وعبد الله بن شقيق ومحمد بن جبير بن مطعم والحسن البصري أخرجها أبو نعيم بأسانيد عنهم كلها ضعيفة، وعراك بن مالك عند البزار لكن شك فيه، ورويناها في جزء المعالي وفي أمالي الجرفي من طريقه بغير شك، ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم مع أبي هريرة سلمان الفارسي و ابن عباس وابن عمر وعلي وكلها عند أبي نعيم أيضا بأسانيد ضعيفة، وحديث علي في طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، وحديث ابن عباس وابن عمر معا في الجزء

= وجه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا نعلم في كثير شيء من الروايات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث، وقد روى آدم بن أبي إياس هذا الحديث بإسناد غير هذا عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر فيه الأسماء وليس له إسناد صحيح» .

وأخرجه: الحاكم (١٦/١) من طريق صفوان بن صالح أيضا.

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٦٧،٣١٤)، مسلم (٤/٢٠٦٣/٢٦٧٧[٦]).

(٢) أحمد (٢/٢٦٧، ٤٢٧، ٤٩٩))، مسلم (٤/٢٠٦٣/٢٦٧٧[٦])، الطبراني في الدعاء (٢/٨٢٤/٩٥-١٠٥)، وعلقه الترمذي (٥/٤٩٦/تحت رقم ٣٥٠٦).

(٣) الترمذي (٥/٤٩٦/٣٥٠٦).

(٤) أحمد (٢/٥٠٣)، ابن ماجه (٢/١٢٦٩/٣٨٦٠).



الثالث عشر من أمالي أبي القاسم بن بشران وفي فوائد ابن عمر بن حيوية انتقاء الدارقطني. هذا جميع ما وقفت عليه من طرقه.

وقد أطلق ابن عطية في تفسيره أنه تواتر عن أبي هريرة فقال في سرد الأسماء نظر فإن بعضها ليس في القرآن ولا في الحديث الصحيح، ولم يتواتر الحديث من أصله ولو خرج في الصحيح ولكنه تواتر عن أبي هريرة، كذا قال، ولم يتواتر عن أبي هريرة أيضا بل غاية أمره أن يكون مشهورا، ولم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذي، وفي رواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند ابن ماجه وهذان الطريقان يرجعان إلى رواية الأعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص على ما سأشير إليه.

ووقع سرد الأسماء أيضا في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في المستدرك[1] وجعفر الفريابي في الذكر من طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة.

واختلف العلماء في سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم لأن كثيرا من هذه الأسماء كذلك.

وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه، ونقله عبد العزيز النخشبي عن كثير من العلماء، قال الحاكم بعد تخريج الحديث من طريق صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم:

---

(١) الحاكم (١/١٧) من طريق عبد العزيز بن حصين بن الترجمان، ثنا أيوب السختياني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة. وقال: «هذا حديث محفوظ من حديث أيوب، وهشام عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة مختصرا دون ذكر الأسامي الزائدة فيها، كلها في القرآن. وعبد العزيز ابن الحصين بن الترجمان: ثقة. وإن لم يخرجاه، وإنما جعلته شاهدا للحديث الأول».



صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بسياق الأسماء الحسنى والعلة فيه عندهما تفرد الوليد بن مسلم قال: ولا أعلم خلافا عند أهل الحديث أن الوليد أوثق وأحفظ وأجل وأعلم من بشر بن شعيب وعلي ابن عياش وغيرهما من أصحاب شعيب يشير إلى أن بشرا وعليا وأبا اليمان رووه عن شعيب بدون سياق الأسماء، فرواية أبي اليمان عند المصنف[1] ورواية علي عند النسائي ورواية بشر عند البيهقي[2] وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليسه واحتمال الإدراج.

قال البيهقي: يحتمل أن يكون التعيين وقع من بعض الرواة في الطريقين معا، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما، ولهذا الاحتمال ترك الشيخان تخريج التعيين.

وقال الترمذي بعد أن أخرجه من طريق الوليد: هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان ولا نعرفه إلا من حديث صفوان وهو ثقة، وقد روي من غير وجه عن أبي هريرة ولا نعلم في شيء من الروايات ذكر الأسماء إلا في هذه الطريق، وقد روي بإسناد آخر عن أبي هريرة فيه ذكر الأسماء وليس له إسناد صحيح. اهـ

ولم ينفرد به صفوان فقد أخرجه البيهقي من طريق موسى بن أيوب النصيبي وهو ثقة عن الوليد أيضا[3] وقد اختلف في سنده عن الوليد فأخرجه عثمان الدارمي في النقد على المريسي عن هشام بن عمار عن الوليد فقال: عن خليد بن دعلج عن قتادة عن محمد بن

(١) البخاري (٥/٤٤٤/٢٧٣٦).

(٢) البيهقي في السنن الكبرى (١٠/٢٧).

-(٣) البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢٢-٢٣/٦).



سيرين عن أبي هريرة فذكره بدون التعيين[١]، قال الوليد: وحدثنا سعيد بن عبد العزيز مثل ذلك وقال: كلها في القرآن هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم وسردالأسماء.

وأخرجه أبو الشيخ ابن حيان من رواية أبي عامر القرشي عن الوليد بن مسلم بسند آخر فقال: حدثنا زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عن الأعرج عن أبي هريرة، قال زهير: فبلغنا أن غير واحد من أهل العلم قال: إن أولها أن تفتتح بلا إله إلا الله، وسرد الأسماء وهذه الطريق أخرجها ابن ماجه وابن أبي عاصم والحاكم من طريق عبد الملك بن محمد الصنعاني عن زهير بن محمد لكن سرد الأسماء أولا فقال بعد قوله من حفظها دخل الجنة: الله الواحد الصمد ... الخ، ثم قال بعد أن انتهى العد: قال زهير فبلغنا عن غير واحد من أهل العلم أن أولها يفتتح بلا إله إلا الله له الأسماء الحسنى[٢].

قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني ورواية الوليد تشعر بأن التعيين مدرج وقد تكرر في رواية الوليد عن زهير ثلاثة أسماء وهي: الأحد الصمد الهادي، ووقع بدلها في رواية عبد الملك: المقسط القادر الوالي، وعند الوليد أيضا: الوالي الرشيد،

---

(١) عثمان بن سعيد الدارمي في الرد على بشر المريسي (١٢- كما في تحقيق جزء طرق هذا الحديث لأبي نعيم)، وأخرجه أيضا: الطبراني في الدعاء (٢/٨٢٥/٩٦)، أبو نعيم في جزئه (ص ١١٤/رقم ٢٧-٢٨ تحقيق مشهور حسن)، وخُلَيْد بن دعلج قال فيه أبو حاتم كما في الجرح والتعديل (٣/٣٨٤): «صالح ليس بالمتين في الحديث حدث عن قتادة أحاديث بعضها منكرة»، وقال أحمد وابن معين «ضعيف الحديث».

(٢) أخرجه أبو نعيم في جزئه (ص ١٠٧-١٠٨/رقم ١٨) عن شيخه ابن حيان بهذا الطريق.

وتابع الوليد بن مسلم في هذه الطريق عبد الملك بن محمد الصنعاني، أخرجه:

ابن ماجه (٢/١٢٦٩-١٢٧٠/٣٨٦١)، أبو نعيم في جزئه (رقم ٢٠)،

وقال البوصيري في الزوائد: «وإسناد طريق ابن ماجه ضعيف، لضعف عبد الملك بن محمد الصنعاني».



وعند عبد الملك: الوالي الراشد، وعند الوليد: العادل المنير، وعند عبد الملك: الفاطر القاهر، واتفقا في البقية.

ورواية الوليد عن شعيب وهي أقرب الطرق إلى الصحة وعليها عول غالب من شرح الأسماء الحسنى فسياقها عند الترمذي: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق الرازق الباريء المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبديء المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور.

وقد أخرجه الطبراني عن أبي زرعة الدمشقي عن صفوان بن صالح فخالف في عدة أسماء فقال: القائم الدائم بدل القابض الباسط، والشديد بدل الرشيد، والأعلى المحيط مالك يوم الدين بدل الودود المجيد الحكيم[(١)].

ووقع عند ابن حبان عن الحسن بن سفيان عن صفوان: الرافع بدل المانع[(٢)].

---

(١) الطبراني في الدعاء (٢/٨٢٩/١١١).

(٢) ابن حبان (٣/٨٨-٨٩/٨٠٨).



ووقع في صحيح ابن خزيمة في رواية صفوان أيضا مخالفة في بعض الأسماء قال: الحاكم بدل الحكيم، والقريب بدل الرقيب، والمولى بدل الوالي، والأحد بدل المغني.

ووقع في رواية البيهقي[1] وابن منده من طريق موسى بن أيوب عن الوليد: المغيث بالمعجمة المثلثة بدل المقيت بالقاف والمثناة.

ووقع بين رواية زهير وصفوان المخالفة في ثلاثة وعشرين اسما فليس في رواية زهير: الفتاح القهار الحكم العدل الحسيب الجليل المحصي المقتدر المقدم المؤخر البر المنتقم المغني النافع الصبور البديع الغفار الحفيظ الكبير الواسع الأحد مالك الملك ذو الجلال والإكرام، وذكر بدلها الرب الفرد الكافي القاهر المبين بالموحدة الصادق الجميل البادي بالدال القديم البار بتشديد الراء الوفي البرهان الشديد الواقي بالقاف القدير الحافظ العادل المعطي العالم الأحد الأبد الوتر ذو القوة.

ووقع في رواية عبد العزيز بن حصين اختلاف آخر فسقط فيها مما في رواية صفوان من القهار إلى تمام خمسة عشر اسما على الولاء وسقط منها أيضا القوي الحليم الماجد القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل المقسط الجامع الضار النافع الوالي الرب.

ووقع فيها مما في رواية موسى بن عقبة المذكورة آنفا ثمانية عشر اسما على الولاء وفيها أيضا الحنان المنان الجليل الكفيل المحيط القادر الرفيع الشاكر الأكرم الفاطر الخلاق الفاتح المثيب بالثاء ثم الموحدة العلام المولى النصير ذو الطول ذو المعارج ذو الفضل الإله

(١) البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢٢-٢٤/٦).



المدبر بتشديد الموحدة قال الحاكم: إنما خرجت رواية عبد العزيز بن الحصين شاهدا لرواية الوليد عن شعبة لأن الأسماء التي زادها على الوليد كلها في القرآن كذا قال وليس كذلك وإنما تؤخذ من القرآن بضرب من التكلف لا أن جميعها ورد فيها بصورة الأسماء.

وقد قال الغزالي في شرح الأسماء له: لا أعرف أحدا من العلماء عني بطلب الأسماء وجمعها سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له علي بن حزم فإنه قال: صح عندي قريب من ثمانين اسما يشتمل عليها كتاب الله والصحاح من الأخبار فلتطلب البقية من الأخبار الصحيحة.

قال الغزالي: وأظنه لم يبلغه الحديث يعني الذي قد أخرجه الترمذي أو بلغه فاستضعف إسناده، قلت: الثاني هو مراده فإنه ذكر إثر ذلك في المحلى ثم قال: والأحاديث الواردة في سرد الأسماء ضعيفة لا يصح شيء منها أصلا، وجميع ما تتبعته من القرآن ثمانية وستون اسما فإنه اقتصر على ما ورد فيه بصورة الاسم لا ما يؤخذ من الاشتقاق كالباقي من قوله تعالى «ويبقى وجه ربك» ولا ما ورد مضافا كالبديع من قوله تعالى «بديع السماوات والأرض» وسأبين الأسماء التي اقتصر عليها قريبا.

وقد استضعف الحديث أيضا جماعة فقال الداودي: لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم عين الأسماء المذكورة.

وقال ابن العربي: يحتمل أن تكون الأسماء تكملة للحديث المرفوع، ويحتمل أن تكون من جمع بعض الرواة وهو الأظهر عندي.

وقال أبو الحسن القابسي: أسماء الله وصفاته لا تعلم إلا بالتوقيف من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا يدخل فيها القياس ولم



يقع في الكتاب ذكر عدد معين وثبت في السنة أنها تسعة وتسعون فأخرج بعض الناس من الكتاب تسعة وتسعون اسما بما أخرج من ذلك لأن بعضها ليست أسماء يعني صريحة.

ونقل الفخر الرازي عن أبي زيد البلخي أنه طعن في حديث الباب فقال: أما الرواية التي لم يسرد فيها الأسماء وهي التي اتفقوا على أنها أقوى من الرواية التي سردت فيها الأسماء فضعيفة من جهة أن الشارع ذكر العدد الخاص ويقول: إن من أحصاه دخل الجنة ثم لا يسأله السامعون عن تفصيلها وقد علمت شدة رغبة الخلق في تحصيل هذا المقصود فيمتنع أن لا يطالبوه بذلك ولو طالبوه لبينها لهم ولو بينها لما أغفلوه ولنقل ذلك عنهم.

وأما الرواية التي سردت فيها الأسماء فيدل على ضعفها عدم تناسبها في السياق ولا في التوقيف ولا في الاشتقاق لأنه إن كان المراد الأسماء فقط فغالبها صفات وإن كان المراد الصفات فالصفات غير متناهية.

وأجاب الفخر الرازي عن الأول بجواز أن يكون المراد من عدم تفسيرها أن يستمروا على المواظبة بالدعاء بجميع ما ورد من الأسماء رجاء أن يقعوا على تلك الأسماء المخصوصة كما أبهمت ساعة الجمعة وليلة القدر والصلاة الوسطى.

وعن الثاني بأن سردها إنما وقع بحسب التتبع والاستقراء على الراجح فلم يحصل الاعتناء بالتناسب وبأن المراد من أحصى هذه الأسماء دخل الجنة بحسب ما وقع الاختلاف في تفسير المراد بالإحصاء فلم يكن القصد حصر الأسماء. اهـ.



وقال ابن تيمية رحمة الله عليه: وأما قوله إن هذا ورد في الأسماء الحسنى فالحديث الذي فيه ذكر ذلك هو حديث الترمذي.

روى الأسماء الحسنى في جامعه من حديث الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.

ورواها ابن ماجه في سننه من طريق مخلد بن زياد القطواني عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة.

وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم وإنما كل منهما من كلام بعض السلف فالوليد ذكرها عن بعض شيوخه الشاميين كما جاء مفسرا في بعض طرق حديثه.

و لهذا اختلفت أعيانهما عنه فروي عنه في إحدى الروايات من الأسماء بدل ما يذكر في الرواية الأخرى لأن الذين جمعوها قد كانوا يذكرون هذا تارة وهذا تارة واعتقدوا هم وغيرهم أن الأسماء الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة ليست شيئا معينا بل من أحصى تسعة وتسعين اسما من أسماء الله دخل الجنة أو أنها وإن كانت معينة فالاسمان الذان يتفق معناهما يقوم أحدهما مقام صاحبه كالأحد والواحد فإن في رواية هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عنه رواها عثمان بن سعيد الأحد بدل الواحد والمعطي بدل المغني وهما متقاربان، وعند الوليد هذه الأسماء بعد أن روى الحديث عن خليد بن دعلج عن قتادة عن ابن سيرين عن أبي هريرة.

ثم قال هشام: وحدثنا الوليد حدثنا سعيد بن عبد العزيز مثل ذلك وقال: كلها في القرآن: هو الله الذي لا إله إلا هو ... مثل ما ساقها الترمذي، لكن الترمذي رواها عن طريق صفوان بن صالح عن الوليد



عن شعيب وقد رواها ابن أبي عاصم وبين ما ذكره هو والترمذي خلاف في بعض المواضع، وهذا كله مما يبين لك أنها من الموصول المدرج في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الطرق وليست من كلامه.

ولهذا جمعها قوم آخرون على غير هذا الجمع واستخرجوها من القرآن منهم سفيان بن عيينة والإمام أحمد بن حنبل وغيرهم كما قد ذكرت ذلك في ما تكلمت به قديما على هذا، وهذا كله يقتضي أنها عندهم مما يقبل الجدل فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين، قالوا: ومنهم الخطابي قوله «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها» التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء.

فهذه الجملة وهي قوله «من أحصاها دخل الجنة صفة للتسعة والتسعين ليست جملة مبتدأة ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبتدأة والمعنى لا يختلف والتقدير: إن لله أسماء بقدر هذا العدد من أحصاها دخل الجنة، كما يقول القائل: إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق وألف درهم أعددتها للحج فالتقييد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في أصل استحقاقه لذلك العدد، فإنه لم يقل إن أسماء الله تسعة وتسعون.

قال: ويدل على ذلك قوله في الحديث الذي رواه أحمد في المسند «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابه أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[١] فهذا

---

(١) تقدم تخريجه.



يدل على أن لله أسماء فوق تسعة وتسعين يحصيها بعض المؤمنين.

وأيضا فقوله «إن لله تسعة وتسعين» تقييده بهذا العدد بمنزلة قوله تعالى «تسعة عشر» فلما استقلوهم قال «وما يعلم جنود ربك إلا هو» فأن لا يعلم أسماءه إلا هو أولى وذلك أن هذا لو كان قد قيل منفردا لم يفد النفي إلا بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة، والنزاع فيه مشهور، وإن كان المختار عندنا أن التخصيص بالذكر بعد قيام المقتضى للعموم يفيد الاختصاص بالحكم فإن العدول عن وجوب التعميم إلى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم وإلا كان تركا للمقتضى بلا معارض وذلك ممتنع.

فقوله «إن لله تسعة وتسعون» قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر.

ومنها ذكر أن إحصاءها يورث الجنة، فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة وأتبعها بهذه منفردة لكان حسنا، فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال فتكون الجملة الشرطية صفة لا ابتدائية، فهذا هو الراجح في العربية مع ما ذكر من الدليل.

ولهذا قال: «إنه وتر يحب الوتر»(١) ومحبته لذلك تدل على أنه متعلق بالإحصاء أي يحب أن يحصى من أسمائه هذا العدد، وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين اسما يورث الجنة مطلقا على سبيل البدل فهذا يوجه قول هؤلاء وإن كان كثير من الناس يجعلها أسماء معينة ثم من هؤلاء من يقول ليس إلا تسعة وتسعون اسما فقط وهو قول ابن حزم وطائفة والأكثرون منهم يقولون وإن كانت أسماء الله أكثر لكن الموعود بالجنة

---

(١) طرف من حديث: «إن لله تسعة وتسعين اسما»، وقد تقدم تخريجه.



لمن أحصاها هي معينة، وبكل حال فتعيينها ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق أهل المعرفة بحديثه، ولكن روي في ذلك عن السلف أنواع من ذلك ما ذكره الترمذي ومنها غير ذلك. (مجموع الفتاوى:٦/٣٨٢).

قال ابن حزم رحمه الله في المحلى: مسألة ولا يحل لأحد أن يسمي الله عز وجل بغير ما سمى به نفسه ولا أن يصفه بغير ما أخبر به تعالى عن نفسه قال الله عز وجل «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه»[1] فمنع تعالى أن يسمى إلا بأسمائه الحسنى وأخبر أن من سماه بغيرها فقد ألحد، والأسماء الحسنى بالألف واللام لا تكون إلا معهودة ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه ومن ادعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما ادعى ولا سبيل له إليه، ومن لا برهان له فهو كاذب في قوله ودعواه قال الله عز وجل «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»[2].

ثم قال رحمه الله:

مسألة

وأنه له عز وجل تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد وهي أسماؤه الحسنى من زاد شيئا من عند نفسه فقد ألحد في أسمائه وهي الأسماء المذكورة في القرآن والسنة.

حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا أحمد بن فتح حدثنا عبد

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٨٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١٠.



الوهاب ابن عيسى حدثنا أحمد بن محمد حدثنا أحمد بن علي حدثنا مسلم بن الحجاج حدثنا محمد بن رافع حدثنا عبد الرزاق أنبأنا معمر عن أيوب وهمام بن منبه قال أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة، وقال همام عن أبي هريرة ثم اتفقا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة» زاد همام في حديثه «إنه وتر يحب الوتر».

وقد صح أنها تسعة وتسعون اسما فقط ولا يحل لأحد أن يجيز أن يكون له اسم زائد لأنه عليه السلام قال «مائة غير واحد» فلو جاز أن يكون له تعالى اسم زائد لكانت مائة اسم، ولو كان هذا لكان قوله عليه السلام «مائة غير واحد» كذبا، ومن أجاز هذا فهو كافر، وقال تعالى «هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق الباريء المصور له الأسماء الحسنى»[(١)] وقد تقصينا كثيرا منها بالأسانيد الصحاح في كتاب الإيصال والحمد لله رب العالمين. (المحلى ١/١٥).

ولنرجع إلى فتح الباري للحافظ:

قال رحمه الله: وإذا تقرر رجحان أن سرد الأسماء ليس مرفوعا فقد اعتنى جماعة بتتبعها من القرآن من غير تقييد بعدد، فروينا في كتاب المائتين لأبي عثمان الصابوني بسنده إلى محمد بن يحيى الذهلي أنه استخرج الأسماء من القرآن.

وكذا أخرج أبو نعيم عن الطبراني عن أحمد بن عمرو الخلال عن ابن أبي عمرو حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين

---

(١) سورة الحشر: الآيتان: ٢٣، ٢٤.



سألت أبا جعفر بن محمد الصادق عن الأسماء الحسنى فقال: هي في القرآن.

وروينا في فوائد تمام من طريق أبي الطاهر بن السرح عن حيان ابن نافع عن سفيان بن عيينة الحديث، يعني حديث «إن لله تسعة وتسعين اسما» قال: فوعدنا سفيان أن يخرجها لنا من القرآن فأبطأ، فأتينا أبا زيد فأخرجها لنا فعرضناها على سفيان فنظر فيها أربع مرات وقال: نعم هي هذه، وهذا سياق ما ذكره جعفر وأبو زيد قالا ففي الفاتحة خمسة الله رب الرحمن الرحيم مالك، وفي البقرة: محيط قدير عليم حكيم تواب بصير ولي واسع كاف رؤوف بديع شاكر واحد سميع قابض باسط حي قيوم غني حميد غفور حليم، وزاد جعفر إله قريب مجيب عزيز نصير قوي شديد سريع خبير.

قالا: وفي آل عمران وهاب قائم، زاد جعفر الصادق باعث منعم متفضل.

وفي النساء رقيب حسيب شهيد مقيت وكيل، زاد جعفر علي كبير، وزاد سفيان عفو.

وفي الأنعام فاطر قاهر، زاد جعفر مميت غفور برهان، وزاد سفيان لطيف خبير قادر.

وفي الأعراف محيي مميت.

وفي الأنفال نعم المولى ونعم النصير.

وفي هود حفيظ مجيد ودود فعال لما يريد، زاد سفيان قريب مجيب.

وفي الرعد كبير متعال.

وفي إبراهيم منان، زاد جعفر صادق وارث.



وفي الحجر خلاق.

وفي مريم صادق وارث، زاد جعفر فرد.

وفي طه عند جعفر وحده غفار.

وفي المؤمنين كريم.

وفي النور حق مبين، زاد سفيان نور.

وفي الفرقان هاد.

وفي سبإ فتاح.

وفي الزمر عالم عند جعفر وحده.

وفي المؤمن غافر قابل ذو الطول، زاد سفيان شديد، وزاد جعفر رفيع.

وفي الذاريات رزاق ذو القوة المتين بالتاء.

وفي الطور بر.

وفي اقتربت مقتدر، زاد جعفر مليك.

وفي الرحمن ذو الجلال والإكرام، زاد جعفر رب المشرقين ورب المغربين باقي معين.

وفي الحديد أول آخر ظاهر باطن.

وفي الحشر قدوس سلام مؤمن مهيمن عزيز جبار متكبر خالق باريء مصور، زاد جعفر ملك.

وفي البروج مبديء معيد.

وفي الفجر وتر عند جعفر وحده.

وفي الإخلاص أحد صمد[1].

---

(١) أخرجه: تمام في فوائده: (١/٢٤٩-٢٥٠/٦٠٩)، أبو نعيم الأصبهاني في جزء فيه طرق حديث: «إن لله تسعة وتسعين اسما» (ص: ١٦٤-١٧٠).



هذا آخر ما رويناه عن جعفر وأبي زيد وتقرير سفيان من تتبع الأسماء من القرآن وفيه اختلاف شديد وتكرار وعدة أسماء لم ترد بلفظ الاسم وهي صادق منعم متفضل منان مبدئ معيد باعث قابض باسط برهان معين مميت باقي.

ووقفت في كتاب المقصد الأسنى لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الزاهد أنه تتبع الأسماء من القرآن فتأملته فوجدته كرر أسماء وذكر مما لم أره فيه بصيغة الاسم الصادق والكاشف والعلام وذكر من المضاف الفالق من قوله «فالق الحب والنوى»(١) وكان يلزمه أن يذكر القابل من قوله «قابل التوب»(٢).

وقد تتبعت ما بقي من الأسماء مما ورد في القرآن بصيغة الاسم مما لم يذكر في رواية الترمذي وهي الرب الإله المحيط القدير الكافي الشاكر الشديد القائم الحاكم الفاطر الغافر القاهر المولى النصير الغالب الخالق الرفيع المليك الكفيل الخلاق الأكرم الأعلى المبين بالموحدة الحفي بالحاء المهملة والفاء القريب الأحد الحافظ فهذه سبعة وعشرون اسما إذا انضمت إلى الأسماء التي وقعت في رواية الترمذي مما وقعت في القرآن بصيغة الاسم تكمل بها التسعة والتسعون وكلها في القرآن لكن بعضها بإضافة كالشديد من «شديد العقاب» والرفيع من «رفيع الدرجات» والقائم من قوله «قائم على كل نفس بما كسبت» والفاطر من «فاطر السماوات» والقاهر من «وهو القاهر فوق عباده» والمولى والنصير من «نعم المولى ونعم النصير» والعالم من «عالم الغيب» والخالق من قوله «خالق كل شيء» والغافر من «غافر الذنب»

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٩٦.

(٢) سورة غافر: الآية: ٢.



والغالب من «والله غالب على أمره» والرفيع من «رفيع الدرجات» والحافظ من «فالله خير حافظا» ومن قوله «وإنا له لحافظون» وقد وقع نحو ذلك من الأسماء التي في رواية الترمذي وهي المحيي من قوله «لمحيي الموتى» والمالك من قوله «مالك الملك» والنور من قوله «نور السماوات والأرض» والبديع من قوله «بديع السماوات والأرض» والجامع من قوله «جامع الناس» والحكم من قوله «أفغير الله أبتغي حكما» والوارث من قوله «ونحن الوارثون» والأسماء التي تقابل هذه مما وقع في رواية الترمذي مما لم تقع في القرآن بصيغة الاسم وهي سبعة وعشرون اسما: «القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل العدل الجليل الباعث المحصي المبديء المعيد المميت الواجد الماجد المقدم المؤخر الوالي ذو الجلال والإكرام المقسط المغني المانع الضار النافع الباقي الرشيد الصبور»، فإذا اقتصر من رواية الترمذي على ما عدا هذه الأسماء وأبدلت بالسبعة والعشرين التي ذكرتها خرج من ذلك تسعة وتسعون اسما وكلها في القرآن واردة بصيغة الاسم ومواضعها كلها ظاهرة من القرآن إلا قوله الحفي فإنه في سورة مريم في قول إبراهيم «سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا» وقل من نبه على ذلك ولا يبقى بعد ذلك إلا النظر في الأسماء المشتقة من صفة واحدة مثل: «القدير والمقتدر والقادر والغفور والغفار والغافر والعلي والأعلى والمتعال والملك والمليك والمالك والكريم والأكرم والقاهر والقهار والخالق والخلاق والشاكر والشكور والعالم والعليم» فإما أن يقال لا يمنع ذلك من عدها فإن فيها التغاير في الجملة فإن بعضها يزيد بخصوصية على الآخر ليست فيه، وقد وقع الاتفاق على أن الرحمن الرحيم اسمان مع كونهما مشتقين من صفة واحدة ولو منع من عد ذلك للزم أن لا يعد



ما يشترك الاسمان فيه مثلا من حيث المعنى مثل الخالق الباريء المصور لكنها عدت لأنها ولو اشتركت في معنى الإيجاد والاختراع فهي مغايرة من جهة أخرى وهي أن الخالق يفيد القدرة على الإيجاد والباريء يفيد الموجد لجوهر المخلوق والمصور يفيد خالق الصورة في تلك الذات المخلوقة وإذا كان ذلك لا يمنع المغايرة لم يمتنع عدها أسماء مع ورودها والعلم عند الله تعالى.

وهذا سردها لتحفظ ولو كان في ذلك إعادة لكنه يغتفر لهذا القصد: الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق الباريء المصور الغفار القهار التواب الوهاب الخلاق الرزاق الفتاح العليم الحليم العظيم الواسع الحكيم الحي القيوم السميع البصير اللطيف الخبير العلي الكبير المحيط القدير المولى النصير الكريم الرقيب القريب المجيب الوكيل الحسيب الحفيظ المقيت الودود المجيد الوارث الشهيد الولي الحميد الحق المبين القوي المتين الغني المالك الشديد القادر المقتدر القاهر الكافي الشاكر المستعان الفاطر البديع الغافر الأول الآخر الظاهر الباطن الكفيل الغالب الحكم العالم الرفيع الحافظ المنتقم القائم المحيي الجامع المليك المتعالي النور الهادي الغفور الشكور العفو الرؤوف الأكرم الأعلى البر الحفي الرب الإله الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.

قال الحافظ ابن حجر: وقد اختلف في هذا العدد هل المراد به حصر الأسماء الحسنى في هذه العدة أو أنها أكثر من ذلك ولكن اختصت هذه بأن من أحصاها دخل الجنة، فذهب الجمهور إلى الثاني ونقل النووي اتفاق العلماء عليه فقال: ليس في الحديث حصر أسماء



الله تعالى وليس معناه أنه ليس له اسم غير هذه التسعة والتسعين وإنما مقصود الحديث أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخوله الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن مسعود الذي أخرجه أحمد وصححه ابن حبان «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[(١)].

وعند مالك عن كعب الأحبار في دعاء «وأسألك بأسمائك الحسنى ما علمت منها وما لم أعلم»[(٢)] وأورد الطبري عن قتادة نحوه.

ومن حديث عائشة أنها دعت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم بنحو ذلك، وسيأتي في الكلام على الاسم الأعظم[(٣)].

وقال الخطابي في هذا الحديث إثبات هذه الأسماء المخصوصة بهذا العدد وليس فيه منع ما عداها من الزيادة وإنما التخصيص لكونها أكثر الأسماء وأبينها معاني، وخبر المبتدأ في الحديث هو قوله «من أحصاها» لا قوله «لله» وهو كقولك: لزيد ألف درهم أعدها للصدقة، أو لعمرو مائة ثوب من زاره ألبسه إياها.

وقال القرطبي في المفهم نحو ذلك، ونقل ابن بطال عن القاضي أبي بكر بن الطيب قال: ليس في الحديث دليل على أنه ليس لله من

---

(١) أخرجه: أحمد (٣٩١/١)، ابن حبان (٩٧٢/٢٥٣/٣)، وقد سبق تخريجه بأكثر من هذا في هذا المبحث. (انظر ص: ١٤٧).

(٢) مالك في الموطأ (٩٥٢/٢).

(٣) سيأتي تخريجه عند ذكر الاسم الأعظم.



الأسماء إلا هذه العدة، وإنما معنى الحديث أن من أحصاها دخل الجنة ويدل على عدم الحصر أن أكثرها صفات، وصفات الله لا تتناهى.

وقيل: إن المراد الدعاء بهذه الأسماء لأن الحديث مبني على قوله «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» فذكر النبي صلى الله عليه وسلم أنها تسعة وتسعون، فيدعى بها ولا يدعى بغيرها، حكاه ابن بطال عن المهلب.

وفيه نظر لأنه ثبت في أخبار صحيحة الدعاء بكثير من الأسماء التي لم ترد في القرآن كما في حديث ابن عباس في قيام الليل «أنت المقدم وأنت المؤخر»(١) وغير ذلك.

وقال الفخر الرازي: لما كانت الأسماء من الصفات وهي إما ثبوتية حقيقية كالحي أو إضافية كالعظيم وإما سلبية كالقدوس وإما من حقيقية وإضافية كالقدير أو من سلبية إضافية كالأول والآخر وإما من حقيقية وإضافية سلبية كالملك والسلوب غير متناهية لأنها عالم بلا نهاية قادر على ما لا نهاية له فلا يمتنع أن يكون له من ذلك اسم فيلزم أن لا نهاية لأسمائه.

وحكى القاضي أبو بكر بن العربي عن بعضهم أن لله ألف اسم، قال ابن العربي: وهذا قليل فيها.

ونقل الفخر الرازي عن بعضهم أن لله أربعة آلاف اسم استأثر بعلم ألف منها وأعلم الملائكة بالبقية، والأنبياء بألفين منها، وسائر الناس بألف، وهذه دعوى تحتاج إلى دليل.

واستدل بعضهم لهذا القول بأنه ثبت في نفس حديث الباب أنه

(١) أخرجه: مسلم (٥٣٦/١/٧٧١) مطولا من حديث علي بن أبي طالب.



وتر يحب الوتر، والرواية التي سردت فيها الأسماء لم يعد فيها الوتر فدل على أن له اسما آخر غير التسعة والتسعين.

وتعقبه من ذهب إلى الحصر في التسعة والتسعين كابن حزم بأن الخبر الوارد لم يثبت رفعه، وإنما هو مدرج كما تقدمت الإشارة إليه، واستدل أيضا على عدم الحصر بأنه مفهوم عدد وهو ضعيف، وابن حزم ممن ذهب إلى الحصر في العدد المذكور وهو لا يقول بالمفهوم أصلا ولكنه احتج بالتأكيد في قوله صلى الله عليه وسلم «مائة إلا واحدا» قال لأنه لو جاز أن يكون له اسم زائد على العدد المذكور لزم أن يكون له مائة اسم فيبطل قوله «مائة إلا واحدا» وهذا الذي قاله ليس بحجة على ما تقدم لأن الحصر المذكور عندهم باعتبار الوعد الحاصل لمن أحصاها، فمن ادعى على أن الوعد وقع لمن أحصى زائدا على ذلك أخطأ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون هناك اسم زائد واحتج بقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه» وقد قال أهل التفسير: من الإلحاد في أسمائه تسميته بما لم يرد في الكتاب أو السنة الصحيحة وقد ذكر منها في آخر سورة الحشر عدة، وختم ذلك بأن قال «له الأسماء الحسنى» قال: وما يتخيل من الزيادة في العدة المذكورة لعله مكرر معنى وإن تغاير لفظا كالغافر والغفار والغفور مثلا فيكون المعدود من ذلك واحدا فقط، فإذا اعتبر ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصا في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور.

وقال غيره: المراد بالأسماء الحسنى في قوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» ما جاء في الحديث «إن لله تسعة وتسعين اسما» فإن ثبت الخبر الوارد في تعيينها وجب المصير إليه وإلا فليتتبع من



الكتاب العزيز والسنة الصحيحة، فإن التعريف في الأسماء للعهد، فلا بد من المعهود فإنه أمر بالدعاء بها ونهى عن الدعاء بغيرها، فلا بد من وجود المأمور به.

قلت: والحوالة على الكتاب العزيز أقرب، وقد حصل بحمد الله تتبعها كما قدمته وبقي أن يعمد إلى ما تكرر لفظا ومعنى من القرآن فيقتصر عليه ويتتبع من الأحاديث الصحيحة تكملة العدة المذكورة، فهو نمط آخر من التتبع عسى الله أن يعين عليه بحوله وقوته آمين.

ثم قال ابن حجر رحمه الله:

فصل

وأما الحكمة في القصر على العدد المخصوص فذكر الفخر الرازي عن الأكثر أنه تعبد لا يعقل معناه كما قيل في عدد الصلوات وغيرها.

ونقل عن أبي خلف محمد بن عبد الملك الطبري السلمي قال: إنما خص هذا العدد إشارة إلى أن الأسماء لا تؤخذ قياسا.

وقيل: الحكمة فيه أن معاني الأسماء ولو كانت كثيرة جدا موجودة في التسعة والتسعين المذكورة.

وقيل الحكمة فيه أن العدد زوج وفرد والفرد أفضل من الزوج، ومنتهى الأفراد من غير تكرار تسعة وتسعون لأن مائة وواحد يتكرر فيه الواحد.

وإنما كان الفرد أفضل من الزوج لأن الوتر أفضل من الشفع لأن



الوتر من صفة الخالق والشفع من صفة المخلوق والشفع يحتاج للوتر من غير عكس.

وقيل: الكمال في العدد حاصل في المائة لأن الأعداد ثلاثة أجناس آحاد وعشرات ومئات والألف مبتدأ لآحاد أخر، فأسماء الله مائة استأثر الله منها بواحد وهو الاسم الأعظم فلم يطلع عليه أحدا فكأنه قيل: مائة لكن واحد منها عند الله.

وقال غيره: ليس الاسم الذي يكمل المائة مخفيا بل هو الجلالة وممن جزم بذلك السهيلي فقال: الأسماء الحسنى مائة على عدد درجات الجنة، والذي يكمل المائة الله ويؤيده قوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» فالتسعة والتسعون لله فهي زائدة عليه وبه تكمل المائة.

واستدل بهذا الحديث على أن الاسم هو المسمى حكاه أبو القاسم القشيري في شرح أسماء الله الحسنى فقال: في هذا الحديث دليل على أن الاسم هو المسمى، إذ لو كان غيره كانت الأسماء غيره لقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» ثم قال: والمخلص من ذلك أن المراد بذلك أن الاسم هنا هو التسمية.

وقال الفخر الرازي: المشهور من قول أصحابنا أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية. وعند المعتزلة الاسم نفس التسمية وغير المسمى.

واختار الغزالي أن الثلاثة أمور متباينة وهو الحق عندي لأن الاسم إن كان عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع وكان المسمى عبارة عن نفس ذلك الشيءالمسمى فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى وهذا مما لا يمكن وقوع النزاع فيه.

وقال أبو العباس القرطبي في المفهم: الاسم في العرف العام هو الكلمة الدالة على شيء مفرد وبهذا الاعتبار لا فرق بين الاسم والفعل والحرف إذ كل واحد منها يصدق عليه ذلك وإنما التفرقة بينهما باصطلاح النحاة وليس ذلك من غرض المبحث هنا، وإذا تقرر هذا عرف غلط من قال: إن الاسم هو المسمى حقيقة كما زعم بعض الجهلة فألزم أن من قال: نار احترق فلم يقدر على التخلص من ذلك.

وأما النحاة فمرادهم بأن الاسم هو المسمى أنه من حيث إنه لا يدل إلا عليه ولا يقصد إلا هو فإن كان ذلك الاسم من الأسماء الدالة على ذات المسمى دل عليها من غير مزيد أمر آخر وإن كان من الأسماء الدالة على معنى زائد دل على أن تلك الذات منسوبة إلى ذلك الزائد خاصة دون غيره، وبيان ذلك أنك إذا قلت: زيد مثلا فهو يدل على ذات متشخصة في الوجود من غير زيادة ولا نقصان، فإن قلت العالم دل على أن تلك الذات منسوبة للعلم، ومن هذا صح عقلا أن تتكثر الأسماء المختلفة على ذات واحدة ولا توجب تعددا فيها ولا تكثيرا، قال: وقد خفي هذا على بعضهم ففر منه هربا من لزوم تعدد في ذات الله تعالى فقال: إن المراد بالاسم التسمية ورأى أن هذا يخلصه من التكثر وهذا فرار من غير مفر إلى ما فر.

وذلك أن التسمية إنما هي وضع الاسم وذكر الاسم فهي نسبة الاسم إلى مسماه، فإذا قلنا لفلان تسميتان اقتضى أن له اسمين ننسبهما إليه فبقي الإلزام على حاله من ارتكاب التعسف.

ثم قال القرطبي: وقد يقال: الاسم هو المسمى على إرادة أن هذه الكلمة التي هي الاسم تطلق و يراد بها المسمى كما قيل ذلك في قوله تعالى «سبح اسم ربك الأعلى» أي سبح ربك فأريد بالاسم المسمى.



وقال غيره: التحقيق في ذلك أنك إذا سميت شيئا باسم فالنظر في ثلاثة أشياء: ذلك الاسم وهو اللفظ ومعناه قبل التسمية ومعناه بعدها وهو الذات التي أطلق عليها اللفظ والذات واللفظ متغايران قطعا والنحاة إنما يطلقونه على اللفظ لأنهم إنما يتكلمون في الألفاظ وهو غير مسمى قطعا والذات هي المسمى قطعا وليست هي الاسم قطعا، والخلاف في الأمر الثالث وهو معنى اللفظ قبل التلفيظ فالمتكلمون يطلقون الاسم عليه ثم يختلفون في أنه الثالث أو لا فالخلاف حينئذ إنما هو في الاسم المعنوي هل هو المسمى أو لا، لا في الاسم اللفظي، والنحوي لا يطلق الاسم على غير اللفظ لأنه محط صناعته والمتكلم لا ينازعه في ذلك ولا يمنع إطلاق اسم المدلول على الدال وإنما يزيد عليه شيئا آخر دعاه إلى تحقيقه ذكر الأسماء والصفات وإطلاقها على الله تعالى.

قال: ومثال ذلك أنك إذا قلت: جعفر لقبه أنف الناقة فالنحوي يريد باللقب لفظ أنف الناقة، والمتكلم يريد معناه وهو ما يفهم منه من مدح أو ذم، ولا يمنع ذلك قول النحوي: اللقب لفظ يشعر بضعة أو رفعة لأن اللفظ يشعر بذلك لدلالته على المعنى والمعنى في الحقيقة هو المقتضى للضعة والرفعة وذات جعفر هي الملقبة عند الفريقين وبهذا يظهر أن الخلاف في أن الاسم هو المسمى أو غير المسمى خاص بأسماء الأعلام المشتقة.

ثم قال القرطبي: أسماء الله وإن تعددت فلا تعدد في ذاته ولا تركيب لا محسوسا كالجسميات، ولا عقليا كالمحدودات وإنما تعددت الأسماء بحسب الاعتبارات الزائدة على الذات، ثم هي من جهة دلالتها على أربعة أضرب:



الأول: ما يدل على الذات مجردة كالجلالة فإنه يدل عليه دلالة مطلقة غير مقيدة، وبه يعرف جميع أسمائه، فيقال الرحمن مثلا من أسماء الله، ولا يقال الله من أسماء الرحمن، ولهذا كان الأصح أنه اسم علم غير مشتق وليس بصفة.

الثاني: ما يدل على الصفات الثابتة للذات كالعليم والقدير والسميع والبصير.

الثالث: ما يدل على إضافة أمر ما إليه كالخالق والرازق.

الرابع: ما يدل على سلب شيء عنه كالعلي والقدوس.

وهذه الأقسام الأربعة منحصرة في النفي والإثبات)[١].

---

(١) انتهى من فتح الباري: (١١/٢٥٧-٢٦٦).



وقال ابن جرير رحمه الله: «ثم حدث في دهرنا هذا حماقات خاض فيها أهل الجهل والغباء ونوكي الأمة والرعاع يتعب إحصاؤها ويمل تعدادها، فيها القول في اسم الشيء أهو هو أم هو غيره.

وقال: وأما القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع، فالخوض فيه شين، والصمت عنه زين»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله عليه: فصل في الاسم والمسمى

هل هو هو، أو غيره؟ أو لا يقال هو هو، ولا يقال هو غيره، أو هو له؟ أو يفصل في ذلك؟.

فإن الناس قد تنازعوا في ذلك، والنزاع اشتهر في ذلك بعد الأئمة، بعد أحمد وغيره، والذي كان معروفا عند أئمة السنة أحمد وغيره: الإنكار على الجهمية الذين يقولون أسماء الله مخلوقة.

فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهمية يقولون: كلامه مخلوق، وأسماؤه مخلوقة؛ وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته، ولا سمى نفسه باسم هو المتكلم به؛ بل قد يقولون: إنه تكلم به، وسمى نفسه بهذه الأسماء، بمعنى أنه خلقها في غيره؛ لا بمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به. فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه.

---

(١) (صريح السنة ص: ١٧- ٢٦).



والذين وافقوا السلف على أن كلامه غير مخلوق وأسماءه غير مخلوقة، يقولون: الكلام والأسماء من صفات ذاته؛ لكن هل يتكلم بمشيئته وقدرته. ويسمي نفسه بمشيئته وقدرته؟ هذا فيه قولان:

النفي هو قول ابن كلاب ومن وافقه.

والإثبات قول أئمة أهل الحديث والسنة وكثير من طوائف أهل الكلام، كالهشامية والكرامية وغيرهم، كما قد بسط هذا في مواضع.

(والمقصود هنا) أن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على من قال أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا مرادهم؛ فلهذا يروى عن الشافعي والأصمعي وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة؛ ولم يعرف أيضا عن أحد من السلف أنه قال الاسم هو المسمى؛ بل هذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة، وأنكره أكثر أهل السنة عليهم.

ثم منهم من أمسك عن القول في هذه المسألة نفيا وإثباتا؛ إذ كان كل من الإطلاقين بدعة كما ذكره الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره؛ وكما ذكره أبو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه «صريح السنة» ذكر مذهب أهل السنة المشهور في القرآن، والرؤية، والإيمان والقدر، والصحابة وغير ذلك.

وذكر أن مسألة اللفظ ليس لأحد من المتقدمين فيها كلام؛ كما قال لم نجد فيها كلاما عن صحابي مضى ولا عن تابعي قفا إلا عمن في كلامه الشفاء، والغناء، ومن يقوم لدينا مقام الأئمة الأولى أبو عبد الله أحمد بن حنبل فإنه كان يقول: اللفظية جهمية. ويقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع.



وذكر أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة، وأن حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى. وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره.

والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة: مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي صاحب شرح السنة وغيرهم؛ وهو أحد قولي أصحاب أبى الحسن الأشعري اختاره أبو بكر بن فورك وغيره.

و(القول الثاني) وهو المشهور عن أبي الحسن أن الأسماء ثلاثة أقسام تارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود. وتارة يكون غير المسمى، كاسم الخالق. وتارة لا يكون هو ولا غيره، كاسم العليم والقدير.

وهؤلاء الذين قالوا: إن الاسم هو المسمى لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به؛ فإن هذا لا يقوله عاقل. ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال نار احترق لسانه.

ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم ويشنع عليهم، وهذا غلط عليهم؛ بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ؛ بل هو المراد باللفظ؛ فإنك إذا قلت: يا زيد! يا عمر! فليس مرادك دعاء اللفظ؛ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المسمى.



وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الأشياء فذكرت أسماؤها، فقيل: (محمد رسول الله)[١] (وخاتم النبيين) (وكلم الله موسى تكليما)[٢]، فليس المراد أن هذا اللفظ هو الرسول، وهو الذي كلمه الله.

وكذلك إذا قيل: جاء زيد واشهد على عمرو، وفلان عدل ونحو ذلك، فإنما تذكر الأسماء والمراد بها المسميات، وهذا هو مقصود الكلام.

فلما كانت أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام المؤلف فإنما المقصود هو المسميات قال هؤلاء: الاسم هو المسمى وجعلوا اللفظ الذي هو الاسم عند الناس هو التسمية، كما قال البغوي: والاسم هو المسمى وعينه وذاته. قال الله تعالى «إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى»[٣] أخبر أن اسمه يحيى. ثم نادى الاسم فقال «يا يحيى» وقال «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها»[٤] وأراد الأشخاص المعبودة؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات. وقال «سبح اسم ربك الأعلى»[٥]، و «تبارك اسم ربك»[٦].

قال: ثم يقال للتسمية أيضا اسم. واستعماله في التسمية أكثر من المسمى. وقال أبو بكر بن فورك: اختلف الناس في حقيقة «الاسم» ولأهل اللغة في ذلك كلام، ولأهل الحقائق فيه بيان، وبين المتكلمين فيه خلاف.

---

(١) سورة الفتح: الآية ٢٩.

(٢) سورة النساء: الآية: ١٦٣.

(٣) سورة مريم: الآية: ٦.

(٤) سورة يوسف: الآية ٤٠.

(٥) سورة الأعلى: الآية ١.

(٦) سورة الرحمان: الآية: ٧٧.



فأما أهل اللغة فيقولون: الاسم حروف منظومة دالة على معنى مفرد، ومنهم من يقول أنه قول يدل على مذكور يضاف إليه؛ يعني الحديث والخبر.

قال: وأما أهل الحقائق فقد اختلفوا أيضا في معنى ذلك، فمنهم من قال: اسم الشيء هو ذاته وعينه، والتسمية عبارة عنه ودلالة عليه، فيسمى اسما توسعا.

وقالت الجهمية والمعتزلة: الأسماء والصفات هي الأقوال الدالة على المسميات، وهو قريب مما قاله بعض أهل اللغة.

والثالث: لا هو هو، ولا هو غيره، كالعلم والعالم، ومنهم من قال اسم الشيء هو صفته ووصفه.

قال: والذي هو الحق عندنا قول من قال: اسم الشيء هو عينه وذاته، واسم الله هو الله، وتقدير قول القائل: بسم الله أفعل، أي بالله أفعل، وأن اسمه هو هو.

قال: وإلى هذا القول ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام واستدل بقول لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما   ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

والمعنى ثم السلام عليكما؛ فإن اسم السلام هو السلام.

قال: واحتج أصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى «تبارك اسم ربك ذو الجلال والإكرام» وهذا هو صفة للمسمى لا صفة لما هو قول وكلام، وبقوله «سبح اسم ربك» فإن المسبح هو المسمى وهو الله، وبقوله سبحانه «إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى» ثم قال «يا يحيى خذ الكتاب بقوة»[1] فنادى الاسم وهو المسمى.

---

(١) سورة مريم: الآية: ١١.



وبأن الفقهاء أجمعوا على أن الحالف باسم الله كالحالف بالله في بيان أنه تنعقد اليمين بكل واحد منهما؛ فلو كان اسم الله غير الله لكان الحالف بغير الله لا تنعقد يمينه؛ فلما انعقد ولزم بالحنث فيها كفارة دل على أن اسمه هو.

ويدل عليه أن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا الله. فإذا قال: وما معبودكم؟ قلنا الله فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود؛ فدل على أن اسم المعبود هو المعبود لا غير. وبقوله «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» وإنما عبدوا المسميات لا الأقوال التي هي أعراض لا تعبد.

قال: فإن قيل: أليس يقال: الله إله واحد وله أسماء كثيرة فكيف يكون الواحد كثيرا؟ قيل إذا أطلق أسماء فالمراد بها مسميات المسمين، والشيء قد يسمى باسم دلالته كما يسمى المقدور قدرة.

قال: فعلى هذا يكون معنى قوله: باسم الله: أي بالله، والباء معناها الاستعانة وإظهار الحاجة، وتقديره: بك أستعين وإليك أحتاج، وقيل تقدير الكلمة: أبتديء أو أبدأ باسمك فيما أقول وأفعل.

قلت: لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات -كما ذكروه في قوله «يا يحيى» ونحو ذلك- لكان ذلك معنى واضحا لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقتصروا على ذلك؛ ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم؛ لما في قولهم من الأمور الباطلة، مثل دعواهم أن لفظ اسم الذي هو «ا س م» معناه ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء -التي هي الأسماء- مثل زيد وعمرو هي التسميات؛ ليست هي أسماء المسميات، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه.



فإنهم يقولون: إن زيدا وعمرا ونحو ذلك هي أسماء الناس، والتسمية جعل الشيء اسما لغيره هي مصدر سميته تسمية إذا جعلت له اسما و «الاسم» هو القول الدال على المسمى، ليس الاسم الذي هو لفظ اسم هو المسمى بل قد يراد به المسمى؛ لأنه حكم عليه ودليل عليه.

وأيضا: فهم تكلفوا هذا التكليف؛ ليقولوا إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة؛ فإن أولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي التسميات، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ. ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به من أن لفظ اسم وهو «الف سين ميم» معناه إذا أطلق هو الذات المسماة؛ بل معنى هذا اللفظ هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء، مثل زيد وعمرو، وعالم وجاهل. فلفظ الاسم لا يدل على أن هذه الأسماء هي مسماه.

ثم قد عرف أنه إذا أطلق الاسم في الكلام المنظوم فالمراد به المسمى؛ فلهذا يقال: ما اسم هذا؟ فيقال: زيد. فيجاب باللفظ، ولا يقال: ما اسم هذا فيقال هو هو؛ وما ذكروه من الشواهد حجة عليهم.

أما قوله «إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا» ثم قال «يا يحيى» فالاسم الذي هو يحيى هو هذا اللفظ المؤلف من «يا وحا ويا» هذا هو اسمه، ليس اسمه هو ذاته؛ بل هذا مكابرة. ثم لما ناداه فقال «يا يحيى» فالمقصود المراد بنداء الاسم هو نداء المسمى؛ لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه؛ فيعرف حينئذ أن قصده نداء الشخص المسمى، وهذا من فائدة اللغات وقد يدعي بالإشارة وليست الحركة هي ذاته، ولكن هي دليل على ذاته.



وأما قوله «تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام» ففيها قراءتان: الأكثرون يقرءون «ذي الجلال» فالرب المسمى هو ذو الجلال والإكرام. وقرأ ابن عامر «ذو الجلال والإكرام» وكذلك هي في المصحف الشامي؛ وفي مصاحف أهل الحجاز والعراق هي بالياء.

وأما قوله «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[(١)] فهي بالواو باتفاقهم، قال ابن الأنباري وغيره «تبارك» تفاعل من البركة، والمعنى أن البركة تكتسب وتنال بذكر اسمه؛ فلو كان لفظ الاسم معناه المسمى لكان يكفي قوله «تبارك ربك» فإن نفس الاسم عندهم هو نفس الرب؛ فكان هذا تكريرا.

وقد قال بعض الناس: إن ذكر الاسم هنا صلة، والمراد تبارك ربك؛ ليس المراد الإخبار عن اسمه بأنه تبارك؛ وهذا غلط، فإنه على هذا يكون قول المصلي تبارك اسمك أي تباركت أنت، ونفس أسماء الرب لا بركة فيها. ومعلوم أن نفس أسمائه مباركة وبركتها من جهة دلالتها على المسمى.

ولهذا فرقت الشريعة بين ما يذكر اسم الله عليه، وما لا يذكر اسم الله عليه في مثل قوله «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه»[(٢)] وقوله «ومالكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه»[(٣)] وقوله «واذكروا اسم الله

---

(١) سورة الرحمان : الآية: ٢٥.

(٢) سورة الأنعام: الآية: ١١٩.

(٣) سورة الأنعام: الآية: ١٢٠.



عليه»[1] وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم «وإن خالط كلبك كلاب أخرى فلا تأكل فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره»[2].

وأما قوله تعالى «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم»[3] فليس المراد كما ذكروه: إنكم تعبدون الأوثان المسماة، فإن هذا هم معترفون به.

والرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدونه، وأثبت ضده، ولكن المراد أنهم سموها آلهة، واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها؛ وليس فيها شيء من الإلهية، فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهة لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماء ابتدعوها هم، ما أنزل الله بها من سلطان؛ لأن الله لم يأمر بعبادة هذه ولا جعلها آلهة كما قال «واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون»[4] فتكون عبادتهم لما تصوروه في أنفسهم من معنى الإلهية، وعبروا عنه بألسنتهم، وذلك أمر موجود في أذهانهم وألسنتهم، لا حقيقة له في الخارج؛ فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في أذهانهم، وعبروا عن معانيها بألسنتهم؛ وهم لم يقصدوا عبادة الصنم إلا لكونه إلها عندهم، وإلهيته هي في أنفسهم، لا في الخارج، فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥.

(٢) أخرجه: أحمد (٢٥٨/٤، ٣٧٧، ٣٨٠)، البخاري (٥٤٧٦/٧٥٣/٩)، مسلم (١٩٢٩/١٥٢٩/٣)، أبو داود (٢٨٤٧/٢٦٩-٢٦٨/٣)، الترمذي (١٤٦٥/٥٤/٤)، النسائي (٤٢٧٤/٢٠٣/٧)، ابن ماجه (٣٢٠٨/١٠٧٠/٢).

(٣) سورة يوسف: الآية: ٤٠.

(٤) سورة الزخرف: الآية: ٤٤.



ولهذا قال في الآية الأخرى «وجعلوا لله شركاء قل سموهم أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول»[١] يقول: سموهم بالأسماء التي يستحقونها هل هي خالقة رازقة محيية مميتة أم هي مخلوقة لا تملك ضرا ولا نفعا؟ فإذا سموها فوصفوها بما تستحقه من الصفات تبين ضلالهم. قال تعالى «أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض»[٢] وما لا يعلم أنه موجود فهو باطل لا حقيقة له، ولو كان موجودا لعلمه موجودا «أم بظاهر من القول» أم بقول ظاهر باللسان لا حقيقة له في القلب؛ بل هو كذب وبهتان.

وأما قولهم: إن الاسم يراد به التسمية وهو القول: فهذا الذي جعلوه هم تسمية هو الاسم عند الناس جميعهم، والتسمية جعله اسما والإخبار بأنه اسم ونحو ذلك، وقد سلموا أن لفظ الاسم أكثر ما يراد به ذلك، وادعوا أن لفظ الاسم هو «الف سين ميم» هو في الأصل ذات الشيء ولكن التسمية سميت اسما لدلالتها على ذات الشيء تسمية للدال باسم المدلول ومثلوه بلفظ القدرة وليس الأمر كذلك، بل التسمية مصدر سمي يسمى تسمية، والتسمية نطق بالاسم وتكلم به ليست هي الاسم نفسه وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها ليست هي أعيان الأسماء.

وتسمية المقدور قدرة، هو من باب تسمية المفعول باسم المصدر، وهذا كثير شائع في اللغة كقولهم للمخلوق خلق وقولهم درهم ضرب الأمير، أي مضروب الأمير، ونظائره كثيرة.

وابن عطية سلك مسلك هؤلاء وقال: الاسم الذي هو «الف وسين وميم» يأتي في مواضع من الكلام الفصيح يراد به المسمى. ويأتي في

---

(١)و (٢) سورة الرعد: الآية: ٣٤.



مواضع يراد به التسمية نحو قوله صلى الله عليه وسلم «إن لله تسعة وتسعين اسما» وغير ذلك، ومتى أريد به المسمى فإنما هو صلة كالزائد، كأنه قال في هذه الآية: سبح اسم ربك الأعلى أي نزهه.

قال: وإذا كان الاسم واحد الأسماء كزيد وعمرو فيجيء في الكلام على ما قلت لك: زيد قائم تريد المسمى، وتقول: زيد ثلاثة أحرف تريد التسمية نفسها على معنى نزه اسم ربك عن أن يسمى به صنم أو وثن فيقال له إله أو رب.

قلت: هذا الذي ذكروه لا يعرف له شاهد، لا من كلام فصيح ولا غير ذلك، ولا يعرف أن لفظ اسم «الف سين ميم» يراد به المسمى، بل المراد به الاسم الذي يقولون هو التسمية.

وأما قوله: تقول زيد قائم تريد المسمى. فزيد ليس هو «الف سين ميم» بل زيد مسمى هذا اللفظ، فزيد يراد به المسمى ويراد به اللفظ.

وكذلك اسم «الف سين ميم» يراد به هذا اللفظ ويراد به معناه وهو لفظ زيد وعمرو وبكر، فتلك هي الأسماء التي تراد بلفظ اسم، لا يراد بلفظ اسم نفس الأشخاص، فهذا ما أعرف له شاهدا صحيحا فضلا عن أن يكون هو الأصل كما ادعاه هؤلاء.

قال تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه»[1] فأسماؤه الحسنى مثل: «الرحمن الرحيم» و «الغفور الرحيم» فهذه الأقوال هي أسماؤه الحسنى، وهي إذا ذكرت في الدعاء

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٨٠.



والخبر يراد بها المسمى. إذا قال «وتوكل على العزيز الرحيم»[1] فالمراد المسمى ليس المراد أنه يتوكل على الأسماء التي هي أقوال؛ كما في سائر الكلام: كلام الخالق، وكلام المخلوقين.

وما ذكروه من أن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا: الله. فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود؛ فدل على أن اسم المعبود هو المعبود: حجة باطلة، وهي عليهم لا لهم.

فإن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ فقلنا: الله. فالمراد أن اسمه هو هذا القول، ليس المراد أن اسمه هو ذاته وعينه الذي خلق السماوات والأرض، فإنه إنما سأل عن اسمه لم يسأل عن نفسه؛ فكان الجواب بذكر اسمه.

وإذا قال: ما معبودكم؟ فقلنا الله: فالمراد هناك المسمى؛ ليس المراد أن المعبود هو القول، فلما اختلف السؤال في الموضعين اختلف المقصود بالجواب، وإن كان في الموضعين قال الله، لكنه في أحدهما أريد هذا القول الذي هو من الكلام، وفي الآخر أريد به المسمى بهذا القول. كما إذا قيل: ما اسم فلان؟ فقيل: زيد أو عمرو، فالمراد هو القول. وإذا قال: من أميركم أو من أنكحت؟ فقيل زيد أو عمرو، فالمراد به الشخص، فكيف يجعل المقصود في الموضعين واحدا.

ولهذا قال تعالى «ولله الأسماء الحسنى» كان المراد أنه نفسه له الأسماء الحسنى. ومنها اسمه الله. كما قال «قل ادعو الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى»[2]. فالذي له الأسماء

(١) سورة الشعراء: الآية: ٢١٧.

(٢) سورة الإسراء: الآية: ١١٠.



الحسنى هو المسمى بها؛ ولهذا كان في كلام الإمام أحمد أن هذا الاسم من أسمائه الحسنى؛ وتارة يقول الأسماء الحسنى له أي المسمى ليس من الأسماء؛ ولهذا في قوله «ولله الأسماء الحسنى» لم يقصد أن هذا الاسم له الأسماء الحسنى؛ بل قصد أن المسمى له الأسماء الحسنى.

وفي حديث أنس الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نقش خاتمه: (محمد رسول الله) محمد سطر، ورسول سطر، والله سطر[1]، ويراد الخط المكتوب الذي كتب به ذلك؛ فالخط الذي كتب به محمد سطر، والخط الذي كتب به رسول سطر، والخط الذي كتب به الله سطر.

ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى: أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه»[2] فمعلوم أن المراد تحرك شفتاه بذكر اسم الله، وهو القول ليس المراد أن الشفتين تتحرك بنفسه تعالى.

وأما احتجاجهم بقوله «سبح اسم ربك الأعلى»[3] وأن المراد سبح ربك الأعلى، وكذلك قوله «تبارك اسم ربك ذو الجلال والإكرام»[4] وما أشبه ذلك فهذا للناس فيه قولان معروفان، وكلاهما حجة عليهم. منهم من قال: الاسم هنا صلة والمراد سبح ربك، وتبارك ربك. وإذا قيل: هو

---

(١) أخرجه: البخاري (١٠/٤٠٣/٥٨٧٨)، مسلم (٣/١٦٥٦/٢٠٩٢)،
أبو داود (٤/٤٢٣/٤٢١٤)، النسائي (٨/٥٥٣-٥٥٤/٥٢١١).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٥٤٠)، ابن ماجه (٢/١٢٤٦/٣٧٩٢)،
ابن حبان (٣/٩٨/٨١٦)، الحاكم (١/٤٩٦)، وقال: « صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.
وعلقه البخاري بصيغة الجزم في كتاب التوحيد (١٣/٦١٠).

(٣) سورة الأعلى: الآية: ١.

(٤) سورة الرحمان: الآية: ٧٨.



صلة فهو زائد لا معنى له؛ فيبطل قولهم إن مدلول لفظ اسم «الف سين ميم» هو المسمى، فإنه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة، ومن قال إنه هو المسمى وأنه صلة، كما قاله ابن عطية؛ فقد تناقض فإن الذي يقوله هو صلة لا يجعل له معنى؛ كما يقوله من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تجيء للتوكيد، كقوله «فبما رحمة من الله لنت لهم»[(١)] و «عما قليل ليصبحن نادمين»[(٢)] ونحو ذلك. ومن قال: إنه ليس بصلة، بل المراد تسبيح الاسم نفسه، فهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة.

والتحقيق أنه ليس بصلة، بل أمر الله بتسبيح اسمه، كما أمر بذكر اسمه. والمقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى وذكره، فإن المسبح والذاكر إنما يسبح اسمه ويذكر اسمه؛ فيقول: سبحان ربي الأعلى، فهو نطق بلفظ ربي الأعلى، والمراد هو المسمى بهذا اللفظ، فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى. ومن جعله تسبيحا للاسم يقول المعنى أنك لا تسم به غير الله، ولا تلحد في أسمائه فهذا مما يستحقه اسم الله، لكن هذا تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول. وقد ذكر الأقوال الثلاثة غير واحد من المفسرين كالبغوي، قال: قوله «سبح اسم ربك الأعلى»؛ أي قل سبحان ربي الأعلى. وإلى هذا ذهب جماعة من الصحابة، وذكر حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ «سبح اسم ربك الأعلى» فقال: «سبحان ربي الأعلى»[(٣)].

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ١٥٩.

(٢) سورة المؤمنون: الآية: ٤٠.

(٣) أخرجه: أحمد (١/٢٣٢)، أبو داود (١/٥٤٩/٨٨٣)، الحاكم (١/٢٦٣-٢٦٤)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.



قلت: في ذلك حديث عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما نزل «فسبح باسم ربك العظيم» قال: «اجعلوها في ركوعكم» ولما نزل «سبح اسم ربك الأعلى» قال: «اجعلوها في سجودكم»(١) والمراد بذلك أن يقولوا في الركوع سبحان ربي العظيم، وفي السجود سبحان ربي الأعلى، كما ثبت في الصحيح عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قام بالبقرة والنساء وآل عمران، ثم ركع نحوا من قيامه يقول «سبحان ربي العظيم» وسجد نحوا من ركوعه يقول «سبحان ربي الأعلى»(٢).

وفي السنن عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم «إذا قال العبد في ركوعه: سبحان ربي العظيم ثلاثا فقد تم ركوعه، وذلك أدناه، وإذا قال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثا فقد تم سجوده وذلك أدناه»(٣) وقد أخذ بهذا جمهور العلماء

قال البغوي: وقال قوم معناه نزه ربك الأعلى عما يصفه به الملحدون. وجعلوا الاسم صلة. قال: ويحتج بهذا من يجعل الاسم والمسمى واحدا؛ لأن أحدا لا يقول سبحان اسم الله وسبحان اسم ربنا، إنما يقولون: سبحان الله وسبحان ربنا. وكان معنى «سبح اسم ربك» سبح ربك.

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/١٥٥)، أبو داود (١/٢٣٠/٨٦٩)، ابن ماجه (١/٢٨٧/٨٨٧)، وصححه ابن حبان (٥/٢٢٥/١٨٩٨)، وابن خزيمة (١/٣٠٣/٦٠١)، الحاكم (١/٢٢٥)و (٢/٤٧٧)، وتعقبه الذهبي في الموضع الأول بقوله: «إياس بن عامر الراوي عن عقبة ليس بالمعروف».

(٢) أخرجه: أحمد (٥/٣٨٢ و ٣٩٤)، مسلم (١/٥٣٦/٧٧٢)، أبو داود (١/٥٤٣/٨٧١)، الترمذي (٢/٤٨/٢٦٢)، النسائي (٢/٥١٨/١٠٠٧)، ابن ماجه (١/٤٢٩/١٣٥١).

(٣) أخرجه: أبو داود (١/٥٥٠/٨٨٦)، الترمذي (٢/٤٦/٢٦١) وقال: «إسناده ليس بمتصل، عون ابن عبد الله بن عتبة لم يلق ابن مسعود». ابن ماجه (١/٢٨٧/٨٩٠)، البخاري في التاريخ الكبير (١/٤٠٥/١٢٩٦) وقال: مرسل.



قلت: قد تقدم الكلام على هذا، والذي يقول: سبحان الله وسبحان ربنا إنما نطق بالاسم الذي هو الله، والذي هو ربنا؛ فتسبيحه إنما وقع على الاسم، لكن مراده هو المسمى، فهذا يبين أنه ينطق باسم المسمى والمراد المسمى. وهذا لا ريب فيه، لكن هذا لا يدل على أن لفظ اسم الذي هو «الف سين ميم» المراد به المسمى.

لكن يدل على أن أسماء الله مثل الله، وربنا، وربي الأعلى ونحو ذلك، يراد بها المسمى مع أنها هي في نفسها ليست هي المسمى، لكن يراد بها المسمى، فأما اسم هذه الأسماء «الف سين ميم» فلا هو المسمى الذي هو الذات، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات؛ ولكن يراد به مسماه الذي هو الأسماء، كأسماء الله الحسنى في قوله «ولله الأسماء الحسنى» فلها هذه الأسماء الحسنى التي جعلها هؤلاء هي التسميات، وجعلوا التعبير عنها بالأسماء توسعا؛ فخالفوا إجماع الأمم كلهم من العرب وغيرهم، وخالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول.

والذين شاركوهم في هذا الأصل وقالوا: الأسماء ثلاثة قد تكون هي المسمى وقد تكون غيره، وقد تكون لا هي هو ولا غيره، وجعلوا الخالق والرازق ونحوهما غير المسمى، وجعلوا العليم والحكيم ونحوهما للمسمى: غلطوا من وجه آخر، فإنه إذا سلم لهم أن المراد بالاسم الذي هو «الف سين ميم» هو مسمى الأسماء؛ فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه، واسمه العليم هو الرب العليم الذي العلم صفة له، فليس العلم هو المسمى؛ بل المسمى هو العليم؛ فكان الواجب أن يقال على أصلهم: الاسم هنا هو المسمى وصفته.



وفي الخالق الاسم هو المسمى وفعله؛ ثم قولهم إن الخلق هو المخلوق، وليس الخلق فعلا قائما بذاته قول ضعيف، مخالف لقول جمهور المسلمين. كما قد بسط في موضعه.

فتبين أن هؤلاء الذين قالوا: الاسم هو المسمى إنما يسلم لهم أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام أريد به المسمى، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء؛ لأن لفظ اسم «الف سين ميم» يراد به الشخص. وما ذكروه من قول لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما

فمراده ثم النطق بهذا الاسم وذكره وهو التسليم المقصود، كأنه قال: ثم سلام عليكم، ليس مراده أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به، ويذكر اسمه. فإن نفس السلام قول، فإن لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل.

وقد احتج بعضهم بقول سيبويه إن الفعل أمثلة أخذت من لفظ إحداث الأسماء، وبني لما مضى ولما لم يكن بعد، وهذا لا حجة فيه؛ لأن سيبويه مقصوده بذكر الاسم والفعل ونحو ذلك الألفاظ، وهذا اصطلاح النحويين، سموا الألفاظ بأسماء معانيها؛ فسموا قام ويقوم وقم فعلا؛ والفعل هو نفس الحركة؛ فسموا اللفظ الدال عليها باسمها.

وكذلك إذا قالوا: اسم معرب ومبني، فمقصودهم اللفظ، ليس مقصودهم المسمى، وإذا قالوا هذا الاسم فاعل فمرادهم أنه فاعل في اللفظ؛ أي أسند إليه الفعل، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا؛ ولو أراد ذلك فسدت صناعته.



فصل

وأما الذين قالوا: إن الاسم غير المسمى، فهم إذا أرادوا أن الأسماء التي هي أقوال ليست نفسها هي المسميات، فهذا أيضا لا ينازع فيه أحد من العقلاء.

وأرباب القول الأول لا ينازعون في هذا؛ بل عبروا عن الأسماء هنا بالتسميات، وهم أيضا لا يمكنهم النزاع في أن الأسماء المذكورة في الكلام، مثل قوله يا آدم! يا نوح! يا إبراهيم! إنما أريد بها نداء المسمين بهذه الأسماء.

وإذا قيل: خلق الله السماوات والأرض، فالمراد خلق المسمى بهذه الألفاظ؛ لم يقصد أنه خلق لفظ السماء ولفظ الأرض، والناس لا يفهمون من ذلك إلا المعنى المراد به، ولا يخطر بقلب أحد إرادة الألفاظ؛ لما قد استقر في نفوسهم من أن هذه الألفاظ والأسماء يراد بها المعاني والمسميات؛ فإذا تكلم بها فهذا هو المراد؛ لكن لا يعلم أنه المراد إن لم ينطق بالألفاظ والأسماء المبينة للمراد الدالة عليه. وهذا من البيان الذي أنعم الله به على بني آدم في قوله «خلق الإنسان علمه البيان» وقد علم آدم الأسماء كلها سبحانه وتعالى.

ولكن هؤلاء الذي أطلقوا من الجهمية والمعتزلة أن الاسم غير المسمى مقصودهم أن أسماء الله غيره؛ وما كان غيره فهو مخلوق.

ولهذا قالت الطائفة الثالثة: لا نقول هي المسمى ولا غير المسمى.

فيقال لهم: قولكم إن أسماءه غيره مثل قولكم إن كلامه غيره، وأن إرادته غيره، ونحو ذلك، وهذا قول الجهمية نفاة الصفات، وقد عرفت



شبههم وفسادها في غير هذا الموضع؛ وهم متناقضون من وجوه كما قد بسط في مواضع.

فإنهم يقولون: لا نثبت قديما غير الله، أو قديما ليس هو الله، حتى كفروا أهل الإثبات، وإن كانوا متأولين، كما قال أبو الهذيل: إن كل متأول كان تأويله تشبيها له بخلقه وتجويزا له في فعله وتكذيبا لخبره فهو كافر؛ وكل من أثبت شيئا قديما لا يقال له الله فهو كافر، ومقصوده تكفير مثبتة الصفات والقدر، ومن يقول إن أهل القبلة يخرجون من النار ولا يخلدون فيها.

فما يقال لهؤلاء: إن هذا القول ينعكس عليكم، فأنتم أولى بالتشبيه والتجويز والتكذيب؛ وإثبات قديم لا يقال له الله، فإنكم تشبهونه بالجمادات بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، وتقولون إنه يحبط الحسنات العظيمة بالذنب الواحد؛ ويخلد عليه في النار، وتكذبون بما أخبر به من مغفرته ورحمته، وإخراجه أهل الكبائر من النار بالشفاعة وغيرها، وأنه من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره.

وأنتم تثبتون قديما لا يقال له الله، فإنكم تثبتون ذاتا مجردة عن الصفات، ومعلوم أنه ما ليس بحي، ولا عليم، ولا قدير؛ فليس هو الله، فمن أثبت ذاتا مجردة فقد أثبت قديما ليس هو الله، وإن قال أنا أقول إنه لم يزل حيا عليما قديرا، فهو قول مثبتة الصفات؛ فنفس كونه حيا ليس هو كونه عالما، ونفس كونه عالما ليس هو كونه قادرا، ونفس ذلك ليس هو كونه ذاتا متصفة بهذه الصفات، فهذه معان متميزة في العقل ليس هذا هو هذا.

فإن قلتم هي قديمة فقد أثبتم معاني قديمة؛ وإن قلتم هي شيء



واحد جعلتم كل صفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، فجعلتم كونه حيا هو كونه عالما وجعلتم ذلك هو نفس الذات، ومعلوم أن هذا مكابرة، وهذه المعاني هي معاني أسمائه الحسنى، وهو سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء.

فهو المسمي نفسه بأسمائه الحسنى، كما رواه البخاري في صحيحه[1] عن ابن عباس أنه لما سئل عن قوله «وكان الله عزيزا حكيما» «غفورا رحيما» فقال هو سمى نفسه بذلك، وهو لم يزل كذلك؛ فأثبت قدم معاني أسمائه الحسنى وأنه هو الذي سمى نفسه بها.

فإذا قلتم إن أسماءه أو كلامه غيره فلفظ الغير مجمل؛ إن أردتم أن ذلك شيء بائن عنه فهذا باطل؛ وإن أردتم أنه يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر فقد يذكر الإنسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه؛ بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا؛ وإذا أريد بالغير هذا فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان؛ لكونه قد يعلم هذا دون هذا، وذلك لا ينفي التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه

---

(١) ذكره البخاري (٨/٧١٣-٧١٤) تعليقا ثم ساق بسنده إليه.

وقال الحافظ في الفتح (٨/٧١٨) : «وفي مغايرة البخاري سياق الإسناد عن ترتيبه المعهود إشارة إلى أنه ليس على شرطه و إن صارت صورته صورة الموصول وقد صرح ابن خزيمة في صحيحه بهذا الاصطلاح وأن ما يورده بهذه الكيفية ليس على شرط صحيحه، وخرج على من يغير هذه الصيغة المصطلح عليها إذا أخرج منه شيئا على هذه الكيفية».

وأخرجه: عبد الرزاق في التفسير (١/١٦٠-١٦٢)، ابن جرير (شاكر ٨/٣٧٣/٩٥٢٠)، ابن منده في كتاب التوحيد (١/١٨/٢٠)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٤٥-٢٤٨/٨٠٩)، الطبراني في الكبير (١٥/٢٤٥-٢٤٦/١٠٥١٤)، الحاكم (٢/٣٠٦-٣٠٧) مختصرا، وقال: حديث صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.



المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات.

واسم «الله» إذا قيل الحمد لله أو قيل بسم الله يتناول ذاته وصفاته، لا يتناول ذاتا مجردة عن الصفات، ولا صفات مجردة عن الذات، وقد نص أئمة السنة كأحمد وغيره على أن صفاته داخلة في مسمى أسمائه، فلا يقال: إن علم الله وقدرته زائدة عليه؛ لكن من أهل الإثبات من قال:إنها زائدة على الذات. وهذا إذا أريد به أنها زائدة على ما أثبته أهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح؛ فإن أولئك قصروا في الإثبات، فزاد هذا عليهم، وقال الرب له صفات زائدة على ما علمتموه.

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض؛ لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال إن الصفات زائدة عليها؛ بل لا يمكن وجود الذات إلا بما به تصير ذاتا من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات، فتخيل وجود أحدهما دون الآخر، ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل.

وأما الذين يقولون: إن الاسم للمسمى -كما يقوله أكثر أهل السنة- فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول، قال الله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» وقال «أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى».

وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إن لله تسعة وتسعين اسما» وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب»[1] وكلاهما في الصحيحين.

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/٨٤)، البخاري (٦/٦٨٨/٣٥٣٢)، مسلم (٤/١٨٢٨/٢٣٥٤)، الترمذي (٥/١٣٥/٢٨٤٠)، مالك (فتح البر ١/٩).



وإذا قيل لهم: أهو المسمى أم غيره؟ فصلوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى؛ وإذا قيل إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مباينا له، فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه، فكيف بالخالق، وأسمالامه؛ وليس كلامه بائنا عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا، مثل أن يسمي الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه. فهذا الاسم نفسه ليس قائما بالمسمى؛ لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده إظهار «المسمى» وبيانه.

وهو مشتق من «السمو» وهو العلو، كما قال النحاة البصريون، وقال النحاة الكوفيون هو مشتق من «السمه» وهي العلامة، وهذا صحيح في «الاشتقاق الأوسط» وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما، فإنه في كليهما (السين والميم والواو)، والمعنى صحيح، فإن السمة والسميا العلامة.

ومنه يقال: وسمته اسمه كقوله «سنسمه على الخرطوم»[(١)] ومنه التوسم كقوله «لآيات للمتوسمين»[(٢)] لكن اشتقاقه من «السمو» هو الاشتقاق الخاص الذي يتفق فيه اللفظان في الحروف وترتيبها، ومعناه أخص وأتم، فإنهم يقولون في تصريفه: سميت، ولا يقولون: وسمت، وفي جمعه أسماء لا أوسام، وفي تصغيره سمي لا وسيم. ويقال لصاحبه مسمى لا يقال موسوم، وهذا المعنى أخص.

فإن العلو مقارن للظهور كلما كان الشيء أعلى كان أظهر، وكل

---

(١) سورة القلم: الآية ١٦.

(٢) سورة الحجر: الآية: ٧٥.



واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»[(١)] ولم يقل فليس أظهر منك شيء؛ لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية؛ فقال «فليس فوقك شيء».

ومنه قوله «فما اسطاعوا أن يظهروه»[(٢)] أي يعلو عليه. ويقال ظهر الخطيب على المنبر إذا علا عليه. ويقال للجبل العظيم علم؛ لأنه لعلوه وظهوره يعلم ويعلم به غيره. قال تعالى «ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام».

وكذلك «الراية العالية» التي يعلم بها مكان الأمير والجيوش، يقال لها علم، وكذلك العلم في الثوب لظهوره، كما يقال لعرف الديك وللجبال العالية أعراف، لأنها لعلوها تعرف، فالاسم يظهر به المسمى ويعلو؛ فيقال للمسمى: سمه: أي أظهره وأعله أي أعل ذكره بالاسم الذي يذكر به؛ لكن يذكر تارة بما يحمد به، ويذكر تارة بما يذم به، كما قال تعالى «وجعلنا لهم لسان صدق عليا»[(٣)] وقال «ورفعنا لك ذكرك»[(٤)] وقال «وتركنا عليه في الآخرين سلام على نوح في العالمين»[(٥)].

وقال في النوع المذموم «وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين»[(٦)] وقال تعالى «نتلو عليك من نبإ موسى

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٨١، ٤٠٤، ٥٣٦)، مسلم (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣)، أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥١)، الترمذي (٥/٤٤٠/٣٤٠٠)، ابن ماجه (٢/١٢٧٤-١٢٧٥/٣٨٧٣)،

(٢) سورة الكهف: الآية: ٩٣.

(٣) سورة مريم: الآية: ٥٠.

(٤) سورة الشرح: الآية: ٤.

(٥) سورة الصافات: الآية: ٧٨-٧٩.

(٦) سورة القصص: الآية: ٤٢.



وفرعون»[١] فكلاهما ظهر ذكره؛ لكن هذا إمام في الخير وهذا إمام في الشر.

وبعض النحاة يقول: سمى اسما لأنه علا على المسمى؛ أو لأنه علا على قسيميه الفعل والحرف؛ وليس المراد بالاسم هذا، بل لأنه يعلى المسمى فيظهر؛ ولهذا يقال: سميته أي أعليته، وأظهرته، فتجعل المعلى المظهر هو المسمى، وهذا إنما يحصل بالاسم.

ووزنه فُعل وفِعل، وجمعه أسماء، كقنو وأقناء، وعضو وأعضاء. وقد يقال فيه سُم وسِم بحذف اللام. ويقال: سمى كما قال: والله أسماك اسما مباركا.

وما ليس له اسم، فإنه لا يذكر ولا يظهر ولا يعلو ذكره؛ بل هو كالشيء الخفي الذي لا يعرف؛ ولهذا يقال: الاسم دليل على المسمى، وعلم على المسمى، ونحو ذلك.

ولهذا كان «أهل الإسلام والسنة» الذين يذكرون أسماء الله، يعرفونه ويعبدونه، ويحبونه ويذكرونه، ويظهرون ذكره.

«والملاحدة» الذين ينكرون أسماءه وتعرض قلوبهم عن معرفته وعبادته، ومحبته وذكره؛ حتى ينسوا ذكره «نسوا الله فنسيهم»[٢]، «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم»[٣]، «واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين»[٤].

والاسم يتناول اللفظ والمعنى المتصور في القلب، وقد يراد به

---

(١) سورة القصص: الآية: ٣.

(٢) سورة التوبة: الآية: ٦٧.

(٣) سورة الحشر: الآية: ١٩.

(٤) سورة الأعراف: الآية: ٢٠٥.



مجرد اللفظ، وقد يراد به مجرد المعنى، فإنه من الكلام؛ «والكلام» اسم للفظ والمعنى، وقد يراد به أحدهما؛ ولهذا كان من ذكر الله بقلبه أو لسانه فقد ذكره، لكن ذكره بهما أتم.

والله تعالى قد أمر بتسبيح اسمه، وأمر بالتسبيح باسمه، كما أمر بدعائه بأسمائه الحسنى؛ فيدعى بأسمائه الحسنى، ويسبح اسمه وتسبيح اسمه هو تسبيح له؛ إذ المقصود بالاسم المسمى؛ كما أن دعاء الاسم هو دعاء المسمى. قال تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى»[(١)].

والله تعالى يأمر بذكره تارة، وبذكر اسمه تارة؛ كما يأمر بتسبيحه تارة وتسبيح اسمه تارة؛ فقال «اذكروا الله ذكرا كثيرا»[(٢)] «واذكر ربك في نفسك»[(٣)] وهذا كثير. وقال «واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا»[(٤)] كما قال «وكلوا مما ذكر اسم الله عليه»[(٥)] «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه»[(٦)] «فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه»[(٧)].

لكن هنا يقال: بسم الله؛ فيذكر نفس الاسم الذي هو «ألف سين ميم» وأما في قوله «واذكر اسم ربك» فيقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله.

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ١١٠.

(٢) سورة الأحزاب: الآية: ٤١.

(٣) سورة الأعراف: الآية: ٢٠٥.

(٤) سورة المزمل: الآية: ٧.

(٥) سورة الأنعام: الآية: ١١٨.

(٦) سورة الأنعام: الآية: ١٢١.

(٧) سورة المائدة: الآية: ٤.



وهذا أيضا مما يبين فساد قول من جعل الاسم هو المسمى. وقوله في الذبيحة «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» كقوله «إقرأ باسم ربك الذي خلق»(١) وقوله: «بسم الله مجراها ومرساها» فقوله: «اقرأ باسم ربك» وهو قراءة بسم الله في أول السور.

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبين أن هذه الآية تدل على أن القاريء مأمور أن يقرأ بسم الله، وأنها ليست كسائر القرآن؛ بل هي تابعة لغيرها، وهنا يقول «بسم الله الرحمن الرحيم» كما كتب سليمان، وكما جاءت به السنة المتواترة وأجمع المسلمون عليه؛ فينطق بنفس الاسم الذي هو اسم مسمى، لا يقول بالله الرحمن الرحيم؛ كما في قوله «واذكر اسم ربك» فإنه يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ونحو ذلك، وهنا قال «اقرأ باسم ربك» لم يقل: اقرأ اسم ربك، وقوله «واذكر اسم ربك» يقتضي أن يذكره بلسانه.

وأما قوله «واذكر ربك» فقد يتناول ذكر القلب. وقوله «اقرأ باسم ربك» هو كقول الآكل باسم الله. والذابح باسم الله، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «ومن لم يكن ذبح فليذبح بسم الله»(٢).

وأما التسبيح فقد قال «وسبحوه بكرة وأصيلا» وقال «سبح اسم ربك الأعلى» وقال «فسبح باسم ربك العظيم».

وفي الدعاء «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى» فقوله «أيا ما تدعوا» يقتضي تعدد المدعو لقوله «أيا

---

(١) سورة العلق: الآية: ١.

(٢) أخرجه من حديث جندب بن عبد الله البجلي: أحمد (٣١٣/٤)، البخاري (٥٩٩/٢/٩٨٥)، مسلم (١٥٥١/٣/١٩٦٠)، النسائي (٢٤٤/٧/٤٣٨٠)، ابن ماجه (١٠٥٣/٢/٣١٥٢).



ما» وقوله «فله الأسماء الحسنى» يقتضي أن المدعو واحد له الأسماء الحسنى، وقوله «ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» ولم يقل ادعوا باسم الله أو باسم الرحمن يتضمن أن المدعو هو الرب الواحد بذلك الاسم.

فقد جعل الاسم تارة مدعوا، وتارة مدعوا به، في قوله «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» فهو مدعو به باعتبار أن المدعو هو المسمى، وإنما يدعى باسمه. وجعل الاسم مدعوا باعتبار أن المقصود به هو المسمى، وإن كان في اللفظ هو المدعو المنادى، كما قال «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» أي ادعوا هذا الاسم، أو هذا الاسم، والمراد إذا دعوته هو المسمى؛ أي الاسمين دعوت ومرادك هو المسمى «فله الأسماء الحسنى».

فمن تدبر هذه المعاني اللطيفة تبين له بعض حكم القرآن وأسراره، فتبارك الذي نزل الفرقان على عبده فإنه كتاب مبارك تنزيل من حكيم حميد، لا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، من ابتغى الهدى في غيره أضله الله، ومن تركه من جبار قصمه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو قرآن عجب يهدي إلى الرشد، أنزله الله هدى ورحمة، وشفاء وبيانا وبصائر وتذكرة.

فالحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله.

آخره ولله الحمد والمنة وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم[(١)].

وقال ابن القيم رحمه الله في بدائع الفوائد:

(١) مجموع الفتاوى (٦/١٨٥-٢١٢).



فائدة

اللفظ المؤلف من الزاي والياء والدال مثلا له حقيقة متميزة متحصلة فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه لأنه شيء موجود في اللسان مسموع بالآذان.

فاللفظ المؤلف من همزة الوصل والسين والميم عبارة عن اللفظ المؤلف من الزاي والياء والدال مثلا، واللفظ المؤلف من الزاي والياء والدال عبارة عن الشخص الموجود في الأعيان والأذهان وهو المسمى والمعنى، واللفظ الدال عليه الذي هو الزاي والياء والدال هو الاسم، وهذا اللفظ أيضا قد صار مسمى من حيث كان لفظ الهمزة والسين والميم عبارة عنه، فقد بان لك أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول سميت هذا الشخص بهذا الاسم كما تقول: حليته بهذه الحلية، والحلية غير المحلى، فكذلك الاسم غير المسمى وقد صرح بذلك سيبويه وأخطأ من نسب إليه غير هذا وادعى أن مذهبه اتحادهما، والذي غر من ادعى ذلك قوله: الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وهذا لا يعارض نصه قبل هذا فإنه نص على أن الاسم غير المسمى، فقال: الكلم اسم وفعل وحرف، فقد صرح بأن الاسم كلمة فكيف تكون الكلمة هي المسمى والمسمى شخص، ثم قال بعد هذا: تقول سميت زيدا بهذا الاسم كما تقول: علمته بهذه العلامة، وفي كتابه قريب من ألف موضع أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى ومتى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين أو اللام أو جميع ما



يلحق الاسم من زيادة ونقصان وتصغير وتكسير وإعراب وبناء فذلك كله من عوارض الاسم، لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلا، وما قال نحوي قط ولا عربي: إن الاسم هو المسمى، ويقولون: أجل مسمى ولا يقولون أجل اسم، ويقولون: مسمى هذا الاسم كذا، و لا يقول أحد اسم هذا الاسم كذا، ويقولون: هذا الرجل مسمى بزيد، ولا يقولون: هذا الرجل اسم زيد، ويقولون: بسم الله، ولا يقولون: بمسمى الله، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «خمسة أسماء» ولا يصح أن يقال: لي خمس مسميات، «وتسموا باسمي»[1] ولا يصح أن يقال: تسموا بمسميات، و «لله تسعة وتسعون اسما» ولا يصح أن يقال: تسعة وتسعون مسمى، وإذا ظهر الفرق بين الاسم والمسمى فبقي ههنا التسمية وهي التي اعتبرها من قال باتحاد الاسم والمسمى.

والتسمية عبارة عن فعل المسمي ووضعه الاسم للمسمى كما أن التحلية عبارة عن فعل المحلي ووضعه الحلية على المحلى فهاهنا ثلاث حقائق: اسم ومسمى وتسمية، كحلية ومحلى وتحلية، وعلامة ومعلم وتعليم، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد لتباين حقائقها، وإذا جعلت الاسم هو المسمى بطل واحد من هذه الحقائق الثلاثة ولا بد.

فإن قيل: فحلوا لنا شبهة من قال باتحادهما ليتم الدليل فإنكم أقمتم الدليل فعليكم الجواب عن المعارض.

فمنها أن الله وحده هو الخالق وما سواه مخلوق، فلو كانت

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢٤٨/٢، ٢٦٠، ٢٧٠)، البخاري (٦١٨٨/٦٩٩/١٠)، مسلم (٢١٣٤/١٦٨٤/٣)، أبو داود (٤٩٦٥/٢٤٨/٥)، ابن ماجه (٣٧٣٥/١٢٣٠/٢)، وفي الباب عن أنس بن مالك وجابر بن عبد الله.



أسماؤه غيره لكانت مخلوقة، وللزم أن لا يكون له اسم في الأزل ولا صفة لأن أسماءه صفات وهذا هو السؤال الأعظم الذي قاد متكلمي الإثبات إلى أن يقولوا الاسم هو المسمى، فما عندكم في دفعه؟

الجواب أن منشأ الغلط في هذا الباب من إطلاق الفاظ مجملة محتملة لمعنيين صحيح وباطل فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتنزيل ألفاظها عليها، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال المشتقة أسماؤه منها فلم يزل بأسمائه وصفاته وهو إله واحد له الأسماء الحسنى والصفات العلى، وأسماؤه وصفاته داخلة في مسمى اسمه وإن كان لا يطلق على الصفة أنها إله يخلق ويرزق فليست صفاته وأسماؤه غيره، وليس هي نفس الإله. وبلاء القوم من لفظة الغير فإنها يراد بها معنيين أحدهما المغاير لتلك الذات المسماة بالله وكل ما غاير الله مغايرة محضة بهذا الاعتبار فلا يكون إلا مخلوقا ويراد به مغايرة الصفة للذات إذا خرجت عنها فإذا قيل علم الله وكلام الله غيره بمعنى أنه غير الذات المجردة عن العلم والكلام كان المعنى صحيحا ولكن الإطلاق باطل، وإذا أريد أن العلم والكلام مغاير لحقيقته المختصة التي امتاز بها عن غيره كان باطلا لفظا ومعنى وبهذا أجاب أهل السنة المعتزلة القائلين بخلق القرآن وقالوا: كلامه تعالى داخل في مسمى اسمه فالله تعالى اسم الذات الموصوفة بصفات الكمال ومن تلك الصفات صفة الكلام كما أن علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره غير مخلوقة وإذا كان القرآن كلامه وهو صفة من صفاته فهو متضمن لأسمائه الحسنى، فإذا كان القرآن غير مخلوق ولا يقال إنه غير الله فكيف يقال إن بعض ما تضمنه وهو أسماؤه مخلوقة وهي غيره فقد حصحص الحق بحمد الله وانحسم



الإشكال وإن أسماءه الحسنى التي في القرآن من كلامه وكلامه غير مخلوق ولا يقال هو غيره ولا هو هو وهذا المذهب مخالف لمذهب المعتزلة الذين يقولون أسماؤه تعالى غيره وهي مخلوقة ولمذهب من رد عليهم ممن يقول اسمه نفس ذاته لا غيره وبالتفصيل تزول الشبه وتبين الصواب والحمد لله.

(حجة ثانية لهم) قالوا قال تبارك وتعالى «تبارك اسم ربك» «واذكر اسم ربك» «سبح اسم ربك» وهذه الحجة عليهم في الحقيقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم امتثل هذا الأمر وقال سبحان ربي الأعلى سبحان ربي العظيم ولو كان الأمر كما زعموا لقال سبحان اسم ربي العظيم ثم إن الأمة كلهم لا يجوز أحد منهم أن يقول عبدت اسم ربي ولا سجدت لاسم ربي ولا ركعت لاسم ربي ولا باسم ربي ارحمني وهذا يدل على أن الأشياء متعلقة بالمسمى لا بالاسم، وأما الجواب عن تعلق الذكر والتسبيح المأمور به بالاسم فقد قيل فيه إن التعظيم والتنزيه إذا وجب للمعظم فقد تعظم ما هو من سببه ومتعلق به كما يقال: سلام على الحضرة العالية والباب السامي والمجلس الكريم ونحوه وهذا جواب غير مرضي لوجهين:

أحدهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يفهم هذا المعنى وإنما قال: سبحان ربي ، فلم يعرج على ما ذكرتموه.

الثاني أنه يلزمه أن يطلق على الاسم التكبير والتحميد والتهليل وسائر ما يطلق على المسمى فيقال: الحمد لاسم الله ولا إله إلا اسم الله ونحوه، وهذا مما لم يقله أحد بل الجواب الصحيح أن الذكر الحقيقي محله القلب لأنه ضد النسيان والتسبيح نوع من الذكر فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان والله



تعالى أراد من عباده الأمرين جميعا ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما، فصار معنى الآيتين: سبح ربك بقلبك ولسانك، واذكر ربك بقلبك ولسانك، فأقحم الاسم تنبيها على هذا المعنى حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان لأن ذكر القلب متعلقه المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه، والذكر باللسان متعلقه اللفظ مع مدلوله لأن اللفظ لا يراد لنفسه فلا يأخذ أن اللفظ هو المسبح دون ما يدل عليه من المعنى. وعبر لي شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه عن هذا المعنى بعبارة لطيفة وجيزة فقال: المعنى سبح ناطقا باسم ربك متكلما به، وكذا سبح اسم ربك المعنى سبح ربك ذاكرا اسمه، وهذه الفائدة تساوي رحلة لكن لمن يعرف قدرها فالحمد لله المنان بفضله ونسأله تمام النعمة.

(حجة ثالثة) لهم قالوا: قال تعالى «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها»[(١)] وإنما عبدوا مسمياتها.

والجواب أنه كما قلتم إنما عبدوا المسميات ولكن من أجل أنهم نحلوها أسماء باطلة كاللات والعزى وهي مجرد أسماء كاذبة باطلة لا مسمى لها في الحقيقة فإنهم سموها آلهة وعبدوها لاعتقادهم حقيقة الإلهية لها وليس لها من الإلهية إلا مجرد الأسماء لا حقيقة المسمى فما عبدوا إلا أسماء لا حقائق لمسمياتها، وهذا كمن سمى قشور البصل لحما وأكلها، فيقال ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه، وكمن سمى التراب خبزا وأكله يقال ما أكلت إلا اسم الخبز بل هذا النفي أبلغ في آلهتهم، فإنه لا حقيقة لآلهيتها بوجه وما الحكمة ثم إلا

---

(١) سورة يوسف: الآية: ٤٠.



مجرد الاسم فتأمل هذه الفائدة الشريفة في كلامه تعالى (فإن قيل) فما الفائدة في دخول الباء في قوله «فسبح باسم ربك العظيم»(١) ولم تدخل في قوله «سبح اسم ربك الأعلى»(٢) قبل التسبيح يراد به التنزيه والذكر المجرد دون معنى آخر، ويراد به ذلك مع الصلاة وهو ذكر وتنزيه مع عمل ولهذا تسمى الصلاة تسبيحا، فإذا أريد التسبيح المجرد فلا معنى للباء لأنه لا يتعدى بحرف جر، لا تقول: سبحت بالله، وإذا أردت المقرون بالفعل وهو الصلاة أدخلت الباء تنبيها على ذلك المراد كأنك قلت: سبح مفتتحا باسم ربك أو ناطقا باسم ربك كما تقول صل مفتتحا أو ناطقا باسمه ولهذا السر والله أعلم دخلت اللام في قوله تعالى «سبح لله ما في السماوات والأرض» والمراد التسبيح الذي هو السجود والخضوع والطاعة ولم يقل في موضع سبح الله ما في السماوات والأرض كما قال «ولله يسجد من في السماوات والأرض»(٣) وتأمل قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»(٤) فكيف قال ويسبحونه لما ذكر السجود باسمه الخاص فصار التسبيح ذكرهم له وتنزيههم إياه.

(شبهة رابعة) قالوا قال الشاعر:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

وكذلك قول الأعشى:

داع يناديه باسم الماء مبغوم

وهذه حجة عليهم لا لهم: أما قوله: ثم السلام عليكما فالسلام هو

---

(١) سورة الواقعة: الآية: ٩٩.

(٢) سورة الأعلى: الآية: ١.

(٣) سورة الرعد: الآية: ١٦.

(٤) سورة الأعراف: الآية: ٢٠٦.



الله تعالى، والسلام أيضا التحية، فإن أراد الأول فلا إشكال فكأنه قال: ثم اسم السلام عليكما أي بركة اسمه وإن أراد التحية فيكون المراد بالسلام المعنى المدلول وباسمه لفظه الدال عليه والمعنى ثم اسم هذا المسمى عليكما فيراد بالأول اللفظ وبالثاني المعنى كما تقول: زيد بطة ونحوه مما يراد بأحدهما اللفظ وبالآخر المدلول فيه وفيه نكتة حسنة كأنه أراد ثم هذا اللفظ باق عليكما جار لا ينقطع مني بل أنا مراعيه دائما. وقد أجاب السهيلي عن البيت بجواب آخر، وهذا حكاية لفظه، فقال: لبيد لم يرد إيقاع التسليم عليهم لحينه وإنما أراد بعد الحول ولو قال السلام عليكما كا الذي نطق فيه بالبيت، فكذلك ذكر الاسم الذي هو عبارة عن اللفظ أي إنما اللفظ بالتسليم بعد الحول وذلك أن السلام دعاء فلا يتقيد بالزمان المستقبل وإنما هو لحينه، ألا ترى أنه لا يقال بعد الجمعة: اللهم ارحم زيدا ولا بعد الموت، اللهم اغفر لي إنما يقال اللهم اغفر لي بعد الموت فيكون بعد ظرفا للمغفرة والدعاء واقع لحينه فإن أردت أن تجعل الوقت ظرفا للدعاء صرحت بلفظ الفعل فقلت بعد الجمعة: ادعو بكذا أو أسلم أو ألفظ بكذا لأن الظروف إنما يريد بها الأحداث الواقعة فيها خبرا أو أمرا أو نهيا وأما غيرها من المعاني كإطلاق واليمين والدعاء والتمني والاستفهام وغيرها من المعاني فإنما هي واقعة لحين النطق بها وكذلك يقع الطلاق ممن قال بعد يوم الجمعة أنت طالق وهو مطلق لحينه ولو قال بعد الحول والله لآخرجن انعقدت اليمين في الحال ولا ينفعه أن يقول أردت أن لا أوقع اليمين إلا بعد الحول فإنه لو أراد ذلك لقال بعد الحول احلف أو بعد الجمعة أطلقك فأما الأمر والنهي والخبر به دون الأمر والخبر فإنهما واقعان لحين النطق بهما فإذا قلت أضرب زيدا يوم الجمعة فالضرب هو المقيد



بيوم الجمعة وأما الأمر فأنت في الحال آمر به وكذلك إذا قلت بسافر يوم الجمعة فالمتقيد باليوم المخبر به لا الخبر كما أن في قوله اضربه يوم الجمعة المقيد بالظرف المأمور به لا أمرك أنت فلا تعلق للظروف إلا بالإحداث فقد رجع الباب كله بابا واحدا فلو أن لبيدا قال إلى الحول ثم السلام عليكما لكان مسلما لحينه ولكنه أراد أن لا يوقع اللفظ بالتسليم والوداع إلا بعد الحول وكذلك ذكر الاسم الذي هو بمعنى اللفظ بالتسليم ليكون ما بعد الحول ظرفا له، وهذا الجواب من أحد أعاجيبه وبدائعه رحمه الله. وأما قوله باسم الماء والماء المعروف هنا هو الحقيقة المشروبة، ولهذا عرفه تعريف الحقيقة الذهنية والبيت لذى الرمة وصدره: لا ينعش الطرف إلا ما تحونه

ثم قال داع يناديه باسم الماء فظن الغالط أنه أراد حكاية صوت الظبية وأنها دعت ولدها بهذا الصوت وهو ماما وليس هذا مراده وإنما الشاعر ألغز لما وقع الاشتراك بين لفظ الماء المشروب فكأنها تصوت باسم هذا الماء المشروب وهذا لأن صوتها ماما وهذا في غاية الوضوح.

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري:

وإذ قد جرى ذكر الاسم الأعظم في هذه المباحث فليقع الإلمام بشيء من الكلام عليه، وقد أنكره قوم كأبي جعفر الطبري وأبي الحسن الأشعري وجماعة بعدهما كأبي حاتم ابن حبان والقاضي أبي بكر الباقلاني فقالوا: لا يجوز تفضيل بعض الأسماء على بعض ونسب ذلك بعضهم لمالك لكراهيته أن تعاد سورة أو تردد دون غيرها من السور لئلا يظن أن بعض القرآن أفضل من بعض فيؤذن ذلك باعتقاد نقصان المفضول عن الأفضل وحملوا ما ورد من ذلك على أن المراد بالأعظم



العظيم، وأن أسماء الله كلها عظيمة، وعبارة أبي جعفر الطبري اختلفت الآثار في تعيين الاسم الأعظم، والذي عندي أن الأقوال كلها صحيحة إذ لم يرد في خبر منها أنه الاسم الأعظم ولا شيء أعظم منه، فكأنه يقول: كل اسم من أسمائه تعالى يجوز وصفه بكونه أعظم فيرجع إلى معنى عظيم كما تقدم.

وقال ابن حبان: الأعظمية الواردة في الأخبار إنما يراد بها مزيد ثواب الداعي بذلك كما أطلق ذلك في القرآن والمراد به مزيد ثواب القارئ.

وقيل: المراد بالاسم الأعظم كل اسم من أسماء الله تعالى دعا العبد به مستغرقا بحيث لا يكون في فكره حالتئذ غير الله تعالى، فإن من تأتى له ذلك استجيب له.

ونقل معنى هذا عن جعفر الصادق وعن الجنيد وعن غيرهما.

وقال آخرون: استأثر الله تعالى بعلم الاسم الأعظم ولم يطلع عليه أحدا من خلقه وأثبته آخرون معينا واضطربوا في ذلك، وجملة ما وقفت عليه من ذلك أربعة عشر قولا:

الأول: الاسم الأعظم «هو» نقله الفخر الرازي عن بعض أهل الكشف واحتج له بأن من أراد أن يعبر عن كلام معظم بحضرته لم يقل له: (أنت قلت كذا)، وإنما يقول: (هو يقول) تأدبا معه.

قلت: وهذا القول في غاية السقوط، فمتى كان أهل الكشف في أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فأهل الكشف هم الشياطين، فتجب لعنتهم متى ذكروا.

الثاني: «الله» لأنه اسم لم يطلق على غيره، ولأنه الأصل في الأسماء الحسنى، ومن ثم أضيفت إليه.



الثالث: «الله الرحمن الرحيم» ولعل مستنده ما أخرجه ابن ماجه عن عائشة أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يعلمها الاسم الأعظم فلم يفعل فصلت ودعت: اللهم إني أدعوك الله وأدعوك الرحمن وأدعوك الرحيم وأدعوك بأسمائك الحسنى كلها ما علمت منها وما لم أعلم» الحديث، وفيه أنه صلى الله عليه وسلم قال لها: إنه لفي الأسماء التي دعوت بها»[(١)]. قلت: وسنده ضعيف، وفي الاستدلال به نظر لا يخفى.

الرابع: «الرحمن الرحيم الحي القيوم»، لما أخرجه الترمذي من حديث أسماء بنت يزيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم» وفاتحة سورة آل عمران «الله لا إله إلا هو الحي القيوم» أخرجه أصحاب السنن إلا النسائي وحسنه الترمذي وفي نسخة صحيحة وفيه نظر لأنه من رواية شهر بن حوشب[(٢)].

الخامس: «الحي القيوم»، أخرجه ابن ماجه من حديث أبي أمامة «الاسم الأعظم في ثلاث سور: البقرة وآل عمران وطه» قال القاسم الراوي عن أبي أمامة: التمسته منها فعرفت أنه الحي القيوم[(٣)]، وقواه الفخر الرازي واحتج بأنهما يدلان من صفات العظمة بالربوبية ما لا يدل على ذلك غيرهما كدلالتهما.

السادس: «الحنان المنان بديع السماوات والأرض ذو الجلال

---

(١) ابن ماجه (٢/١٢٦٨-١٢٦٩/٣٨٥٩)، وقال البوصيري في الزوائد: «في إسناده مقال».

(٢) أبو داود (٢/١٦٨/١٤٩٦)، الترمذي (٥/٤٨٣/٣٤٧٨)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، ابن ماجه (٢/١٢٦٧/٣٨٥٥).

(٣) ابن ماجه (٢/١٢٦٧/٣٨٥٦)، وقال البوصيري في الزوائد: «رجال إسناده ثقات، وهو موقوف. وأما إسناد المرفوع ففيه غيلان لم أر لأحد فيه كلاما، لا بجرح ولا توثيق ، وباقي رجال الإسناد ثقات».



والإكرام الحي القيوم» ورد ذلك مجموعا في حديث أنس عند أحمد والحاكم وأصله عند أبي داود والنسائي وصححه ابن حبان[(١)].

السابع: «بديع السماوات والأرض ذو الجلال والإكرام» أخرجه أبو يعلى من طريق السري بن يحيى عن رجل من طي وأثنى عليه قال: كنت أسأل الله أن يريني الاسم الأعظم فأريته مكتوبا في الكواكب في السماء[(٢)].

قلت: ويستحي المسلم أن يحكي مثل هذا القول فضلا عن كتابته وعده من الأقوال المعتبرة.

الثامن: «ذو الجلال والإكرام» أخرجه الترمذي من حديث معاذ بن جبل قال: سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يقول: يا ذا الجلال والإكرام، فقال: قد استجيب لك فسل»[(٣)].

واحتج له الفخر الرازي بأنه يشمل جميع الصفات المعتبرة في الألوهية لأن في الجلال إشارة إلى جميع السلوب وفي الإكرام إشارة إلى جميع الإضافات.

التاسع: «الله لا إله إلا هو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث بريدة[(٤)]، وهو أرجح من حيث السند من

---

(١) أخرجه: أحمد (١٥٨/٣ و ٢٤٥)، أبو داود (١٤٩٥/١٦٧/٢)، الترمذي (٣٥٤٤/٥١٤/٥)، وقال: «حديث غريب من حديث ثابت عن أنس»، النسائي (١٢٩٩/٥٩/٣)، ابن ماجه (٣٨٥٨/١٢٦٨/٢)، ابن حبان (٨٩٣/١٧٥/٣)، الحاكم (٥٠٣/١-٥٠٤) وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه: أبو يعلى (١٦٨٢/٣٤٤/٤ المقصد العلي)، وقال الهيثمي في المجمع (١٥٨/١٠): «رواه أبو يعلى ورجاله ثقات».

(٣) أخرجه: أحمد (٢٣٥/٥-٢٣٦)، الترمذي (٣٥٢٩/٥٠٦/٥) وقال: هذا حديث حسن.

(٤) أخرجه: أحمد (٣٥٠/٥)، أبو داود (١٤٩٣/١٦٧/٢-١٤٩٤)، الترمذي (٣٤٧٥/٤٨١/٥) وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٣٨٥٧/١٢٦٧/٢)، ابن حبان (١٧٣/٣-٨٩١/١٧٤-٨٩٢)، الحاكم (٥٠٤/١) وصححه ووافقه الذهبي.



جميع ما ورد في ذلك.

العاشر: «رب رب» أخرجه الحاكم من حديث أبي الدرداء وابن عباس بلفظ «اسم الله الأكبر رب رب»[(١)] وأخرج ابن أبي الدنيا عن عائشة «إذا قال العبد يا رب يا رب قال الله تعالى: لبيك عبدي سل تعطى»[(٢)] رواه مرفوعا وموقوفا.

الحادي عشر: «دعوة ذي النون» أخرجه النسائي والحاكم عن فضالة بن عبيد رفعه «دعوة ذي النون في بطن الحوت: لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين لم يدع بها رجل مسلم قط إلا استجاب الله له»[(٣)].

الثاني عشر: نقل الفخر الرازي عن زين العابدين أنه سأل الله أن يعلمه الاسم الأعظم فرأى في النوم «هو الله الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم» قلت: ومتى كان المنام مصدرا للتشريع؟!.

الثالث عشر: هو مخفي في الأسماء الحسنى ويؤيده حديث عائشة المتقدم لما دعت ببعض الأسماء وبالأسماء الحسنى، فقال لها صلى الله عليه وسلم: إنه في الأسماء التي دعوت بها.

قلت: وليس في الشريعة شيء مخفي، فما جهلناه فلجهلنا بنصوص الكتاب، وما علمناه فلعلمنا بالكتاب والسنة، وليس في

---

(١) أخرجه: ابن أبي شيبة (٢٩٣٦٥/٤٧/٦)، الحاكم (٥٠٥/١)، وصححه وسكت عنه الذهبي.

(٢) أخرجه: ابن أبي الدنيا في الدعاء (كما في الجامع الصغير) ورمز له السيوطي بالضعف. وزاد المناوي في الفيض (٤١١/١) نسبته لأبي الشيخ، والديلمي (مسند الفردوس ١١٢٩/٣٥٢/١)، وقال: «ضعيف، لأن فيه يعقوب الزهري لا يعرف، عن الحكم الأموي، مضعف، لكن يقويه خبر البزار (كشف الأستار ٣١٤٥/٤١/٤):: «إذا قال العبد يا رب يا رب أربعا قال الله: لبيك عبدي، سل تعط». وقال الهيثمي في المجمع (١٥٩/١٠): «فيه الحكم بن سعد الأموي وهو ضعيف».

(٣) أخرجه من حديث سعد بن أبي وقاص: أحمد (١٧٠/١)، الترمذي (٣٥٠٥/٤٩٥/٥)، النسائي في الكبرى (١٠٤٩٢-١٠٤٩١/١٦٨/٦)، الحاكم (٥٠٥/١) وصححه ووافقه الذهبي.



الإسلام ما يقال عنه خفي فكل ما تحتاجه الأمة علمها الله وعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم وما لا يحتاجون إليه خفي عنهم كوقت الساعة وخروج الدجال وكنه أسماء الله وصفاته وغير ذلك مما هو معروف.

الرابع عشر: «كلمة التوحيد، نقله عياض كما تقدم قبل هذا.

واستدل بحديث الباب على انعقاد اليمين بكل اسم ورد في القرآن أو الحديث الثابت من وجه غريب، حكاه ابن كج من الشافعية، ومنع أكثر لقوله صلى الله عليه وسلم «من كان حالفا فليحلف بالله»[(١)].

وأجيب بأن المراد الذات لا خصوص هذا اللفظ، وإلى هذا الإطلاق ذهب الحنفية والمالكية وابن حزم وحكاه ابن كج أيضا، والمعروف عند الشافعية والحنابلة وغيرهم من العلماء أن الأسماء ثلاثة أقسام:

أحدها ما يختص بالله كالجلالة والرحمن ورب العالمين، فهذا ينعقد به اليمين إذا أطلق ولو نوى به غير الله.

ثانيها ما يطلق عليه وعلى غيره لكن الغالب إطلاقه عليه وأنه يقيد في حق غيره بضرب من التقييد كالجبار والحق والرب ونحوها، فالحلف به يمين فإن نوى به غير الله فليس بيمين.

ثالثها ما يطلق في حق الله وفي حق غيره على حد سواء كالحي والمؤمن، فإن نوى به غير الله فأطلق فليس بيمين، وإن نوى الله تعالى فوجهان صحح النووي أنه يمين وكذا في المحرر.

وخالف في الشرحين فصحح أنه ليس بيمين، واختلف الحنابلة

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/١١،٧)، البخاري (٥/٣٦٠/٢٦٧٩)، مسلم (٣/١٢٦٧/١٦٤٦)، أبو داود (٣/٥٦٩/٣٢٤٩)، الترمذي (٤/٩٣/١٥٣٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.



فقال القاضي أبو يعلى: ليس بيمين، وقال المجد بن تيمية في المحرر: إنها يمين[١].

وجاء في النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى بعنوان: الاسم الأعظم للرب تعالى:

وقد ورد فيه عدة أحاديث صحيحة وهي:

١-حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول: اللهم إني أسألك أني أشهد أنك أنتِ الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، فقال: لقد سأل الله بالاسم الذي إذا سئل به أعطى وإذا دعي به أجاب».

وفي رواية فقال: والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أَجَابَ وإذا سئل به أعطى»[٢].

٢- حديث أنس رضي الله عنه قال: كنت جالسا مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد ورجل يصلي فقال: اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت الحنان المنان بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام يا حي يا قيوم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعى الله بالاسم الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى»[٣].

---

(١) انتهى من فتح الباري (١١/٢٦٨-٢٦٩).

(٢) أخرجه: أبو داود (٢/١٦٦-١٦٧/١٤٩٣-١٤٩٤)، الترمذي (٥/٤٨١-٤٨٢/٣٤٧٥)، وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٢/١٢٦٧-١٢٦٨/٣٨٥٧)، ابن حبان (٣/١٧٤/٨٩٢)، الحاكم (١/٥٠٤) وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه: أحمد (٣/١٥٨-٢٤٥-٢٦٥)، أبو داود (٢/١٦٧/١٤٩٥)، الترمذي (٥/٥١٤/٣٥٤٤) وقال حديث غريب، النسائي (٣/٥٩-٦٠/١٢٩٩)، ابن ماجه (٢/١٢٦٨/٣٨٥٨)، وصححه ابن حبان (٣/١٧٥-١٧٦/٨٩٣) والحاكم (١/٥٠٣-٥٠٤) ووافقه الذهبي.



٣- حديث أبي أمامة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «اسم الله الأعظم في سور من القرآن ثلاث في البقرة وآل عمران وطه»[(١)].

قال المؤلف: ويلاحظ أن الاسم الذي تكرر في هذه الأحاديث هو الله، فقد ورد في الحديث الأول وفي الحديث الثاني بصيغة اللهم وإنما كان الأصل فيه يا الله فلما حذفوا الياء من أول الحرف زادوا الميم في أخره ليرجع المعنى الذي في يا الله.

وكذا ورد في الآية التي استخرجها الحاكم من سورة البقرة وسورة آل عمران.

وأما قوله في طه «وعنت الوجوه للحي القيوم»[(٢)] فالظاهر أنه أخطأ فيه كما قال الطحاوي رحمه الله: وقد يحتمل أن يكون هو ما في «طه» وسوى ذلك وهو قول الله تعالى فيها «وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى الله لا إله إلا هو»[(٣)] الآية. فيرجع ما في «طه» إلى مثل ما رجع إليه ما في سورة البقرة وما في سورة آل عمران أنه الله تعالى.

وأما حديث أسماء بنت يزيد قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم» وفاتحة الكتاب آل عمران «الم الله لا إله إلا هو الحي القيوم» فهو حديث ضعيف[(٤)].

وقد اختار القول بأن الاسم الأعظم لله تعالى هو «الله» الطحاوي

---

(١) تقدم تخريجه (ص: ٢٣٦).

(٢) سورة طه: الآية ١٠٨.

(٣) سورة طه: الآيتان: ٦-٧.

(٤) تقدم تخريجه (ص: ٢٣٦).



كما سبق وكذا ابن القيم فقد قال بعد أن بين لوازم أسماء الله الحسنى: فاسم «الله» دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث، فإنه دال على إلهيته المتضمنة لثبوت صفات الإلهية مع نفي أضدادها عنه.

وصفات الإلهية: هي صفات الكمال، المنزهة عن التشبيه والمثال وعن العيوب والنقائص، ولهذا يضيف الله تعالى سائر الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم العظيم كقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» ويقال «الرحمن الرحيم والقدوس والسلام والعزيز الحكيم» من أسماء الله ولا يقال «الله» من أسماء «الرحمن» ولا من أسماء «العزيز» ونحو ذلك.

فعلم أن اسمه «الله» مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى دال عليها بالإجمال، والأسماء الحسنى تفصيل وتبيين لصفات الإلهية التي اشتق منها اسم «الله» واسم «الله دال على كونه مألوها معبودا، تألهه الخلائق محبة وتعظيما وخضوعا وفزعا إليه في الحوائج والنوائب، وذلك مستلزم لكمال ربوبيته ورحمته، المتضمن لكمال الملك والحمد، وإلهيته وربوبيته ورحمانيته وملكه مستلزم لجميع صفات كماله إذ يستحيل ثبوت ذلك لمن ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا قادر ولا متكلم ولا فعال لما يريد ولا حكيم في أفعاله أه.

وقد ساق فخر الدين الرازي في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» حجج من قال أن الاسم الأعظم هو «الله» منها:

١- إن هذا الاسم ما أطلق على غير الله تعالى فإن العرب كانوا يسموا الأوثان آلهة إلا هذا الاسم فإنهم ما كانوا يطلقونه على غير الله



سبحانه وتعالى والدليل عليه قوله تعالى «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله»[١] وقال تعالى «هل تعلم له سميا»[٢] معناه هل تعلم من اسمه الله سوى الله، ولما كان هذا الاسم في الاختصاص بالله تعالى على هذا الوجه وجب أن يكون أشرف أسماء الله سبحانه وتعالى.

٢- إن هذا الاسم هو الأصل في أسماء الله سبحانه وتعالى وسائر الأسماء مضافة إليه. قال تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»[٣] فأضاف سائر الأسماء إليه، ولا محالة أن الموصوف أشرف من الصفة، ولأنه يقال الرحمن الرحيم الملك القدوس كلها من أسماء الله تعالى، ولا يقال الله اسم الرحمن الرحيم فدل هذا على أن الاسم هو الأصل.

فإن قيل لفظ الله قد جعل نعتا في قوله تعالى في أول سورة إبراهيم «إلى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض»[٤] قلنا: قرأ نافع وابن عمر بالرفع على الاستئناف وخبره فيما بعده والباقون بالجر عطفا على قوله العزيز الحميد، وقال أبو عمرو: والخفض على التقديم والتأخير تقديره: صراط الله العزيز الحميد.

٣- قوله تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»[٥] خص هذين الاسمين بالذكر وذلك يدل على أنهما أشرف من غيرهما، ثم إن اسم الله أشرف من اسم الرحمن.

وأما الأول: فلأنه يقال قدمه في الذكر.

---

(١) سورة لقمان: الآية: ٢٥.

(٢) سورة مريم: الآية: ٦٥.

(٣) سورة الأعراف: الآية: ١٨٠.

(٤) سورة إبراهيم: الآية: ٢-٣.

(٥) سورة الإسراء: الآية: ١١٠.



وأما ثانيا: فلأن اسم الرحمن يدل على كمال الرحمة ولا يدل على كمال القهر والغلبة والعظمة والقدس والعزة، وأما اسم الله فإنه يدل على كل ذلك، فثبت أن اسم «الله» تعالى أشرف.

٤- هذا الاسم له خاصية غير حاصلة في سائر الأسماء وهي أن سائر الأسماء والصفات إذا دخل عليه النداء أسقط عنه الألف واللام، ولهذا لا يجوز أن يقال: يا الرحمن يا الرحيم، بل يقال: يا رحمن يا رحيم، أما هذا الاسم فإنه يحتمل هذا المعنى فيصح أن يقال: يا الله. وذلك أن الألف واللام في هذا الاسم صار كالجزء الذاتي فلا جرم لا يسقطان حالة النداء وفيه إشارة لطيفة، وذلك لأن الألف واللام للتعريف فعدم سقوطهما عن هذا الاسم يدل على أن هذه المعرفة لا تزول أبدا البتة أهـ باختصار.

قال ابن القيم رحمه الله: إذا تبين هذا فههنا أصل عظيم يكشف سر المسألة وهو أن أعظم الذنوب عند الله إساءة الظن به، فإن المسيء به الظن قد ظن به خلاف كماله المقدس، فظن به ما يناقض أسماءه وصفاته، ولهذا توعد الله سبحانه الظانين به ظن السوء بما لم يتوعد به غيرهم كما قال تعالى «عليهم دائرة السوء وغضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيرا»[١] وقال تعالى لمن أنكر صفة من صفاته «وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين»[٢] وقال تعالى عن خليله إبراهيم أنه قال لقومه «ماذا تعبدون أئفكا آلهة دون الله تريدون فما ظنكم برب العالمين»[٣] أي فما ظنكم أن يجازيكم به إذا لقيتموه وقد عبدتم غيره؟ وما ظنكم به حين

---

(١) سورة الفتح: الآية: ٦.

(٢) سورة فصلت: الآية: ٢٢.

(٣) سورة الصافات: الآيتان: ٨٦-٨٧.



عبدتم معه غيره؟ وما ظنكم بأسمائه وصفاته وربوبيته من النقص حتى أحوجكم ذلك إلى العبودية لغيره؟ فلو ظننتم به ما هو أهله من أنه بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير وأنه غني عن كل ما سواه وكل ما سواه فقير إليه، وأنه قائم بالقسط على خلقه، وأنه المتفرد بتدبير خلقه لا يشركه فيه غيره، والعالم بتفاصيل الأمور فلا يخفى عليه خافية من خلقه، والكافي لهم وحده فلا يحتاج إلى معين، والرحمن بذاته فلا يحتاج في رحمته إلى من يستعطفه، وهذا بخلاف الملوك وغيرهم من الرؤساء فإنهم يحتاجون إلى من يعرفهم أحوال الرعية وحوائجها وإلى من يعينهم على قضاء حوائجهم وإلى من يسترحمهم وإلى من يستعطفهم بالشفاعة، فاحتاجوا إلى الوسائط ضرورة حاجتهم وضعفهم وعجزهم في أنفسهم وقصور علمهم، فأما القادر بنفسه على كل شيء، الغني بذاته عن كل شيء الرحمن الرحيم الذي وسعت رحمته كل شيء فإدخال الوسائط بينه وبين خلقه نقص في حق ربوبيته وإلهيته وتوحيده وظن به ظن السوء، وهذا يستحيل أن يشرعه لعباده ويمتنع في العقول والفطر جوازه، وقبحه مستقر في الفطر السليمة فوق كل قبح.

يوضح هذا أن العابد معظم لمعبوده متأله خاضع ذليل له، والرب تعالى وحده هو الذي يستحق كمال التعظيم والإجلال والتأليه والتذلل والخضوع، وهذا خالص حقه، فمن أقبح الظلم أن يعطى حقه لغيره أو يشرك بينه وبينه فيهم ولا سيما الذي جعل شريكه فيحقه هو عبده ومملوكه كما قال تعالى «ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم



أنفسكم كذلك يفصل الآيات لقوم يعقلون»[١] أي إذا كان أحدكم يأنف أن يكون مملوكه شريكا له في رزقه فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء فيما أنا به منفرد وهو الإلهية التي لا تنبغي لغيري ولا تصح لسواي فمن زعم ذلك فما قدرني حق قدري ولا عظمني حق عظمتي ولا أفردني بما أنا منفرد به وحدي دون خلقي، فما قدر الله حق قدره من عبد معه غيره كما قال تعالى «يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوي عزيز»[٢].

فما قدر الله حق قدره من عبد معه غيره ممن لا يقدر على خلق أضعف حيوان وأصغره وإن يسلبه الذباب شيئا مما عليه لم يقدر على إنقاذه منه قال تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون»[٣].

فما قدر من هذا شأنه وعظمته حق قدره من أشرك معه في عبادته من ليس له شيء من ذلك البتة، بل هو أعجز شيء وأضعفه، فما قدر القوي العزيز حق قدره من أشرك معه الضعيف الذليل.

وكذلك ما قدره حق قدره من قال: إنه لم يرسل إلى خلقه رسولا، ولا أنزل كتابا. بل نسبه إلى ما لا يليق به ولا يحسن منه إهمال خلقه وتضييعهم وتركهم سدى، وخلقهم باطلا وعبثا.

---

(١) سورة الروم: الآية : ٢٧.

(٢) سورة الحج: الآيتان: ٧١-٧٢.

(٣) سورة الزمر: الآية: ٦٤.



وكذلك ما قدره حق قدره من نفى حقائق أسمائه الحسنى وصفاته العلى، فنفى سمعه ونفى عموم قدرته وتعلقها بأفعال عباده من طاعتهم ومعاصيهم، فأخرجها عن قدرته ومشيئته وجعلهم يخلقون لأنفسهم ما يشاءون وبدون مشيئة الرب، فيكون ملكه ما لا يشاء، ويشاء ما لا يكون، فتعالى الله عن قول أشباه المجوس علوا كبيرا.

وكذلك ما قدره حق قدره من قال: إنه يعاقب عبده على ما لا يفعله، ولا له قدرة ولا تأثير له فيه البتة، بل هو نفس فعل الرب جل جلاله، فيعاقب عبده على فعله، فهو سبحانه الذي جبر العبد عليه، وجبره على الفعل أعظم من إكراه المخلوق للمخلوق، وإذا كان من المستقر في الفطر والعقول أن السيد لو أكره عبده على فعل أو ألجأه إليه ثم عاقبه عليه لكان قبيحا، فأعدل العادلين وأحكم الحاكمين وأرحم الراحمين كيف يجبر العبد على فعل لا يكون للعبد فيه صنع ولا تأثير، ولا هو واقع بإرادته ولا فعله البتة، ثم يعاقبه عليه؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقول هؤلاء شر قول، وهم أشباه المجوس، والطائفتان ما قدروا الله حق قدره.

وكذلك ما قدره حق قدره من لم يصنه عن نتن ولا حش ولا مكان يرغب عن ذكره، بل جعله في كل مكان، وصانه عن عرشه أن يكون مستويا عليه «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»[1] وتعرج الملائكة والروح إليه، وتنزل من عنده «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه»[2] فصانه عن استوائه على سرير الملك، ثم جعله في كل مكان يأنف الإنسان، بل غيره من الحيوان أن يكون فيه.

---

(١) سورة فاطر: الآية: ١٠.

(٢) سورة السجدة: الآية: ٤.



وما قدر الله حق قدره من نفى حقيقة محبته ورحمته ورأفته ورضاه وغضبه ومقته، ولا من نفى حقيقة حكمته التي هي الغايات المحمودة المقصودة بفعله، ولا من نفى حقيقة فعله، ولم يجعل له فعلا اختياريا يقوم به، بل أفعاله مفعولات منفصلة عنه، فنفى حقيقة مجيئه وإتيانه واستوائه على عرشه، وتكليمه موسى من جانب الطور، ومجيئه يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده بنفسه، إلى غير ذلك من أفعاله وأوصاف كماله التي نفوها وزعموا أنهم بنفيها قد قدروه حق قدره.

وكذلك لم يقدره حق قدره من جعل له صاحبة وولدا، وجعله سبحانه يحل في جميع مخلوقاته، أو جعله عين هذا الوجود.

وكذلك لم يقدره حق قدره من قال: إنه رفع أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأعلى ذكرهم، وجعل الله فيهم الملك والخلافة والعز ووضع أولياء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته ووضع أولياء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته، وأهانهم وأذلهم وضرب عليهم الذل أينما ثقفوا وهذا يتضمن غاية القدح في جناب الرب، تعالى عن قول الرافضة علوا كبيرا.

وهذا القول مشتق من قول اليهود والنصارى في رب العالمين: إنه أرسل ملكا ظالما فادعى النبوة لنفسه، وكذب على الله، وأخذ زمانا طويلا يكذب على الله كل وقت، ويقول: قال الله كذا وأمر بكذا ونهى عن كذا، وينسخ شرائع أنبيائه ورسله، ويستبيح دماء أتباعهم وأموالهم وحريمهم، ويقول: الله أباح لي ذلك والرب تعالى يظهره ويؤيده ويعليه، ويقويه ويجيب دعواته، ويمكنه ممن خالفه، ويقيم الأدلة على صدقه، ولا



يعاديه أحد إلا ظفر به، فيصدقه بقوله وفعله وتقريره، وتحدث أدلة تصديقه شيئا بعد شيء إلى يوم القيامة، ومعلوم أن هذا يتضمن أعظم القدح والطعن في الرب سبحانه وتعالى، وفي علمه وحكمته ورحمته وربوبيته، تعالى الله عن قول الجاحدين علوا كبيرا.

فوازن بين قول هؤلاء وقول إخوانهم من الرافضة تجد القولين كما قال الشاعر:

رضيعي لبان ثدي أم تقاسما ... بأسحم داج عوض لا نتفرق

وكذلك لم يقدره حق قدره من قال: إنه يجوز أن يعذب أولياءه ومن لم يعصه طرفة عين ويدخلهم دار الشقاء، وأن يثيب أعداءه ومن لم يطعه طرفة عين ويدخلهم دار النعيم، وأن كلا الأمرين بالنسبة إليه جائز، وإنما الخبر المحض جاء عنه بخلاف ذلك، فمعناه للخبر لا لمخالفة حكمته وعدله. وقد أنكر سبحانه في كتابه على من جوز ذلك غاية الإنكار، وجعل الحكم به من أسوأ الأحكام.

قال تعالى «وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار»[١] وقال «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت»[٢] وقال «أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون»[٣].

---

(١) سورة «ص»: الآيتان ٢٦-٢٧.

(٢) سورة الجاثية: الآيتان: ٢٠-٢١.

(٣) سورة القلم: الآيتان: ٣٥-٣٦.



وكذلك لم يقدره حق قدره من زعم أنه لا يحيي الموتى، ولا يبعث من في القبور، ولا يجمع الخلق ليوم يجازي المحسن فيه بإحسانه والمسيء بإساءته، ويأخذ للمظلوم فيه حقه من ظالمه، ويكرم المتحملين المشاق في هذه الدار من أجله وفي مرضاته بأفضل كرامته، ويبين لخلقه الذي يختلفون فيه، ويعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين.

وكذلك لم يقدره حق قدره من هان عليه أمره فعصاه، ونهيه فارتكبه، وحقه فضيعه، وذكره فأهمله، وغفل قلبه عنه، وكان هواه آثر عنده من طلب رضاه، وطاعة المخلوق أهم عنده من طاعة الله. فلله الفضلة من قلبه وعلمه وقوله وعمله وماله، وسواء المقدم في ذلك لأنه المهم عنده، يستخف بنظر الله إليه واطلاعه عليه وهو في قبضته، وناصيته بيده، ويعظم نظر المخلوق إليه واطلاعه عليه بكل قلبه وجوارحه، ويستخفي من الناس ولا يستخفي من الله، ويخشى الناس ولا يخشى الله ويعامل الخلق بأفضل ما عنده وما يقدر عليه، وإن عامل الله عامله بأهون ما عنده وأحقره، وإن قام في خدمة من يحبه من البشر قام بالجد والاجتهاد وبذل النصيحة وقد أفرغ له قلبه وجوارحه، وقدمه على كثير من مصالحه، حتى إذا قام في حق ربه -إن ساعد القدر- قام قياما لا يرضاه مخلوق من مخلوق مثله، وبذل له من ماله ما يستحيي أن يواجه به مخلوقا مثله، فهل قدر الله حق قدره من هذا وصفه؟.

وهل قدره حق قدره من شارك بينه وبين عدوه في محض حقه من الإجلال والتعظيم والطاعة والذل والخضوع والخوف والرجاء؟ فلو جعل له من أقرب الخلق إليه شريكا في ذلك لكان جراءة وتوثبا على محض حقه واستهانة به وتشريكا بينه وبين غيره فيما لا ينبغي ولا يصلح إلا



له سبحانه، فكيف وإنما أشرك معه أبغض الخلق إليه، وأهونهم عليه، وأمقتهم عنده، وهو عدوه على الحقيقة؟ فإنه ما عبد من عبد من دون الله إلا الشياطين كما قال تعالى «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم»[١] ولما عبد المشركون الملائكة بزعمهم وقعت عبادتهم للشيطان، وهم يظنون أنهم يعبدون الملائكة. كما قال تعالى «ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون»[٢] فالشيطان يدعو المشركين إلى عبادته، ويوهمهم أنه ملك. كذلك عباد الشمس والقمر والكواكب يزعمون أنهم يعبدون روحانيات هذه الكواكب، وهي التي تخاطبهم، وتقضي لهم الحوائج، وهم على الحقيقة إنما سجودهم له، وكذلك عند غروبها، وكذلك من عبد المسيح وأمه لم يعبدهما وإنما عبد الشيطان. فإنه يزعم أنه يعبد من أمره بعبادته وعبادة أمه، ورضيها لهم وأمرهم بها، وهذا هو الشيطان الرجيم لعنة الله عليه. فلا عبد ولا رسوله صلى الله عليه وسلم فيدل هذا كله على قوله تعالى «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم» فما عبد أحد من بني آدم معبودا غير الله كائنا ما كان إلا وقعت عبادته للشيطان فيستمتع المعبود بالعابد في تعظيمه له، وإشراكه به مع الله الذي هو غاية رضاء الشيطان، ولهذا قال تعالى «ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس»[٣] أي

---

(١) سورة «يس»: الآيتان ٥٩-٦٠.

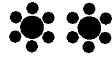
(٢) سورة سبأ: الآيتان: ٤٠-٤١.

(٣)سورة الأنعام: الآية: ١٢٩.



إغوائهم وإضلالهم «وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم»[1] فهذه إشارة لطيفة إلى السر الذي لأجله كان الشرك أكبر الكبائر عند الله، وأنه لا يغفره بغير التوبة منه، وأنه يوجب الخلود في النار، وأنه ليس تحريمه وقبحه بمجرد النهي عنه، بل يستحيل على الله سبحانه أن يشرع لعباده عبادة إله غيره. كما يستحيل عليه ما يناقض أوصاف كماله ونعوت جلاله، وكيف يظن بالمنفرد بالربوبية والإلهية والعظمة والإجلال أن يأذن في مشاركته في ذلك، أو يرضى به؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٢٩.

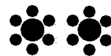


المبحث الثاني:

الخلف والتعريف بهم

وبأصولهم التي اعتمدوها

في تأويل الأسماء والصفات





١- تعريف الخلف:

إذا ذكر الخلف يقصد بهم كل من ليس على منهاج السلف ولو عاش في الصدر الأول.

مقارنة بين السلف والخلف:

قال الذهبي: ولقد كان في هذا العصر وما قاربه من أئمة الحديث النبوي، خلق كثير، وما ذكرنا عشرهم هنا. وأكثرهم مذكورون في تاريخي، وكذلك كان في هذا الوقت خلق من أئمة أهل الرأي والفروع وعدد من أساطين المعتزلة والشيعة وأصحاب الكلام، والذين مشوا وراء المعقول وأعرضوا عما عليه السلف من التمسك بالآثار النبوية، وظهر في الفقهاء التقليد وتناقص الاجتهاد، فسبحان من له الخلق والأمر، فبالله عليك يا شيخ، ارفق بنفسك، والزم الانصاف ولا تنظر إلى هؤلاء الحفاظ النظرة الشزر، ولا ترمقنهم بعين النقص، ولا تعتقد فيهم أنهم من جنس محدثي زماننا، حاشا وكلا، فما في من سميت أحد، ولله الحمد إلا و هو بصير بالدين، عالم بسبيل النجاة، وليس في كبار محدثي زماننا أحد يبلغ رتبة أولئك في المعرفة، فإني أحسبك لفرط هواك تقول بلسان الحال إن أعوزك المقال: من أحمد؟ ومن ابن المديني؟ وأي شيء أبو زرعة وأبو داود؟ هؤلاء محدثون ولا يدرون ما الفقه؟ وما أصوله؟ ولا يفقهون الرأي، ولا علم لهم بالبيان والمعاني والدقائق، ولا خبرة لهم بالبرهان والمنطق، ولا يعرفون الله تعالى بالدليل، ولا هم من فقهاء الملة. فاسكت بحلم أو انطق بعلم، فالعلم النافع هو النافع ما جاء عن أمثال هؤلاء، ولكن نسبتك إلى أئمة الفقه كنسبة محدثي عصرنا إلى أئمة الحديث، فلا نحن ولا أنت، وإنما يعرف الفضل لأهل الفضل ذوو الفضل، فمن اتقى الله راقب الله



واعترف بنقصه، ومن تكلم بالجاه وبالجهل أو بالشر والبلوى، فأعرض عنه وذره في غيه فعقباه إلى وبال. نسأل الله العفو والسلامة. [تذكرة الحفاظ الطبقة التاسعة ٢/٦٢٧-٦٢٨].

التعليق: «هذا كان في زمن الذهبي الذي عاش مع الفحول والحفاظ في كل فن ، وأورد هذه الإرادات، فماذا يكون في زمننا هذا الذي عم فيه البلاء، نسأل الله العافية».

والخلف في باب الأسماء والصفات يقصد بهم الفلاسفة والجهمية وما تفرع عنهم من فرق:

١- الجهمية:

وللتعريف بالجهمية وبتاريخهم وبعض مبادئهم نسوق ما كتب في تاريخهم:

هذا المبحث تكلم عليه غير واحد من المؤلفين، وأحسن من تكلم عليه المقريزي في خططه لكن كلامه عام في جميع أصحاب البدع من شيعة وخوارج ومعتزلة، والشهرستاني في مقدمة الملل والنحل، والبغدادي في الفرق بين الفرق وغيرهم، وابن القيم في مختصر الصواعق.

قال ابن القيم رحمه الله كما في مختصر الصواعق (ص: ١٦٨-١٧٢):

لما أظلمت الأرض وبعد عهدها بنور الوحي فكانوا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال: «إني خلقت عبادي حنفاء وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل



الكتاب»[(١)] فكان أهل العقل كلهم في مقته إلا بقايا متمسكين بالوحي فلم يستفيدوا بعقولهم حين فقدوا نور الوحي إلا عبادة الأوثان والصلبان والنيران والكواكب والشمس والقمر والحيرة والشك، أو السحر أو تعطيل الصانع والكفر به، فأطلع الله شمس الرسالة في تلك الظلمة سراجا منيرا، وأنعم بها على أهل الأرض في عقولهم وقلوبهم ومعاشهم ومعادهم نعمة لا يستطيعون لها شكورا، فأبصروا بنور الوحي ما لم يكونوا بعقولهم يبصرونه، ورأوا في ضوء الرسالة ما لم يكونوا يرونه، فكانوا كما قال الله تعالى «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»[(٢)] وقال تعالى «الر. كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد»[(٣)] وقال تعالى «وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا»[(٤)] وقال «أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها»[(٥)] فمضى الرعيل الأول وضوء ذلك النور لم تطفئه عواصف الأهواء، ولم يلتبس بظلم الآراء، وأوصوا من بعدهم ألا يفارقوا ذلك النور الذي اقتبسوه منهم، فلما كان في أواخر عصرهم حدثت الشيعة

(١) أخرجه من حديث عياض بن حمار المجاشعي في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم:
أحمد (١٦٢/٤)، مسلم (٢١٩٧/٤-٢١٩٨/٢٨٦٥)،
النسائي في الكبرى (٢٦/٥-٢٧/٨٠٧٠-٨٠٧١).
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.
(٣) سورة إبراهيم: الآية: ١.
(٤) سورة الشورى: الآية: ٤٩.
(٥) سورة الأنعام: الآية: ١٢٣.



والخوارج والقدرية والمرجئة، فبعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأمة ومع هذا فلم يفارقوه بالكلية، بل كانوا للنصوص معظمين وبها مستدلين، ولها على الآراء والعقول مقدمين. ولم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض الوحي والنصوص، وإنما أتوا من سوء الفهم فيها. فصاح بهم من أدركهم من الصحابة وكبار التابعين من كل قطر، ورموهم بالعظائم، وتبرأوا منهم وحذروا من سبيلهم أشد التحذير، وكانوا لا يرون السلام عليهم ومجالستهم، ولما كثرت الجهمية في آخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي، ومع هذا فكانوا قليلين أذلاء مذمومين، وأولهم شيخهم الجعد بن درهم، وإنما نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان بن محمد و شيخه، ولهذا يسمى مروان الجعد، وعلى رأسه سلب الله بني أمية الملك والخلافة وشتتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة. ولما اشتهر أمره في المسلمين طلبه خالد بن عبد الله القسري وكان أميرا على العراق حتى ظفر به فخطب الناس في يوم الأضحى، وكان آخر ما قال في خطبته «أيها الناس ضحوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليما ولم يتخذ إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا»[1] ثم نزل فذبحه في أصل المنبر، وكان ضحيته، ثم طفئت تلك البدعة والناس إذ ذاك عنق واحد أن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال، وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليما

---

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص ٨ ح ٣) والتاريخ الكبير (٦٤/١)، والبيهقي (٢٠٥/١٠-٢٠٦)، الذهبي في العلو (مختصر : رقم ١١٥) من طريق عبد الرحمان بن محمد بن حبيب عن أبيه عن جده. قال الشيخ الألباني في مختصر العلو : «قال المؤلف في الميزان «لا يعرف هؤلاء، قلت: لكنه يتقوى بالذي بعده فإن إسناده خير منه، ولعله لذلك جزم العلماء بهذه القصة».



وتجلى للجبل فجعله دكا هشيما، إلى أن جاء أول المائة الثالثة وولي على الناس عبد الله المأمون، وكان يحب أنواع العلوم وكان مجلسه عامرا بأنواع المتكلمين في العلوم، فغلب عليه حب المعقولات، فأمر بتعريب كتب يونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد، فترجمت له وغربت، فاشتغل بها الناس، والملك سوق ما ينفق فيه جلب إليه فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أخوه الأمين قد أقصاهم وتتبعهم بالحبس والقتل، فحشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبهُ فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها، فلم تطل مدته، فصار الأمر بعده إلى المعتصم وهو الذي ضرب أحمد بن حنبل، فقام بالدعوة بعده، والجهمية تصوب فعله وتدعو إليه، وتخبره أن ذلك هو تنزيه الرب عن التشبيه والتجسيم، وهم الذين غلبوا على مجلسه وقربه، والقضاة والولاة منهم، فإنهم تبع لملوكهم، ومع هذا فلم يكونوا يتجاسرون على إلغاء النصوص وتقديم العقول والآراء عليها، فإن الإسلام كان في ظهور وقوة، وسوق الحديث نافقة، وأعلام السنة على ظهر الأرض، ولكن كانوا على ذلك يحومون وحوله يدندنون، وأخذوا الناس بالرغبة والرهبة، فمن بين أعمى مستجيب، ومن بين مكره مفتد بنفسه منهم بإعطاء ما سألوه وقلبه مطمئن بالإيمان، وثبت الله أقواما جعل قلوبهم في نصر دينه أقوى من الصخر وأشد من الحديد، فأقامهم لنصر دينه، وجعلهم أئمة يقتدي بهم المؤمنون لما صبروا وكانوا بآياته يوقنون، فإنه بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين، قال تعالى «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون»[1] فصبروا من الجهمية على الأذى الشديد، ولم يتركوا سنة

(١) سورة السجدة: الآية: ٢٤.



رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رغبوهم به من الوعد ولا لما أرعبوهم به من الوعيد، ثم أطفأ الله برحمته تلك الفتنة وأخمد تلك الكلمة، ونصر السنة نصرا عزيزا، وفتح لأهلها فتحا مبينا، حتى صرخ بها على رؤوس المنابر، ودعى إليها في كل باد وحاضر، وصنف في ذلك الزمان في السنة ما لا يحصيه إلا الله، ثم انقرض ذلك العصر وأهله، وقام بعدهم ذريتهم يدعون إلى كتاب الله وسنة رسوله على بصيرة إلى أن جاء ما لا قبل لأحد به وهم جنود إبليس حقا، المعارضون لما جاءت به الرسل بعقولهم وآرائهم، وهم القرامطة والباطنية والملاحدة، ودعوهم إلى العقل المجرد، وأن أمور الرسل تعارض المعقول، فهم القائمون بهذه الطريقة حق القيام بالقول والفعل، فجرى على الإسلام وأهله منهم ما جرى، وكسروا عسكر الخليفة مرارا عديدة، وقتلوا الحاج قتلا ذريعا وانتهوا إلى مكة فقتلوا بها من وصل من الحجاج إليها، وقلعوا الحجر الأسود من مكانه، وقويت شوكتهم، واستفحل أمرهم، وعظمت بهم الرزية واشتدت بهم البلية.

وأصل طريقهم أن الذي أخبرت به الرسل قد عارضه العقل وإذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل، وفي زمانهم استولى الكفار على كثير من بلاد الإسلام بالمشرق والمغرب، وكاد الإسلام أن ينهدم ركنه لولا دفاع الذي ضمن حفظه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ثم خمدت دعوة هؤلاء في المشرق، وظهرت في المغرب قليلا قليلا، حتى استفحلت وتمكنت، واستولى أهلها على كثير من بلاد المغرب، ثم أخذوا يطؤون البلاد حتى وصلوا إلى بلاد مصر، فملكوها وبنوا بها القاهرة، وأقاموا على هذه الدعوة، مصرحين بها هم وولاتهم وقضاتهم وفي زمانهم صنفت رسائل إخوان الصفا والإشارات والشفا وكتب ابن



سينا فإنه قال: كان أبي من أهل الدعوة الحاكمية وعطلت في زمانهم السنة وكتبها والآثار جملة إلا في الخفية، وشعار هذه الدعوة تقديم العقل على الوحي، واستولوا على بلاد الغرب، ومصر والشام والحجاز واستولوا على العراق سنة، وأهل السنة فيهم كأهل الذمة بين المسلمين، بل كان لأهل الذمة من الأمان والجاه والعز عندهم ما ليس لأهل السنة، فكم أغمد من سيوفهم في أعناق العلماء، وكم مات في سجونهم من ورثة الأنبياء، حتى استنقذ الله الإسلام والمسلمين من أيديهم في أيام نور الدين وابن أخيه صلاح الدين فأبلّ الإسلام من علته، بعد ما وطن نفسه على العزاء وانتعش بعد طول الخمول حتى استبشر أهل الأرض والسماء، أبدر هلاله بعد أن دخل في المحاق، وثابت إليه روحه بعد أن بلغت التراق، وقيل من راق، واستنقذ الله بعبده وجنوده بيت المقدس من أيدي عبدة الصليب، وأخذ كل من أنصار الله ورسوله من نصرة دينه بنصيب، وعلت كلمة السنة وأذن بها على رؤوس الأشهاد، ونادى المنادي يا أنصار الله لا تنكلوا عن الجهاد، فإنه أبلغ الزاد ليوم المعاد، فعاش الناس في ذلك النور مدة حتى استولت الظلمة على بلاد الشرق، فقدموا الآراء والعقول والسياسة والأذواق على الوحي وظهرت فيهم الفلسفة والمنطق وتوابعهما فبعث الله عليهم عبادا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار، وعاثوا في القرى والأمصار، وكاد الإسلام أن يذهب اسمه وينمحي رسمه، وكان مشار هذه الفئة وعالمها الذي يرجع إليه، وزعيمها المعول فيها عليه شيخ الشيوخ المعارضين بين الوحي والعقل وإمامهم في وقته نصير الشرك والكفر الطوسي، فلم يعلم في عصره أحد عارض بين العقل والنقل معارضة رام بها إبطال النقل بالكلية مثله، فإنه أقام الدعوة الفلسفية، واتخذ الإشارات عوضا



عن السور والآيات، وقال: هذه عقليات قطعية برهانية قد قابلت تلك النقليات الخطابية، واستعرض أهل الإسلام وعلماء أهل الإيمان والقرآن والسنة على السيف، فلم يبق منهم إلا من قد أعجزه، قصدا لإبطال الدعوة الإسلامية، وجعل مدارس المسلمين وأوقافهم للنجسية السحرة والمنجمين والفلاسفة الملاحدة والمنطقيين، ورأى إبطال الأذان وتحويل الصلاة إلى القطب الشمالي، فحال بينه وبين ذلك من تكفل بحفظ الإسلام ونصره، وهذا كله من ثمرة المعارضين بين الوحي والعقل، ولتكن قصة شيخ هؤلاء القديم منك على ذكر كل وقت، فإنه أول من عارض بين العقل والنقل، وقدم العقل فكان من أمره ما قص الله، وورث الشيخ تلامذته هذه المعارضة، فلم يزل يجري على الأنبياء وأتباعهم منها كل محنة وبلية، وأصل كل بلية في العالم كما قال محمد الشهرستاني: من معارضة النص بالرأي وتقديم الهوى على الشرع، والناس إلى اليوم في شرور هذه المعارضة، ثم ظهر مع هذا الشيخ المتأخر المعارض أشياء لم تكن تعرف قبله حسيات العميدي، وحقائق ابن عربي، وتشكيكات الرازي، وقام سوق الفلسفة والمنطق وعلوم أعداء الرسل.

ثم نظر الله إلى عباده وانتصر لكتابه ودينه وأقام جندا يغزو ملوك هؤلاء بالسيف والسنان، وجندا يغزو علماءهم بالحجة والبرهان، ثم نبغت نابغة منهم في رأس القرن السابع فأقام الله لدينه شيخ الإسلام أبا العباس أحمد بن تيمية قدس الله روحه، فأقام على غزوهم مدة حياته باليد والقلب واللسان وكشف للناس باطلهم وبين تلبيسهم وتدليسهم، وقابلهم بصريح المعقول وصحيح المنقول، وشفى واشتفى، وبين تناقضهم ومفارقتهم لحكم العقل الذي به يدلون وإليه يدعون،



وإنهم أترك الناس لأحكامه ومفارقتهم لحكم العقل الي به يدلون و إليه يدعون وإنهم أترك الناس لأحكامه ومفارقتهم لحكم العقل الذي به يدلون وإليه يدعون وإنهم أترك الناس لأحكامه وقضاياه، فلا وحي ولا عقل، فأرداهم في حفرهم، ورشقهم بسهامهم، وبين أن صحيح معقولاتهم خدم لنصوص الأنبياء فجزاه الله عن الإسلام وأهله خيرا.

قلت: رحم الله الإمام ابن القيم على هذا السرد العظيم لتاريخ العقيدة السلفية و ما مرت به من محن على اختلاف الطوائف و لاسيما ورثة المجوس الرافضة الذين أبوا على أنفسهم إلا هدم الإسلام ومحاربة السنة و القرآن.

فكيف لو رأى ابن القيم ما عليه أهل هذا الزمان الذين استبدلوا الحق بالباطل ورأوا الرقي في المناهج الغربية و الكفرية وأسسوا كليات للفلسفة ومنحوا أهلها شهادات عليا ووظائف سامية ولمعوا كل زنديق و محارب للإسلام و المسلمين.

وانطلق المعارضون للنصوص في كل مكان و زعموا أن النصوص لا توافق العصر ولابد من الجمع بين المناهج الكفرية وصفاء نصوص الوحيين ورد كل ما لا يساير ركب الحضارة المزعومة ونشر كل شبه أهل الاستشراق بعناوين مختلفة . واقرأ ما كتبه القرضاوي و الترابي والغزالي وكل أفراخ وذيول الإخوان المسلمين في كل مكان ترى العجب العجاب و الله المستعان.

وقال المقريزي في كتابه الخطط: اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمدا صلى الله عليه و سلم رسولا إلى الناس جميعا وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه صلى الله عليه وسلم الروح الأمين وبما



أوحى إليه ربه تعالى.

فلم يسأله صلى الله عليه و سلم أحد من العرب بأسرهم قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه صلى الله عليه وسلم عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهي وكما سألوه صلى الله عليه و سلم عن أحوال القيامة والجنة والنار إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه صلى الله عليه وسلم في أحكام الحلال و الحرام وفي الترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفتن ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث معاجمها ومسانيدها وجوامعها.

قلت: وعدم السؤال عن آيات الصفات والأسماء وذلك لوضوح معانيها وإجماع الصحابة على ذلك. فوضوح المعاني الموجود في نصوصها ينفي التساؤل عنها والإنسان لا يسأل إلا عما أشكل عليه وآيات الصفات والأسماء والأفعال هي بالوضوح بمكان فما استغلقها وقلب معانيها إلا علماء الكلام والفلسفة الذين انقطعوا عن الوحيين وانتهجوا مناهج أخرى ووضعوا لأنفسهم مقايس وأدلة لا علاقة لها بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ثم قال المقريزي: ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان



نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفات ذات أو صفات فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقا واحدا.

وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلق الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت. ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة رضي الله عنهم على هذا إلى أن حدث في زمنهم القول بالقدر وأن الأمر أنف أي أن الله تعالى لم يقدر على خلقه شيئا مما هم عليه. وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري فتكلم في القدر بالبصرة وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري فلما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان سنة ثمانين ولما بلغ عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما مقالة معبد في القدر تبرأ من القدرية[١]. واقتدى بمعبد في بدعته هذه جماعة وأخذ السلف رحمهم الله في ذم القدرية وحذروا

---

(١) ثبت ذلك في الحديث الذي أخرجه: مسلم (٨/٣٦/١).



منهم كما هو معروف في كتب الحديث وكان عطاء بن يسار قاضيا يرى القدر وكان يأتي هو ومعبد الجهني إلى الحسن البصري فيقولان له إن هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا ومثله وحدث أيضا في زمن الصحابة رضي الله عنهم مذهب الخوارج وصرحوا بالتكفير بالذنب والخروج على الإمام وقتاله فناظرهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فلم يرجعوا إلى الحق وقاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقتل منهم جماعة كما هو معروف في كتب الأخبار ودخل في دعوة الخوارج خلق كثير ورمي جماعة من أئمة الإسلام بأنهم يذهبون إلى مذهبهم وعد منهم غير واحد من رواة الحديث كما هو معروف عند أهله وحدث أيضا في زمن الصحابة رضي الله عنهم مذهب التشيع لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه والغلو فيه فلما بلغه ذلك أنكره وحرق بالنار جماعة ممن غلا فيه وأنشد:

لما رأيت الأمر أمرا منكرا   أججت ناري ودعوت قنبرا

وقام في زمنه رضي الله عنه عبد الله بن وهب بن سبأ المعروف بابن السوداء السبأى وأحدث القول بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي بالإمامة من بعده فهو وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليفته على أمته من بعده بالنص وأحدث القول برجعة علي بعد موته إلى الدنيا وبرجعة رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا وزعم أن عليا لم يقتل وأنه حي وأن فيه الجزء الإلهي وأنه هو الذي يجيء في السحاب وأن الرعد صوته والبرق سوطه وأنه لا بد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلا كما ملئت جورا ومن ابن سبأ هذا تشعبت



أصناف الغلاة من الرافضة وصاروا يقولون بالوقف يعنون أن الإمامة موقوفة على أناس معينين كقول الإمامية بأنها في الأئمة الاثني عشر وقول الإسماعلية بأنها في ولد إسماعيل بن جعفر الصادق وعنه أيضا أخذوا القول بفيئة الإمام والقول برجعته بعد الموت إلى الدنيا كما تعتقده الإمامية إلى اليوم في صاحب السرداب وهو القول بتناسخ الأرواح وعنه أخذوا أيضا القول بأن الجزء الإلهي يحل في الأئمة بعد علي بن أبي طالب وأنهم بذلك استحقوا الإمامة بطريق الوجوب كما استحق آدم عليه السلام سجود الملائكة وعلى هذا الرأي كان اعتقاد دعاة الخلفاء الفاطميين ببلاد مصر وابن سبأ هذا هو الذي أثار فتنة أمير المومنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى قتل كما ذكر في ترجمة ابن سبأ من كتاب التاريخ الكبير المقفى وكان له عدة أتباع في عامة الأمصار وأصحاب كثيرون في معظم الأقطار فكثرت لذلك الشيعة وصاروا ضد الخوارج وما زال أمرهم يقوى وعددهم يكثر. ثم حدث بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت في الملة الإسلامية آثارا قبيحة تولد عنها بلاء كبير وكان قبيل المائة من سن الهجرة فكثر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل فأكبر أهل الإسلام بدعته وتمالؤوا على إنكارها وتضليل أهلها وحذروا من الجهمية وعادوهم في الله وذموا من جلس إليهم وكتبوا في الرد عليهم ما هو معروف عند أهله وفي أثناء ذلك حدث مذهب الاعتزال منذ زمن الحسن بن الحسين البصري رحمه الله بعد المائتين من سن الهجرة وصنفوا فيه مسائل في العدل والتوحيد وإثبات أفعال العباد وأن الله تعالى لا يخلق الشر وجهروا بأن الله لا



يرى في الآخرة وأنكروا عذاب القبر على البدن وأعلنوا بأن القرآن مخلوق محدث إلى غير ذلك من مسائلهم فتبعهم خلائق في بدعهم وأكثروا من التصنيف في نصرة مذهبهم بالطرق الجدلية فنهى أئمة الإسلام عن مذهبهم وذموا علم الكلام وهجروا من ينتحله ولم يزل أمر المعتزلة يقوى وأتباعهم تكثر ومذهبهم ينتشر في الأرض. ثم حدث مذهب التجسيم المضاد لمذهب الاعتزال فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابة أبو عبد الله السجستاني زعيم الطائفة الكرامية بعد المائتين من سن الهجرة وأثبت الصفات حتى انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه وحج وقدم الشام ومات بزغرة في صفر سنة ست وخمسين ومائتين فدفن بالمقدس وكان هناك من أصحابه زيادة على عشرين ألفا على التعبد والتقشف سوى من كان منهم ببلاد المشرق وهم لا يحصون لكثرتهم وكان إماما لطائفتي الشافعية والحنفية وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة أزماتها هذا وأمر الشيعة يفشو في الناس حتى حدث مذهب القرامطة المنسوبين إلى حمدان الأشعث المعروف بقرمط من أجل قصر قامته وقصر رجليه وتقارب خطوه وكان ابتداء أمر قرمط هذا في سنة أربع وستين ومائتين وكان ظهوره بسواد الكوفة فاشتهر مذهبه بالعراق وقام من القرامطة ببلاد الشام صاحب الخال والمدثر والمطوق وقام بالبحرين منهم أبو سعيد الجنابي من أهل جنابة وعظمت دولته ودولة بنيه من بعده حتى أوقعوا بعساكر بغداد وأخافوا خلفاء بني العباس وفرضوا الأموال التي تحمل إليهم في كل سنة على أهل بغداد وخراسان والشام ومصر واليمن وغزوا بغداد والشام ومصر والحجاز وانتشرت دعاتهم بأقطار الأرض فدخل جماعات من الناس في دعوتهم ومالوا



إلى قولهم الذي سموه علم الباطن وهو تأويل شرائع الإسلام وصرفها عن ظواهرها إلى أمور زعموها من عند أنفسهم وتأويل آيات القرآن ودعواهم فيها تأويلا بعيدا انتحلوا القول به بدعا ابتدعوها بأهوائهم فضلوا وأضلوا عالما كثيرا . هذا وقد كان المأمون عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس ببغداد لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة سنة ومائتين من سني الهجرة فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها فانجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة مالا يوصف من البلاء والمحنة في الدين وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع وزادتهم كفرا إلى كفرهم فلما قامت دولة بني بويه ببغداد في سنة أربع وثلاثين وثلثمائة واستمروا إلى سنة سبع وثلاثين وأربعمائة وأظهروا مذهب التشيع قويت بهم الشيعة وكتبوا على أبواب المساجد في سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة لعن الله معاوية بن أبي سفيان ولعن من أغضب فاطمة ومن منع الحسن أن يدفن عند جده ومن نفى أبا ذر الغفاري ومن أخرج العباس من الشورى فلما كان الليل حكه بعض الناس فأشار الوزير المهلبي أن يكتب بإذن معز الدولة لعن الله الظالمين لأهل البيت ولا يذكر أحد في اللعن غير معاوية ففعل ذلك وكثرت ببغداد الفتن بين الشيعة والسنية وجهر الشيعة في الأذان بحي على خير العمل في الكرخ وفشا مذهب الاعتزال بالعراق وخراسان وما وراء النهر وذهب إليه جماعة من مشاهير الفقهاء وقوي مع ذلك أمر الخلفاء الفاطميين بإفريقية وبلاد المغرب وجهروا بمذهب الإسماعيلية وبثوا دعاتهم بأرض مصر



فاستجاب لهم خلق كثير من أهلها ثم ملكوها سنة ثمان وخمسين وثلثمائة وبعثوا بعساكرهم إلى الشام فانتشرت مذاهب الرافضة في عامة بلاد المغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة والبصرة وبغداد وجميع العراق وبلاد خراسان وما وراء النهر مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين وكانت بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب والمقاتل ما لا يمكن حصره لكثرته واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتى ملأت الأرض وما منهم إلا من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره فلم تبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وفيه طوائف كثيرة ممن ذكرنا. وكان أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري قد أخذ عن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ولازمه عدة أعوام ثم بدا له فترك مذهب الاعتزال وسلك طريق أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب ونسج على قوانينه في الصفات والقدر وقال بالفاعل والمختار وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين وما قيل في مسائل الصلاح والأصلح وأثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلا تجب به ولا يجب البحث عنها إلا بالسمع وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء وأن النبوات من الجائزات العقلية والواجبات السمعية إلى غير ذلك من مسائله التي هي موضوع أصول الدين.

(وحقيقة مذهب الأشعري) رحمه الله أنه سلك طريقا بين النفي الذي هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم وناظر على قوله هذا واحتج لمذهبه فمال إليه جماعة وعولوا على رأيه



منهم القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المالكي وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك والشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الإسفرايني والشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي والشيخ أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني والإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي وغيرهم ممن يطول ذكره ونصروا مذهبه وناظروا عليه وجادلوا فيه واستدلوا له في مصنفات لا تكاد تحصر فانتشر مذهب أبي الحسن الأشعري في العراق من نحو سنة ثمانين وثلثمائة وانتقل منه إلى الشام فلما ملك السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس الماراني على هذا المذهب قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري وصار يحفظها صغار أولاده فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك واتفق مع ذلك توجه أبي عبد الله محمد بن تومرت أحد رجالات المغرب إلى العراق وأخذ عن أبي حامد الغزالي مذهب الأشعري فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم وضع لهم عقيدة لفقها عنه عامتهم ثم مات فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن علي القيسي وتلقب بأمير المؤمنين وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعده مدة سنين وتسموا بالموحدين فلذلك صارت دولة



الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت إذ هو عندهم الإمام المعلوم المهدي المعصوم فكم أراقوا بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها إلا الله خالقها سبحانه وتعالى كما هو معروف في كتب التاريخ فكان هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات إلى أن كان بعد السبعمائة من سني الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية فافترق الناس فيه فريقان فريق يقتدى به ويعول على أقواله ويعمل برأيه ويرى أنه شيخ الإسلام وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية وفريق يبدعه ويضلله ويزري عليه بإثباته الصفات وينتقد عليه مسائل منها ماله فيه سلف ومنها ما زعموا أنه خرق فيه الإجماع ولم يكن له فيه سلف وكانت له ولهم خطوب كثيرة وحسابه وحسابهم على الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء وله إلى وقتنا هذا عدة أتباع بالشام وقليل بمصر. هذا وبين الأشاعرة والماتريدية أتباع أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي وهم طائفة الفقهاء الحنفية مقلدو الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت وصاحبيه أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الحضرمي ومحمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم من الخلاف في العقائد ما هو مشهور في موضعه وهو إذا تتبع يبلغ بضع عشرة



مسألة كان بسببها في أول الأمر تباين وتنافر وقدح كل منهم في عقيدة الآخر إلا أن الأمر آل آخرا إلى الإغضاء ولله الحمد فهذا اعزك الله بيان ما كانت عليه عقائد الأمة من ابتداء الأمر إلى وقتنا هذا قد فصلت فيه ما أجمله أهل الأخبار وأجملت ما فصلوا فدونك طالب العلم تناول ما قد بذلت فيه جهدي وأطلت بسببه سهري وكدي في تصفح دواوين الإسلام وكتب الأخبار فقد وصل إليك صفوا ونلته عفوا بلا تكلف مشقة ولا بذل مجهود ولكن الله يمن على من يشاء من عباده .

(أبو الحسن) علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى واسمه عبد الله بن قيس الأشعري البصري ولد سنة ست وستين ومائتين وقيل سنة سبعين وتوفي ببغداد سنة بضع وثلاثين وثلثمائة وقيل سنة أربع وعشرين وثلثمائة سمع زكريا الساجي وأبا خليفة الجمحي وسهل بن نوح ومحمد بن يعقوب المقري وعبد الرحمان بن خلف الضبي المصري وروى عنهم في تفسيره كثيرا وتتلمذ لزوج أمه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائى واقتدى برأيه في الاعتزال عدة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة ثم رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيا ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مبين لفضائحهم ومعايبهم وأخذ من حينئذ في الرد عليهم وسلك بعض طريق أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان وبنى على قواعده وصنف خمسة وخمسين تصنيفا منها كتاب



اللمع وكتاب الموجز وكتاب إيضاح البرهان وكتاب التبيين على أصول الدين وكتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل وكتاب الإبانة وكتاب تفسير القرآن يقال أنه في سبعين مجلدا وكانت غلته من ضيعة وقفها بلال بن أبي بردة على عقبه وكانت نفقته في السنة سبعة عشر درهما وكانت فيه دعابة ومزح كثير وقال مسعود بن شيبة في كتاب التعليم كان حنفي المذهب معتزلي الكلام لأنه كان ربيب أبي علي الجبائي وهو الذي رباه وعلمه الكلام وذكر الخطيب أنه كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه في جامع المنصور وعن أبي بكر بن الصيرفي كان المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فحجزهم في أقماع السماسم. وجملة عقيدته أن الله تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وأن صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي هو ولا هي غيره ولا لا هي هو ولا غيره وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص وكلامه واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه راجعة إلى اعتبارات في كلامه لا إلى نفس الكلام والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي فالمدلول وهو القرآن المقروء قديم أزلي والدلالة وهي العبارات وهي القراءة مخلوقة محدثة قال وفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كما فرق بين الذكر والمذكور قال والكلام معنى قائم بالنفس والعبارة دالة على ما في النفس وإنما تسمى العبارة كلاما مجازا قال وأراد الله تعالى جميع الكائنات خيرها وشرها ونفعها وضرها ومال في كلامه إلى جواز تكليف مالا يطاق



لقوله أن الإستطاعة مع الفعل وهو مكلف بالفعل قبله وهو غير مستطيع قبله على مذهبه قال وجميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى مكتسبة للعبد والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد قال والخالق هو الله تعالى حقيقة لا يشاركه في الخلق غيره فأخص وصفه هو القدرة والاختراع وهذا تفسير اسمه البارئ قال وكل موجود يصح أن يرى والله تعالى موجود فيصح أن يرى وقد صح السمع بأن المؤمنين يرونه في الدار الأخرى في الكتاب والسنة ولا يجوز أن يرى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع فإن ذلك كله محال وماهية الرؤية له فيها رأيان أحدهما أنه علم مخصوص يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه إدراك وراء العلم وأثبت السمع والبصر صفتين أزليتين هما إدراكان وراء العلم وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية ورد السمع بها فيجب الاعتراف به وخالف المعتزلة في الوعد والوعيد والسمع والعقل من كل وجه وقال الإيمان هو التصديق بالقلب والقول باللسان والعمل بالأركان فروع الإيمان فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاؤا به فهو مؤمن وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة حكمه إلى الله إما أن يغفر له برحمته أو يشفع له رسول الله صلى الله عليه وسلم وإما أن يعذبه بعدله ثم يدخله الجنة برحمته ولا يخلد في النار مؤمن قال ولا أقول أنه يجب على الله سبحانه قبول توبته بحكم العقل لأنه هو الموجب لا يجب عليه شيء أصلا بل قد ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطرين وهو المالك لخلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل الخلائق بأجمعهم النار لم يكن جورا ولو أدخلهم الجنة لم يكن حيفا ولا يتصور منه ظلم ولا ينسب إليه جور لأنه المالك المطلق



والواجبات كلها سمعية فلا يوجب العقل شيئا البتة ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا فمعرفة الله تعالى وشكر المنعم وإثابة الطائع وعقاب العاصي كل ذلك بحسب السمع دون العقل ولا يجب على الله شيء لا صلاح و لا أصلح ولا لطف بل الثواب والصلاح واللطف والنعم كلها تفضل من الله تعالى ولا يرجع إليه تعالى نفع ولا ضر فلا ينتفع بشكر شاكر ولا يتضرر بكفر كافر بل يتعالى ويتقدس عن ذلك وبعث الرسل جائز لا واجب ولا مستحيل فإذا بعث الله تعالى الرسول وأيده بالمعجزة الخارقة للعادة وتحدي ودعا الناس وجب الإصغاء إليه والإستماع منه والامتثال لأوامره والانتهاء عن نواهيه وكرامات الأولياء حق والإيمان بما جاء في القرآن والسنة من الأخبار عن الأمور الغائبة عنا مثل اللوح والقلم والعرش والكرسي والجنة والنار حق وصدق وكذلك الأخبار عن الأمور التي ستقع في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه والحشر والمعاد والميزان والصراط وانقسام فريق في الجنة وفريق في السعير كل ذلك حق وصدق يجب الإيمان والاعتراف به والإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين على واحد معين والأئمة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة قال ولا أقول في عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم إلا أنهم رجعوا عن الخطأ وأقول إن طلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة وأقول في معاوية وعمرو بن العاص أنهما بغيا على الإمام الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنهم فقاتلهم مقاتلة أهل البغي وأقول أن أهل النهروان الشراة هم المارقون عن الدين وأن عليا رضي الله عنه كان على الحق في جميع أحواله والحق معه حيث دار. فهذه جملة من أصول عقيدته التي عليها الآن جماهير أهل الأمصار الإسلامية والتي



من جهر بخلافها أريق دمه والأشاعرة يسمون الصفاتية لإثباتهم صفات الله تعالى القديمة ثم افترقوا في الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة كالاستواء والنزول والاصبع واليد والقدم والصورة والجنب والمجيء على فرقتين فرقة تؤول جميع ذلك على وجوه محتملة اللفظ وفرقة لم يتعرضوا للتأويل ولا صاروا إلى التشبيه ويقال لهؤلاء الأشعرية الأسرية فصار للمسلمين في ذلك خمسة أقوال أحدها اعتقاد ما يفهم مثله من اللغة وثانيها السكوت عنها مطلقا وثالثها السكوت عنها بعد نفي إرادة الظاهر ورابعها حملها على المجاز وخامسها حملها على الاشتراك ولكل فريق أدلة وحجاج تضمنتها كتب أصول الدين ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم والله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون.

(فصل)

اعلم أن الله سبحانه طلب من الخلق معرفته بقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون قال ابن عباس وغيره يعرفون فخلق تعالى الخلق وتعرف إليهم بألسنة الشرائع المنزلة فعرفه من عرفه سبحانه منهم على ما عرفهم فيما تعرف به إليهم وقد كان الناس قبل إنزال الشرائع ببعثة الرسل عليهم السلام علمهم بالله تعالى إنما هو بطريق التنزيه له عن سمات الحدوث وعن التركيب وعن الافتقار ويصفونه سبحانه بالاقتدار المطلق وهذا التنزيه هو المشهور عقلا ولا يتعداه عقل أصلا فلما أنزل الله شريعته على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وأكمل دينه كان سبيل العارف بالله أن يجمع في معرفته بالله بين معرفتين إحداهما المعرفة التي تقتضيها الأدلة العقلية



والأخرى المعرفة التي جاءت بها الإخبارات الإلهية وأن يرد علم ذلك إلى الله تعالى ويؤمن به وبكل ماجاءت به الشريعة على الوجه الذي أراده الله من غير تأويل بفكره ولا تحكم فيه برأيه وذلك أن الشرائع إنما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله وأنى لها ذلك وقد تقيدت بما عندها من إطلاق ما هنالك فإن وهبها علما بمراده من الأوضاع الشرعية ومنحها الإطلاع على حكمه في ذلك كان من فضله تعالى فلا يضيف العارف هذه المنة إلى فكره فإن تنزيهه لربه تعالى بفكره يجب أن يكون مطابقا لما أنزله سبحانه عل لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الكتاب والسنة وإلا فهو تعالى منزه عن تنزيه عقول البشر بأفكارها فإنها مقيدة بأوطارها فتنزيهها كذلك مقيد بحسبها وبموجب أحكامها وآثارها إلا إذا خلت عن الهوى فإنها حينئذ يكشف الله لها الغطاء عن بصائرها ويهديها إلى الحق فتنزه الله تعالى عن التنزيهات العرفية بالأفكار العادية وقد أجمع المسلمون قاطبة على جواز رواية الأحاديث الواردة في الصفات ونقلها وتبليغها من غير خلاف بينهم في ذلك ثم أجمع أهل الحق منهم على أن هذه الأحاديث مصروفة عن احتمال مشابهة الخلق لقول الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولقول الله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد وهذه السورة يقال لها سورة الإخلاص وقد عظم رسول الله صلى الله عليه وسلم شأنها ورغب أمته في تلاوتها حتى جعلها تعدل ثلث القرآن من أجل أنها شاهدة بتنزيه الله تعالى وعدم الشبه والمثل له سبحانه وسميت سورة الإخلاص لاشتمالها على إخلاص التوحيد لله عن أن يشوبه ميل إلى تشبيهه بالخلق وأما الكاف



التي في قوله تعالى ليس كمثله شيء فإنها زائدة وقد تقرر أن الكاف والمثل في كلام العرب أتيا للتشبيه فجمعهما الله تعالى ثم نفى بهما عنه ذلك فإذا ثبت إجماع المسلمين على جواز رواية هذه الأحاديث ونقلها مع إجماعهم على أنها مصروفة عن التشبيه لم يبق في تعظيم الله تعالى بذكرها إلا نفي التعطيل لكون أعداء المرسلين سموا ربهم سبحانه أسماء نفوا فيها صفاته العلا فقال قوم من الكفار هو طبيعة وقال آخرون منهم هو علة إلى غير ذلك من إلحادهم في أسمائه سبحانه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الأحاديث المشتملة على ذكر صفات الله العلا ونقلها عنه أصحابه البررة ثم نقلها عنهم أئمة المسلمين حتى انتهت إلينا وكل منهم يرويها بصفتها من غير تأويل لشيء منها مع علمنا أنهم كانوا يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ففهمنا من ذلك أن الله تعالى أراد بما نطق رسوله صلى الله عليه وسلم من هذه الأحاديث وتناولها عنه الصحابة رضي الله عنهم وبلغوها لأمته أن يغص بها في حلوق الكافرين وأن يكون ذكرها نكا في قلب كل ضال معطل مبتدع يقفو أثر المبتدعة من أهل الطبائع وعباد العلل فلذلك وصف الله تعالى نفسه الكريمة بها في كتابه ووصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا بما صح عنه وثبت فدل على أن المؤمن إذا اعتقد أن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد كان ذكره لهذه الأحاديث تمكين الإثبات وشجا في حلوق المعطلة وقد قال الشافعي رحمه الله الإثبات أمكن، نقله الخطابي ولم يبلغنا عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم أنهم أولوا هذه الأحاديث والذي يمنع من تأويلها إجلال الله تعالى عن أن تضرب له



الأمثال وأنه إذا نزل القرآن بصفة من صفات الله تعالى كقوله سبحانه يد الله فوق أيديهم فإن نفس تلاوة هذا يفهم منها السامع المعنى المراد به وكذا قوله تعالى بل يداه مبسوطتان عند حكايته تعالى عن اليهود نسبتهم إياه إلى البخل فقال تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء فإن نفس تلاوة هذا مبينة للمعنى المقصود وأيضا فإن تأويل هذه الأحاديث يحتاج أن يضرب الله تعالى فيها المثل نحو قولهم في قوله تعالى:« الرحمان على العرش استوى» الاستواء الاستيلاء كقولك استوى الأمير على البلد وأنشدوا:

قد استوى بشر على العراق

فلزمهم تشبيه الباري تعالى ببشر وأهل الإثبات نزهوا جلال الله عن أن يشبهوه بالأجسام حقيقة ولا مجازا وعلموا مع ذلك أن هذا النطق يشتمل على كلمات متداولة بين الخالق وخلقه وتحرجوا أن يقولوا مشتركة لأن الله تعالى لا شريك له ولذلك لم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات مع علمنا قطعا أنها عندهم مصروفة عما يسبق إليه ظنون الجهال من مشابهتها لصفات المخلوقين وتأمل تجد الله تعالى لما ذكر المخلوقات المتولدة من الذكر والأنثى في قوله سبحانه: « خلق لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه» علم سبحانه ما يخطر بقلوب الخلق فقال عز من قائل:« ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

واعلم أن السبب في خروج أكثر الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسها بحيث أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياد وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على



أيدي العرب وكانت العرب عند الفرس أقل الأمم خطرا تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى وفي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق وكان من قائميهم شنفاد واشنيس والمقفع وبابك وغيرهم وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب خداشا وأبو مسلم السروح فرأوا أن كيده على الحيلة انجع فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستبشاع ظلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن طريق الهدى فقوم أدخلوهم إلى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين إذ لا يجوز أن يؤخذ الدين عن كفار إذ نسبوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الكفر وقوم خرجوا إلى القول بادعاء النبوة لقوم سموهم به وقوم سلكوا بهم إلى القول بالحلول وسقوط الشرائع وآخرون تلاعبوا بهم فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة وآخرون قالوا بل هي سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة وهو قول عبد الله بن عمرو بن الحارث الكندي قبل أن يصير خارجيا صفريا وقد أظهر عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي الإسلام ليكيد أهله فكان هو أصل إثارة الناس على عثمان ابن عفان رضي الله عنه وأحرق علي رضي الله عنه منهم طوائف أعلنوا بإلهيته ومن هذه الأصول حدثت الإسماعيلية والقرامطة. والحق الذي لا ريب فيه أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجوهر لا سر تحته وهو كله لازم كل أحد لا مسامحة فيه ولم يكتم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشريعة ولا كلمة ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ولد عم على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم. ولا كان عنده صلى



الله عليه وسلم بسر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتم شيئا لما بلغ كما أمر ومن قال هذا فهو كافر بإجماع الأمة وأصل كل بدعة في الدين البعد عن كلام السلف والانحراف عن اعتقاد الصدر الأول حتى بالغ القدري في القدر فجعل العبد خالقا لأفعاله وبالغ الجبري في مقابلته فسلب عنه الفعل والاختيار وبالغ المعطل في التنزيه فسلب عن الله تعالى صفات الجلال ونعوت الكمال وبالغ المشبه في مقابلته فجعله كواحد من البشر وبالغ المرجئي في سلب العقاب وبالغ المعتزلي في التخليد في العذاب وبالغ الناصبي في دفع علي رضي الله عنه عن الإمامة وبالغت الغلاة حتى جعلوه إلها وبالغ السني في تقديم أبي بكر رضي الله عنه وبالغ الرافضي في تأخيره حتى كفره وميدان الظن واسع وحكم الوهم غالب فتعارضت الظنون وكثرت الأوهام وبلغ كل فريق في الشر والعناد والبغي والفساد إلى أقصى غاية وأبعد نهاية وتباغضوا وتلاعنوا واستحلوا الأموال واستباحوا الدماء وانتصروا بالدول واستعانوا بالملوك فلو كان أحدهم إذا بالغ في أمر نازع الآخر في القرب منه فإن الظن لا يبعد عن الظن كثيرا ولا ينتهي في المنازعة إلى الطرف الآخر من طرفي التقابل لكنهم أبوا إلا ما قدمنا ذكره من التدابر والتقاطع ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك. (خطط المقرزي ٢/٣٥٦).

و قال في موضع آخر: « القسم الثاني: فرق أهل الإسلام الذين عناهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة ثنتان وسبعون هالكة وواحدة ناجية وهذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افترقت اليهود على إحدى وسبعين أو



اثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة قال البيهقي حسن صحيح وأخرجه الحاكم وابن حبان في صحيحه بنحوه[1] فأخرجه في المستدرك من طريق الفضل بن موسى عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة به وقال هذا حديث كثير في الأصول وقد روي عن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وعوف ابن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثله وقد احتج مسلم بمحمد ابن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة واتفقا جميعا على الاحتجاج بالفضل ابن موسى وهو ثقة. واعلم أن فرق المسلمين خمسة أهل السنة والمرجئة والمعتزلة والشيعة والخوارج وقد افترقت كل فرقة منها على فرق فأكثر افتراق أهل السنة في الفتيا ونبذ يسيرة من الاعتقادات وبقية الفرق الأربع منها من يخالف أهل السنة الخلاف البعيد ومنهم من يخالفهم الخلاف القريب فأقرب فرق المرجئة من قال الإيمان إنما هو التصديق بالقلب واللسان معا فقط وأن الأعمال إنما هي فرائض الإيمان وشرائعه فقط وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان ومحمد بن كرام وأقرب فرق المعتزلة أصحاب الحسين النجار وبشر بن غياث المريسي وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل العلاف وأقرب مذاهب الشيعة أصحاب الحسن بن صالح بن حي وأبعدهم الإمامية وأما الغالية فليسوا بمسلمين ولكنهم أهل ردة وشرك وأقرب فرق الخوارج أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي وأبعدهم الازارقة وأما البطيخية ومن جحد شيئا

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٣٣٢)، أبو داود (٥/٤/٤٥٩٦)، الترمذي (٥/٢٥/٢٦٤٠)، وقال: «حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح»، ابن ماجه (٢/١٣٢١/٣٩٩١). الحاكم (١/١٢٨)، ابن حبان (١٤/١٤٠/٦٢٤٧).



من القرآن أو فارق الإجماع من العجاردة وغيرهم فكفار بإجماع الأمة وقد انحصرت الفرق الهالكة في عشر طوائف.

(الفرقة الأولى المعتزلة).

الغلاة في نفي الصفات الإلهية القائلون بالعدل والتوحيد وأن المعارف كلها عقلية حصولا ووجوبا قبل الشرع وبعده وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار وهم عشرون فرقة.

إحداها الواصلية. أصحاب واصل بن عطاء أبي حذيفة الغزال مولى بني ضبة وقيل مولى بني مخزوم ولد بالمدينة سنة ثمانين ونشأ بالبصرة ولقي أبا هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية ولازم مجلس الحسن بن الحسين البصري وأكثر من الجلوس بسوق الغزل ليعرف النساء المتعففات فيصرف إليهن صدقته فقيل له الغزال من أجل ذلك وكان طويل العنق جدا حتى عابه عمرو بن عبيد بذلك فقال من هذه عنقه لا خير عنده فلما برع واصل قال عمرو ربما أخطأت الفراسة وكان يلثغ بالراء ومع ذلك كان فصيحا لسنا مقتدرا على الكلام قد أخذ بجوامعه فلذلك أمكنه أن أسقط حرف الراء من كلامه واجتناب الحروف صعب جدا لاسيما مثل الراء لكثرة استعمالها وله رسالة طويلة لم يذكر فيها حرف الراء أحد بدائع الكلام وكان لكثرة صمته يظن به الخرس توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة وله كتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب الفتيا وكتاب التوحيد وعنه أخذ جماعة وأخباره كثيرة ويقال لهم أيضا الحسنية نسبة إلى الحسن البصري وأخذ واصل العلم عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وخالفه في الإمامة واعتزاله يدور على أربع قواعد هي نفي الصفات والقول بالقدر والقول بمنزلة بين المنزلتين وأوجب الخلود في النار على من ارتكب كبيرة فلما



بلغ الحسن البصري عنه هذا قال هؤلاء اعتزلوا فسموا من حينئذ المعتزلة وقيل إن تسميتهم بذلك حدثت بعد الحسن وذلك أن عمرو بن عبيد لما مات الحسن وجلس قتادة مجلسه اعتزله في نفر معه فسماهم قتادة المعتزلة.

القاعدة الرابعة القول بأن إحدى الطائفتين من أصحاب الجمل وصفين مخطئة لا بعينها وكان في خلافة هشام ابن عبد الملك.

والثانية العمروية. أصحاب عمرو ومن قوله ترك قول علي ابن أبي طالب وطلحة والزبير رضي الله عنهم وقال ابن منبه اعتزل عمرو ابن عبيد وأصحاب له الحسن فسموا المعتزلة.

والثالثة الهذلية اتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة أخذ عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ونظر في الفلسفة ووافقهم في كثير وقال جميع الطاعات من الفرائض والنوافل إيمان وانفرد بعشر مسائل وهي أن علم الله وقدرته وحياته هي ذاته وأثبت إرادات لا محل لها يكون الباري مريدا لها وقال بعض كلام الله لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالأمر والنهي وقال في أمور الآخرة كمذهب الجبرية وقال تنتهي مقدورات الله حتى لا يقدر على إحداث ولا على إفناء شيء ولا إحياء شيء ولا إماتة شيء وتنقطع حركات أهل الجنة والنار ويصيرون إلى سكون دائم وقال الاستطاعة عرض من الأعراض نحو السلامة والصحة وفرق بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح وقال تجب معرفة الله قبل ورود السمع وإن المرء المقتول إن لم يقتل مات في ذلك الوقت ولا يزاد العلم ولا ينقص بخلاف الرزق وقال إرادة الله عين المراد والحجة لا تقوم فيما غاب إلا بجبر عشرين.



والرابعة النظامية. اتباع إبراهيم بن سيار النظام بتشديد الظاء المعجمة زعيم المعتزلة وأحد السفهاء انفرد بعدة مسائل وهي قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وانها غير مقدورة لله وقال ليس لله إرادة وأفعال العباد كلها حركات والنفس والروح هو الإنسان والبدن إنما هو آلة فقط وإن كل ما جاوز القدرة من الفعل فهو من الله وهو فعله وأنكر الجوهر الفرد وأحدث القول بالطفرة وقال الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت وزعم أن الله خلق الموجودات دفعة على ما هي عليه وأن الإعجاز في القرآن من حيث الاخبار عن الغيب فقط وأنكر أن يكون الإجماع حجة وطعن في الصحابة رضي الله تعالى عنهم وقال قبحه الله أبو هريرة أكذب الناس وزعم أنه ضرب فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنع ميراث العترة وأوجب معرفة الله بالفكر قبل ورود الشرع وحرم نكاح الموالي العربيات وقال لا تجوز صلاة التراويح ونهى عن ميقات الحج وكذب بانشقاق القمر وأحال رؤية الجن وزعم أن من سرق مائتي دينار فما دونها لم يفسق وأن الطلاق بالكتابة لا يقع وإن كان بنية وأن من نام مضطجعا لا ينتقض وضوءه مالم يخرج منه الحدث وقال لا يلزم قضاء الصلوات إذا فاتت.

والخامسة الأسوارية. اتباع أبي علي عمرو بن قائد الأسواري القائل إن الله تعالى لا يقدر أن يفعل ما علم أنه لا يفعله.

والسادسة الإسكافية. اتباع أبي جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي ومن قوله إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين وإنه لا يقال إن الله خالق المعازف والطنابير وان كان هو الذي خلق أجسامها.



والسابعة الجعفرية. اتباع جعفر بن حرب بن ميسرة ومن قوله ان في فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس وأسقط الحد عن شارب الخمر وزعم أن الصغائر من الذنوب توجب تخليد فاعلها في النار وأن رجلا لو بعث رسولا إلى امرأة ليخطبها فجاءته فوطئها من غير عقد لم يكن عليه حد ويكون وطؤه إياها طلاقا لها .

والثامنة البشرية. اتباع بشر بن المعتمر ومن قوله الطعم واللون والرائحة والإدراكات كلها من السمع يجوز أن تحصل متولدة وصرف الإستطاعة إلى سلامة البنية والجوارح وقال لو عذب الله الطفل الصغير لكان ظالما وهو يقدر على ذلك وقال إرادة الله من جملة أفعاله ثم هي تنقسم إلى صفة فعل وصفة ذات وقال باللطف المخزون و أن الله لم يخلقه لأن ذلك يوجب عليه الثواب وان التوبة الأولى متوقفة على الثانية وانها لا تنفع إلا بعدم الوقوع في الذي وقع فيه فإن وقع لم تنفعه التوبة الأولى.

والتاسعة المزدارية. أتباع أبي موسى عيسى بن صبيح المعروف بالمزدار تلميذ بشر بن المعتمر وكان زاهدا وقيل له راهب المعتزلة وانفرد بمسائل منها قوله أن الله قادر على أن يظلم ويكذب ولا يطعن ذلك في الربوبية وجوز وقوع الفعل الواحد من فاعلين على سبيل التولد وزعم أن القرآن مما يقدر عليه وأن بلاغته وفصاحته لا تعجز الناس بل يقدرون على الاتيان بمثلها وأحسن منها وهو أصل المعتزلة في القول بخلق القرآن وقال من أجاز رؤية الله بالأبصار بلا كيف فهو كافر والشاك في كفره كافر أيضا.

والعاشرة الهشامية. أتباع هشام بن عمرو الفوطي الذي يبالغ



في القدر ولا ينسب إلى الله فعلا من الأفعال حتى أنه أنكر أن يكون الله هو الذي ألف بين قلوب المؤمنين وأنه يحب الإيمان للمؤمنين وأنه أضل الكافرين وعاند ما في القرآن من ذلك وقال لا تنعقد الإمامة في زمن الفتنة واختلاف الناس وأن الجنة والنار غير مخلوقتين ومنع أن يقال حسبنا الله ونعم الوكيل وقال لأن الوكيل دون الموكل وقال لو أسبغ أحد الوضوء ودخل في الصلاة بنية القربة لله تعالى والعزم على إتمامها وركع وسجد مخلصا في ذلك كله إلا أن الله علم أنه يقطعها في آخرها فإن أول صلاته معصية ومن أن يكون البحر انفلق لموسى وأن عصاه انقلبت حية وأن عيسى أحيى الموتى بإذن الله وأن القمر انشق للنبي صلى الله عليه وسلم وأنكر كثيرا من الأمور التي تواترت كحصر عثمان بن عفان رضي الله عنه وقتله بالغلبة وقال إنما جاءته شرذمة قليلة تشكو عماله ودخلوا عليه وقتلوه فلا يدرى قاتله وقال إن طلحة والزبير وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم ما جاؤوا للقتال في حرب الجمل وإنما برزوا للمشاورة وتقاتل أتباع الفريقين في ناحية أخرى وأن الأمة إذا اجتمعت كلها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها فأما إذا عصت وفجرت وقتلت واليها فلا تنعقد الإمامة لأحد وبنى على ذلك أن إمامة علي رضي الله عنه لم تنعقد لأنها كانت في حال الفتنة بعد قتل عثمان وهو أيضا مذهب الأصم وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأنكر افتضاض الأبكار في الجنة وأنكر أن الشيطان يدخل في الإنسان وإنما يوسوس له من خارج والله يوصل وسوسته إلى قلب ابن آدم وقال لا يقال خلق الله الكافر لأنه اسم العبد والكفر جميعا وأنكر أن يكون في أسماء الله الضار النافع.

والحادية عشر الحائطية. أتباع أحمد بن حائط أحد أصحاب



إبراهيم بن سيار النظام وله بدع شنيعة منها أن للخلق إلاهين أحدهما خالق وهو الإله القديم والآخر مخلوق وهو عيسى بن مريم وزعم أن المسيح ابن الله وانه هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة وانه هو المعني بقول الله تعالى في القرآن: « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»[١] وزعم في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق آدم على صورته»[٢] أن معناه خلقه إياه على صورة نفسه وان معنى قوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٣] إنما أراد به عيسى وزعم أن في الدواب والطيور والحشرات حتى البق والبعوض والذباب أنبياء لقول الله سبحانه: «وإن من أمة الا خلا فيها نذير»[٤] وقوله تعالى: « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء»[٥] ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:« لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها»[٦] وذهب مع ذلك إلى القول بالتناسخ وزعم أن الله ابتدأ الخلق

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٠٨.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣١٥)، البخاري (١١/٣/٦٢٢٧)، مسلم (٤/٢١٨٣/٢٨٤١).

(٣) أخرجه من حديث جرير بن عبد الله البجلي: أحمد (٤/٣٦٠،٣٦٢،٣٦٥-٣٦٦)، البخاري (٢/٤١-٤٢/٥٥٤)، مسلم (١/٤٣٩/٦٣٣)، أبو داود (٥/٩٧-٩٨/٤٧٢٩)، الترمذي (٤/٥٩٢-٥٩٣/٢٥٥١)، النسائي في الكبرى (٦/٤٠٧/١١٣٣٠)، ابن ماجه (١/٦٣/١٧٧).

(٤) سورة فاطر: الآية: ٢٤.

(٥) سورة الأنعام: الآية: ٣٩.

(٦) أخرجه من حديث عبد الله بن مغفل: أحمد (٤/٨٥)، أبو داود (٣/٢٦٧/٢٨٤٥)، الترمذي (٤/٦٦-٦٧/١٤٨٦-١٤٨٩)، وقال : «حسن صحيح»، النسائي (٧/٢١٠/٤٢٩١)، ابن ماجه (٢/١٠٦٩/٣٢٠٥).



في الجنة وإنما خرج من خرج منها بالمعصية وطعن في النبي صلى الله عليه وسلم من أجل تعدد نكاحه وقال ان أبا ذر الغفاري انسك وأزهد منه قبحه الله وزعم أن كل من نال خيرا في الدنيا إنما هو بعمل كان منه ومن ناله مرض أو آفة فبذنب كان منه وزعم أن روح الله تناسخت في الأئمة.

والثانية عشر الحمارية. أتباع قوم من معتزلة عسكر مكرم ومن مذهبهم أن الممسوخ إنسان كافر معتقد الكفر وان النظر أوجب المعرفة وهو لا فاعل له وكذلك الجماع أوجب الولد فشك في خالق الولد وان الانسان يخلق أنواعا من الحيوانات بطريق التعفين وزعموا أنه يجوز أن يقدر الله العبد على خلق الحياة والقدرة.

والثالثة عشر المعمرية. أتباع معمر بن عباد السلمي وهو أعظم القدرية غلوا وبالغ في رفع الصفات والقدرة بالجملة وانفرد بمسائل منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحال فيه والانسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولاذى لون وتأليف وحركة ولا حال ولا متمكن وان الانسان شيء غير هذا الجسد وهو حي عالم قادر مختار وليس هو بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعا ولا يحويه مكان فوصف الانسان بوصف الإلهية عنده فإن مدبر العالم موصوف عنده كذلك وزعم أن الانسان منعم في الحياة وموزر في النار وليس هو في الجنة ولا في النار حالا ولا متمكنا وقال ان الله لم يخلق غير الاجسام والاعراض تابعة لها متولدة منها وان الاعراض لا تتناهى في كل نوع وأن الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه وان الله ليس بقديم لان ذلك أخذ من قدم يقدم فهو قديم.

والرابعة عشر الثمامية. أتباع ثمامة بن أشرس النميري وجمع بين النقائض وقال العلوم كلها ضرورية فكل من لم يضطر إلى معرفة



الله فليس بمأمور بها وهو كالبهائم ونحوها وزعم أن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون يوم القيامة ترابا كالبهائم لا ثواب لهم ولا عقاب عليهم البتة لأنهم غير مأمورين إذ هم غير مضطرين إلى معرفة الله تعالى وزعم أن الأفعال كلها متولدة لا فاعل لها وان الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وأن العقل هو الذي يحسن ويقبح فتجب معرفة الله قبل ورود الشرع وأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة وما عداها فهو حدث.

والخامسة عشر الجاحظية: أتباع أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وله مسائل تميز بها عن أصحابه منها أن المعارف كلها ضرورية وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وإنما هي طبيعية وليس للعباد كسب سوى الإرادة وان العباد لا يخلدون في النار بل يصيرون من طبيعتها وان الله لا يدخل أحدا النار وانما النار تجذب أهلها بنفسها وطبيعتها وان القرآن المنزل من قبيل الاجساد ويمكن أن يصير مرة رجلا ومرة حيوانا وان الله لا يريد المعاصي وانه لا يرى وان الله يريد بمعنى انه لا يغلط ولا يصح في حقه السهو فقط وانه يستحيل العدم على الجواهر من الاجسام.

والسادسة عشر الخياطية: أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط شيخ أبي القاسم الكعبي من معتزلة بغداد زعم أن المعدوم شيء وانه في العدم جسم ان كان في حدوثه جسما وعرض ان كان في حدوثه عرضا.

والسابعة عشر الكعبية: أتباع أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي من معتزلة بغداد انفرد بأشياء منها أن إرادة الله ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مدبر لذاته ولا إرادته



حادثة في محل وإنما يرجع ذلك إلى العلم فقط والسمع والبصر يرجع إلى ذلك أيضا وأنكر الرؤية وقال إذا قلنا أنه يرى المرئيات فإنما ذلك يرجع إلى علمه بها وتمييزها قبل أن توجد.

والثامنة عشر الجبائية: أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة تفرد بمقالات منها أن الله تعالى يسمى مطيعا للعبد إذا فعل ما أراد العبد منه وأن الله محبل للنساء بخلق الولد فيهن وأن كلام الله عرض يوجد في أمكنة كثيرة وفي مكان بعد مكان من غير أن يعدم من مكانه الأول ثم يحدث في الثاني وكان يقف في فضل علي على أبي بكر وفضل أبي بكر على علي ومع ذلك يقول أن أبا بكر خير من عمر وعثمان ولا يقول أن عليا خير من عمر وعثمان.

والتاسعة عشر البهشمية: أتباع أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي انفرد ببدع في مقالته منها القول باستحقاق الذم من غير ذنب وزعم أن القادر منا يجوز أن يخلو عن الفعل والترك وأن القادر المأمور المنهي إذا لم يفعل فعلا ولا ترك يكون عاصيا مستحق العقاب والذم لا على الفعل لأنه لم يفعل ما أمر به وان الله يعذب الكافرين والعصاة لا على فعل مكتسب ولا على محدث منه وقال التوبة لا تصح من قبيح مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه أو يعتقده قبيحا وان كان حسنا وان التوبة لا تصح مع الإصرار على منع حسنة واجبة عليه وان توبة الزاني بعد ضعفه عن الجماع لا تصح وزعم أن الطهارة غير واجبة وإنما أمر العبد بالصلاة في حال كونه متطهرا وإن الطهارة تجزئ بالماء المغصوب ولا تجزئ الصلاة في الأرض المغصوبة وزعم أن الزنج والترك والهنود قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وقال أبو علي وابنه أبو هاشم الإيمان هو الطاعات المفروضة.



والفرقة العشرون من المعتزلة الشيطانية: أتباع محمد بن نعمان المعروف بشيطان الطاق وهو من الروافض شارك كلا من المعتزلة والروافض في بدعهم وقلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي إلا قليلا منهم انفرد بطامة وهي أن الله لا يعلم الشيء إلا ما قدره وأراده وأما قبل تقديره فيستحيل أن يعلمه ولو كان عالما بأفعال عباده لاستحال أن يمتحنهم ويختبرهم وللمعتزلة أسام منها الثنوية سموا بذلك لقولهم الخير من الله والشر من العبد ومنهم الكيسانية والناكتية والأحمدية والوهمية والبترية والواسطية والواردية سموا بذلك لقولهم لا يدخل المؤمنون النار وإنما يردون عليها ومن أدخل النار لا يخرج منها قط ومنهم الحرقية لقولهم الكفار لا تحرق إلا مرة والمفنية القائلون بفناء الجنة والنار والواقفية القائلون بالوقف في خلق القرآن ومنهم اللفظية القائلون ألفاظ القرآن غير مخلوقة والملتزقة القائلون الله بكل مكان والقبرية القائلون بإنكار عذاب القبر.

(الفرقة الثانية المشبهة):

وهم يغلون في إثبات صفات الله تعالى ضد المعتزلة وهم سبع فرق.

- الهشامية: أتباع هشام بن الحكم ويقال لهم أيضا الحكمية ومن قولهم الإله تعالى كنور السبيكة الصافية يتلألأ من جوانبه ويرمون مقاتل بن سليمان بأنه قال هو لحم ودم على صورة الإنسان وهو طويل عريض عميق وأن طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه وهو ذو لون وطعم ورائحة وهو سبعة أشبار يشبر نفسه ولم يصح هذا القول عن مقاتل.



- والجولقية: أتباع هشام بن سالم الجولقي وهو من الرافضة أيضا ومن شنيع قوله أن الله تعالى على صورة الإنسان نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت وله شعر أسود وليس بلحم ودم بل هو نور ساطع وله خمس حواس كحواس الانسان ويد ورجل وفم وعين وأذن وشعر أسود لا الفرج واللحية.

- والبيانية: أتباع بيان بن سمعان القائل هو على صورة الإنسان ويهلك كله إلا وجهه لظاهر الآية كل شيء هالك إلا وجهه.

- والمغيرية أتباع مغيرة بن سعيد العجلي وهو أيضا من الروافض ومن شنائعه قوله أن أعضاء معبودهم على صورة حروف الهجاء فالألف على صورة قدميه وزعم أنه رجل من نور على رأسه تاج من نور وزعم أن الله كتب باصبعه أعمال العباد من طاعة ومعصية ونظر فيهما وغضب من معاصيهم فعرق فاجتمع من عرقه بحران عذب ومالح وزعم أنه بكل مكان لا يخلو عنه مكان.

- والمنهالية أصحاب منهال بن ميمون.

- والزرارية أتباع زرارة بن أعين.

- واليونسية أتباع يونس بن عبد الرحمان القمي وكلهم من الروافض وسيأتي ذكرهم إن شاء الله تعالى ومنهم أيضا السابية والشاكية والعملية والمستثنية والبدعية والعشرية والاترية ومنهم الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني وهم طوائف الهيضمية والاسحاقية والجندية وغير ذلك إلا أنهم يعدون فرقة واحدة لأن بعضهم لا يكفر بعضا وكلهم مجسمة إلا أن فيهم من قال هو قائم بنفسه ومنهم من قال هو أجزاء مؤتلفة وله جهات ونهايات ومن قول الكرامية أن الإيمان هو قول مفرد وهو قول لا إله إلا الله وسواء اعتقد أولا



وزعموا أن الله جسم وله حد ونهاية من جهة السفل وتجوز عليه ملاقات الأجسام التي تحته وأنه على العرش والعرش مماس له وأنه محل الحوادث من القول والإرادة والادراكات والمرئيات والمسموعات وأن الله لو علم أحدا من عباده لا يؤمن به لكان خلقه إياهم عبثا وأنه يجوز أن يعزل نبيا من الأنبياء والرسل ويجوز عندهم على الأنبياء كل ذنب لا يوجب حدا ولا يسقط عدالة وأنه يجب على الله تعالى تواتر الرسل وأنه يجوز أن يكون إمامان في وقت واحد وأن عليا ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد إلا أن عليا كان على السنة ومعاوية على خلافها وانفرد ابن كرام في الفقه بأشياء منها أن المسافر يكفيه من صلاة الخوف تكبيرتان و أجاز الصلاة في ثوب مستغرق في النجاسة وزعم أن الصلاة والصوم والزكاة والحج وسائر العبادات تصح بغير نية وتكفي نية الإسلام وأن النية تجب في النوافل وأنه يجوز الخروج من الصلاة بالأكل والشرب والجماع عمدا ثم البناء عليها وزعم بعض الكرامية أن لله علمين أحدهما يعلم به جميع المعلومات والآخر يعلم به العلم الأول. (خطط المقرزي ٢/٣٤٥ - ٣٤٩).

وقد ذكر الشيخ أحمد بن سعد الغامدي في مقدمته على أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي الخط التاريخي لظهور البدع وسأنقل ما يتعلق ببدعة الأسماء والصفات، قال: «الفترة الثالثة: وفي مطلع القرن الثاني ظهر أربعة أشخاص من المبتدعة صار كل واحد منهم فيما بعد رأسا في الضلال وهؤلاء الأشخاص هم:



١- واصل بن عطاء (١٣١هـ) وهو مؤسس فرقة المعتزلة.

٢- الجعد بن درهم (١٢٤هـ).

٣- الجهم بن صفوان (١٢٨هـ).

٤- مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ).

الأول

بدع واصل:

وهي بدعتان الأولى حكمه على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، يقول الشهرستاني: دخل واحد على الحسن البصري فقال يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟.

فتفكر ا لحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وهذه الحادثة تبين لنا سبب قول واصل هذا.

البدعة الثانية: زعمه أن أحد الفريقين المتحاربين من الصحابة فاسق من غير تحديد له، ولهذا فقد طعن في عدالتهم ولم يقبل شهادة أحد منهم.



ثانيا:

بدع الجعد:

كان أول من قال بخلق القرآن وأنكر أن يكون الله قد تكلم به على الحقيقة وأنكر أن يكون الله اتخذ إبراهيم خليلا.

وهو أول من تكلم في صفات الله عز وجل وأنكرها وقد لاحظ شيخه -وهب بن منبه- منه بداية انحرافه لكثرة أسئلته عن صفات الله عز وجل فقال له وهب: ويلك يا جعد أقصر المسألة عن ذلك إني لأظنك من الهالكين لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك وأن له عينا ما قلنا ذلك وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك.

وقد ذكر ابن تيمية: « أن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام أعني أن الله سبحانه ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه»[(١)].

وقال السيوطي في كتاب الأوائل: أول من تفوه بكلمة خبيثة في الاعتقاد يعني في الإسلام الجعد بن درهم مؤدب مروان الحمار آخر ملوك بني أمية فقال بأن الله لا يتكلم.

ثالثا:

بدع الجهم:

تبنى الجهم آراء الجعد بن درهم والتي هي نفي صفات الله عز وجل والقول بخلق القرآن ثم زاد عليها بدعا أخرى.

الأولى: القول بالجبر حيث زعم أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور على أفعاله.

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٢٠).



الثانية: القول بأن الإيمان هو المعرفة حيث زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط وأن الكفر هو الجهل به فقط.

الثالثة: القول بفناء الجنة والنار حيث زعم أنهما تفنيان بعد دخول أهلها فيها إذ لا تتصور حسب زعمه حركات لا تتناهى.

الرابعة القول بأن علم الله حادث حيث زعم أنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، جاء عن أبي داود أن جهما تاب من قوله، فقد روى بسنده عن إبراهيم بن طهمان أنه قال: حدثنا من لا أتهم غير واحد أن جهما رجع عن قوله ونزع عنه وتاب إلى الله ما ذكرته ولا ذكر عندي إلا دعوت الله عليه ما أعظم ما أورث أهل القبلة من منطقه العظيم. والله أعلم بصدق هذه الرواية عنه.

رابعا:

بدع مقاتل بن سليمان:

بالغ مقاتل في إثبات صفات الله عز وجل حتى شبه، ولعل السبب في تطرفه ذلك هو غلو الجهم في إنكار صفات الله عز وجل، قال الذهبي: وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن، وظهر بخراسان في مقابلته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ في إثبات الصفات حتى جسم وجاء عن أبي حنيفة -رحمه الله- أنه قال: أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل، ومقاتل مشبه. ونقل الذهبي عن ابن حبان أنه قال في مقاتل: كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان يشبه الرب بالمخلوقات، وكان يكذب في الحديث»[(١)].

---

(١) انتهى من مقدمة شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/٤١-٤٥).



٢- المعتزلة:

وهم الذين تبنوا المنهج الجهمي ونشروه في الأمة على مستوى التأليف والكتابة، فتفاسيرهم التي كتبوها تزخر بالفكر الجهمي كالكشاف للزمخشري وكتب عبد الجبار الهمداني وغيرها مما كتبه الزيدية الذين تبنوا منهج المعتزلة بل هم الذين أجروا الزمخشري في كتابة كشافه كما ذكر ذلك أبو حيان في البحر المحيط.

قال مؤلف كتاب «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص: ١٠١-١١٠»: جعل المعتزلة أصول دينهم خمسة أصول: العدل التوحيد القول بالمنزلة بين المنزلتين الأمر بالمعروف النهي عن المنكر إنفاد الوعيد.

ولكي تسلم لهم هذه الأصول الخمسة عمدوا إلى النصوص فتأولوها على مذهبهم فلكي يسلم لهم مذهبهم في العدل أنكروا القضاء الأزلي الذي عبر عنه القرآن بقوله «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله لوا إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال وأن الشرور والمعاصي التي يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله لأنها قبائح والله تعالى لا يريد قبائح، لأن إرادة القبيح قبيح، والله منزه عن ذلك.

وهم في ذلك قد خالفوا أهم قاعدة بني عليها دين المسلمين وهي ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأن كل شيء فهو مخلوق لله تعالى لأنه خالق كل شيء ثم عمدوا إلى النصوص التي احتج بها الجبرية أنصار جهم بن صفوان فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم في خلق أفعال العباد.

والمعتزلة في تفسيرهم للعدل الإلهي جعلوا حكمة الله قاصرة على



مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك فإن حكمة الله في أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكوني كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدي إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها.

فتفسير أفعال العباد يجب أن لا يكون قاصرا على مجرد الثواب والعقاب، بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولا واتساعا.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب في أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقا بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست في التحليل الأخير إلا تفسيرا جديدا لمذهب الجهم في الجبر وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالا لتأويل الفريقين كل حسب مذهبه ورأيه في الجبر والاختيار.

وإذا كان الخطب في أفعال العباد قاصرا على طرف الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه في الآيات التي تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة.

فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا في تفسير التوحيد مسلكا غريبا ومبتدعا في الإسلام حيث قالوا بنفي صفات الباري تعالى سواء في ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأبو الهذيل العلاف ذهب إلى أن علم الله هو الله ونفى أن يكون الله عالما بعلم حديث أو قديم.

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية في الآخرة وعندهم أن من قال: إن الله يرى في الآخرة بالأبصار على أي وجه فمشبه، والمشبه عند أبي



موسى المردار كافر.

ويذهب القاضي عبد الجبار في المغني إلى أن نفي الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم.

والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة في نفي صفة الرؤية أنه لو كان مرئيا لوجب أن يكون من أجناس المرئيات في الشاهد.

وقد لجأ المعتزلة في تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة وبين ما يجب في حق الله تعالى وفي حق الإنسان فقالوا:

١- إن الله لو وصف بصفة ما للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصا ومحتاجا إلى من يكمله بهذه الصفة وللزم افتقاره إليها وهو محال.

٢- لو وصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة في الذات الإلهية حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٣- لو وصف بصفة ما للزم تبعا لذلك أن تشاركه هذه الصفة في معنى القدم ولزم تعدد القدماء فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة وهم يقولون بقديم واحد.

ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعا متفقون على مقالة النفي إلا أنهم يختلفون في تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينهما وبين الذات الإلهية.

فبينما يرى واصل بن عطاء القول بنفي جميع الصفات الإجابية من علم وقدرة وإرادة نرى بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.



فأبو علي الجبائي أرجع جميع الصفات إلى صفتي العلم والقدرة، وقال بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة، أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلهية بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما.

وأبو الحسن البصري أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية وذلك كما يقول الشهرستاني عين مذهب الفلاسفة، فالله عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته.

أما أبو الهذيل العلاف فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوها للذات لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أي وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة في القدماء، وبعد أن يسوي بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول الشهرستاني هو مذهب النصارى في أقانيمهم.

وصار المعتزلة بمذهبهم في النفي إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرها ضررا حين أعلن معمر المعتزلي أن الله لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره لأن هذا يؤدي إلى التعدد والكثرة.

وجعلوا إرادة الله للشيء معناها خلقه للشيء، وإرادته بفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشيء، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة وكان معنى سمعه أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه أنه خالق له.



ومذهب المعتزلة في مجموعه قد مر بمراحل تطورية في قضية الصفات بالنسبة إلى عدد هذه الصفات وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات.

فبينما يرى واصل القول بنفي جميع الصفات نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول الجبائي أو إلى صفة واحدة كما يقول أبو الحسن البصري أو إلى ثلاث صفات كقول العلاف.

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند الجبائي نرى ابنه أبا هاشم يجعله أحوالا للذات في حين أن العلاف يجعلها وجوها للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط.

يقول الشهرستاني مؤرخا لمقالة النفي عند المعتزلة: وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيه بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم.

أما أبو الحسين البصري فقد ردهما إلى صفة واحدة هي صفة العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائدا وراء الذات بل ذاته عينها وترجع كلها إلى السلوب أو الإضافات.

وليس معنى ذلك أن المعتزلة ينكرون الصفات الإلهية بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه في كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصم لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيرا أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجا عن



السنة وشذوذا عن الجماعة، وعرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة.

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول لأنهم لم يتصوروا ذاتا بلا صفات إذ ما الذات بلا صفات إلا عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال في هذه الآيات المتكررة في القرآن التي جاءت فيها الصفات في أكثر من سورة، مرة في سورة الفعل ماضيا أو مضارعا؛ ومرةفي صورة المصدر، ومرة في صورة اسم الفاعل وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة وعليم بذات الصدور، وعلام الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا في معظم الصفات، ماذا يقال في تلك الصفات وماذا يقال عن تكررها وتعدد مواردها وصورها في كتاب الله، وموقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثل في نفيهم لها، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه ونزوله إلى سماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون آبدا، وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات.

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسفوا في التأويل واضطربوا في التخريج، وحملوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تحتمله لكي تسلم لهم مقالة النفي، والخطب يكون سهلا لو أنهم صرحوا بمقالة النفي على أنها رأيهم الخاص، قد توصلوا إليه بناء على اجتهادهم أنفسهم،



إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله وأعلنوها باسم الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، ولما نظروا في دين الله وكتابه رأوا أن في جميع آيات الصفات على الإثبات قولا واحدا، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهرا وبقوة السيف كما حدث في عصر المأمون.

لقد استسلم المعتزلة في موقفهم هذا إلى منطق مضطرب في تصور الخالق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشري أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعا في ذلك فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالتهم في نفي الصفات الخبرية وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب في نفي هذه الصفات لدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع عن تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفيا أو إثباتا.

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال لله الذي تصوروه في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعا قد أخطأوا في تصور هذا الكلام وتفسيره بمعناه، إذ كان عليهم أن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وبين حقيقة الإنسان وبين ما ينبغي تصوره في حق الله، وبينه في حق الإنسان، فلا ينبغي أن نتخذ المقياس الذي نقيس به في عالم الشهادة ونطبقه على عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال فما علينا في ذلك إلا تقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف



لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموا وكمالا ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة فلماذا لا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها.

أليس في ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به في كتابه متمثلا في صفاته التي ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولا لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتا كما ورد في كتابه، أم منفيا كما أراد المعتزلة أن يتصوروه؟ وهل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟.

أليس في مقالة النفي تهجما في حق الله تعالى وتجهيلا لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات ويقولون هم بالنفي؟.

لقد تابع المعتزلة في ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات الجهم بن صفوان في النفي، وجذبوا إلى صفوفهم متأخري الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدي إلى تعطيلها عما دلت عليه» اهـ.

٣- الأشاعرة:

ويقصد بالأشاعرة الانتساب إلى أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن قد تراجع عن عقيدة المعتزلة ورجع إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، ولا بأس أن نذكر الأطوار التي مر بها أبو الحسن حتى



يكون القراء على بصيرة من هذه الشخصية التي انتسب إليها هؤلاء الكلاميون زورا وبهتانا بعدما تبرأ من عقيدة أهل الكلام.

*** أبو الحسن الأشعري وعقيدته:**

دراسة شخصية أبي الحسن الأشعري من منظار العقيدة ضروري لكل من يريد أن يفهم العقيدة الأشعرية حتى يعرف العقيدة الأشعرية المنسوبة إليه الآن زورا وبهتانا والتي تدرس في جميع مدارس أقطار العالم الإسلامي محسوبة على أبي الحسن رحمه الله، وسأنقل عقيدته مباشرة من كتابه الإبانة وما ذكره في المقالات التي كتبها بيده، وقبل هذا لا بد أن نعرج على ولادة الشيخ ووفاته وشيء من حياته.

قال ابن عساكر في كتابه المسمى تبيين كذب المفتري لما نسب إلى أبي الحسن الأشعري.

فمعرفة زمان أبي الحسن وتاريخ مولده وذكر وفاته ومبلغ عمره ومنتهى أمده، فذكر بسنده إلى أبي بكر البزان يقول: ولد ابن أبي بشر سنة ستين ومئتين ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة لا أعلم لقائل هذا القول في تاريخ مولده مخالفا، ولكن أراه في تاريخ وفاته رحمه الله مجازفا، ولعله أراد سنة نيف وعشرين فإن ذلك في وفاته قول الأكثرين، ثم ذكر بسنده إلى عبد الواحد بن علي الأسدي أنه مات ببغداد بعد سنة عشرين، وقيل: سنة ثلاثين وثلاثمائة، وقرأت في تاريخ أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن عبد الرحمن المهدوي بخط بعض أهل المعرفةأربع وعشرين وثلاثمائة فيها مات أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وكذا ذكر الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني تلميذ تلميذه أبي الحسن الباهلي وهو أعلم بأمره.



قلت: هذه السنة هي التي اعتمدها كثير من المؤرخين لأبي الحسن وعليها اعتمد ابن كثير في بدايته وذكره في حوادث ثلاثمائة وأربع وعشرين.

*** أبو الحسن وعقيدة الاعتزال:**

قال الحافظ ابن عساكر في كتابه التبيين:

قال أبو بكر إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأزدي القيرواني المعروف بابن عزرة: إن أبا الحسن الأشعري كان معتزليا وأنه أقام على مذهب الاعتزال أربعين سنة وكان لهم إماما ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج إلى الجامع بالبصرة فصعد المنبر بعد صلاة الجمعة وقال: معاشر الناس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب إلى الناس فمنها كتاب اللمع وغيره من تواليفه الآتي ذكر بعضهاقريبا إن شاء الله، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماما حتى نسب مذهبهم إليه فصار عند المعتزلة ككتابي أسلم وأظهر عوار ما تركه، فهو أعدى الخلق عند أهل الذمة.

وكذلك أبو الحسن الأشعري أعدى الخلق إلى المعتزلة، فهم يشنعون عليه وينسبون إليه الأباطيل، وليس طول مقام أبي الحسن الأشعري على مذهب المعتزلة مما يفضي به إلى انحطاط المنزلة بل يقضي له في معرفة الأصول بعلو مرتبة ويدل عند ذوي البصائر له على



سمو المنقبة لأن من رجع عن مذهب كان بعواره أخبر وعلى رد شبه أهله وكشف تمويهاتهم أقدر، ويتبين ما يلبسون به لمن يهتدي باستبصاره، فاستراحة من غيره بذلك كاستراحة مناظر بن موسى الأعور.

وقصة أبي هارون الأعور كان يهوديا وأسلم وحسن إسلامه وحفظ القرآن وضبطه وحفظ النحو وناظره إنسان يوما في مسألة فغلبه هارون فلم يدر المغلوب ما يصنع فقال له: أنت كنت يهوديا فأسلمت، فقال له هارون: فبئس ما صنعت، فغلبه هارون في هذا.

واتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن الأشعري كان إماما من أئمة أصحاب الحديث ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانة على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين على الملة سيفا مسلولا، ومن طعن فيه أو سبه فقد أطلقه لسان السوء في جميع أهل السنة، ولم يكن أبو الحسن الأشعري أول متكلم بلسان أهل السنة وإنما جرى على سنن غيره وعلى نصرة مذهب معروف، فزاده حجة وبيانا، ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به، وليس له في المذهب أكثر من بسطه وشرحه كغيره من الأئمة(تبيين كذب المفتري:ص:٤٠).

قال ابن كثير في البداية والنهاية في حوادث سنة ثلاثمائة وأربع وعشرين: وقد كان الأشعري معتزليا فتاب منه بالبصرة فرقى المنبر ثم أظهر فضائح المعتزلة وقبائحهم.

قلت: وكون أبي الحسن أنه كان على مذهب أهل الاعتزال محل اتفاق بين المؤرخين له.



* أبو الحسن والعقيدة الكلابية:

ذكر الإمام ابن كثير كما نقل الزبيدي في كتابه «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» ما لفظه:

ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال:

أولها: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة.

والحالة الثانية: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الخبرية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك. (ج٢-ص:٤).

* أبو الحسن والعقيدة السلفية:

ثم قال ابن كثير: والحال الثالث إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرا.

قلت: وهذا الطور هو الذي سجله أبو الحسن في كتابه الإبانة مجملا ومفصلا وذكره في مقالاته وختمه بقوله: وبه نقول، وهاك نموذجا من عقيدته في الإبانة:

قال رحمه الله: فصل في إبانة قول أهل الحق والسنة:

فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي تدينون.

قلنا له قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روي



عن السادة الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ودفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدام وجليل معظم وكبير ملهم.

وجملة قولنا: أننا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا، وإن الله عز وجل إله واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأن محمدا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله عرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قربا إلى العرش والسماء بل هو رفيع الدرجات على العرش كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد وعلى كل شيء شهيد.

وأن له سبحانه وجها بلا كيف كما قال «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» وأن له يدان بلا كيف كما قال سبحانه «خلقت بيدي» وكما قال «بل يداه مبسوطتان» وأن له عينين بلا كيف كما قال سبحانه «تجري بأعيننا» وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالا، وأن لله علما كما قال «أنزله بعلمه» وكما قال «وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا



بعلمه».

ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج، ونثبت لله قوة كما قال «أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة».

ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وأنه سبحانه لم يخلق شيئا إلا وقد قال له كن فيكون كما قال «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» وأنه لا يكون من شيء من خير أو شر إلا ما شاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج عن علم الله عز وجل .

ولا خالق إلا الله وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال سبحانه «والله خلقكم وما تعملون» وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون «هل من خالق غير الله» وكما قال «لا يخلقون شيئا وهم يخلقون» وكما قال سبحانه «أفمن يخلق كمن لا يخلق».

وكما قال «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون» وهذا في كتاب الله كثير، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر لهم وأصلحهم وهداهم، وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين، وأن الله يقدر أن يصلح ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وطبع على قلوبهم.



وإن الخير والشر بقضائه وقدره، وإننا مؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا إلا بإذن الله كما قال عز وجل «قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله».

ونلجيء أمورنا إلى الله، ونثبت الحاجة والفقر إليه في كل وقت سبحانه وتعالى ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

وندين أن الله يرى في الآخرة بالأبصار، كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقول: إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة، كما قال سبحانه «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون».

وأن موسى صلى الله عليه وسلم سأل الله عز وجل الرؤيا في الدنيا، وأن الله عز وجل تجلى للجبل فجعله دكا، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا.

وندين بأننا لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، ما لم يستحله، كالزنى والسرقة وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج وزعمت بذلك أنهم كافرون. ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانا.

وندين الله عز وجل بأنه يقلب القلوب بين أصبعين من أصابعه، وأنه سبحانه يضع السماوات على أصبع والأرضين على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكييف.

وندين بألا ننزل أحدا من أهل التوحيد والمتمسكين بالإيمان جنة



ولا نارا إلا من شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين، أجارنا الله منها بشفاعة سيدنا وحبيبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ونقول إن الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تصديقا بما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض، وأن الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ونحب بحب السلف الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ونثني عليهم بما أثنى الله عليهم ونتولاهم أجمعين.

ونقول إن الإمام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه وأن الله سبحانه وتعالى أعز به الدين، وأظهره على المرتدين وقدمه المسلمون بالإمامة كما قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة، وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه، وإن الذين قتلوه قتلوه ظلما وعدوانا، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافتهم خلافة نبوة.

ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونتولى سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونكف



عما شجر بينهم.

وندين بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون مهديون، فضلاء لا يوازيهم في الفضل غيرهم.

ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب عز وجل يقول: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قال أهل الزيغ والتضليل. ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين وما كان فيما معناه ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم، ونقول إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال سبحانه «وجاء ربك والملك صفا صفا» وأن الله مقرب من عباده كيف شاء بلا كيف كما قال تعالى «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد». وكما قال سبحانه «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى». ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل بر وفاجر كما روى أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يصلي خلف الحجاج، وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافا لقول من أنكر ذلك.

ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا رأى منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة.

ونقر بخروج الدجال أعاذنا الله من فتنته كما جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير عليهما الصلاة والسلام ومساءلتهما المدفونين في القبور.



ونصدق بحديث المعراج وتصحيح كثير من الرؤيا في المنام نقر بأن لذلك تفسيرا، ونرى الصدقة على موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك، ونصدق بأن في الدنيا سحرة وسحرا وأن السحر كائن في الدنيا موجود، ونؤمن بالصلاة على من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم وتوارثهم، ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان، وأن من مات وقتل بأجله مات وقتل وأن الأرزاق من قبل الله سبحانه وتعالى، يرزقها عباده حلالا وحراما وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويخبطه، خلافا للمعتزلة والجهمية كما قال تعالى «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس»[1] وكما قال «من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس»[2].

ونقول: إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله تعالى بآيات يظهرها عليهم، وقولنا في أطفال المشركين أن الله تعالى يؤجج لهم يوم القيامة نارا ثم يقال لهم اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية[3].

وندين الله عز وجل بأنه يعلم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون وما كان وما يكون وما لا يكون لو كان كيف كان يكون،

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة الناس: الآيات: (٤-٥-٦).

(٣) أخرجه من حديث أنس بن مالك: البزار (كشف الأستار ٣/٣٤/٢١٧٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٢١٦): «رواه أبو يعلى والبزار بنحوه، وفيه ليث بن أبي سليم وهو مدلس، وبقية رجال أبي يعلى رجال الصحيح»، ومن حديث أبي سعيد الخدري أخرجه: البزار (كشف الأستار ٣/٣٤/٢١٧٦)، وقال الهيثمي في المجمع (٧/٢١٦): «وفيه عطية وهو ضعيف».

والحديث أورده الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (رقم ٢٤٦٨).



وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين، مفارقة كل داعية إلى بدعة ومجانبة أهل الأهواء وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي منه مما لم نذكره بابا بابا، وشيئا شيئا إن شاء الله عز وجل.

هذه هي عقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري، وهذه هي عينها عقيدة أهل السنة والجماعة والتي أثبتها أبو جعفر الطحاوي من المتقدمين، وأثبتها الإمام ابن تيمية في ثنايا كتبه، وفيما ألفه مجتمعا في العقيدة الواسطية، مفصلا بالأدلة، فعلى كل من ينتسب إلى الأشعري أن يقرأ هذه العقيدة النظيفة ويتمسك بها حتى تكون النسبة إلى أبي الحسن الأشعري نسبة حقيقية، وأرى من اللازم على أن أذكر العقيدة المنسوبة إلى أبي الحسن زورا وبهتانا، والتي جرى العمل على تدريسها وحفظها في مدارس وفي جوامع العالم الإسلامي وتدرس حتى للصبيان الصغار وأذكر أنا شخصيا وأنا صبي دون العاشرة كان معلم القرآن يخص لنا ليلة الأحد لتحفيظ هذه العقيدة باسم التوحيد وها أنا أسوق العقيدة التي كنا ندرسها والتي تسمى بأم البراهين لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، وهذا نصها:

«الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام الوجوب والاستحالة والجواز.

فالواجب ما لا يتصور في العقل وجوده وعدمه ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب في حق مولانا عز وجل وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب عليه معرفة مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام فمما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهي : الوجود، والقدم، والبقاء، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه



أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص، والوحدانية، أي لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فهذه الست صفات الأولى نفسية وهي الوجود، والخمسة بعدها سلبية ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي: القدرة والإرادة المتعلقات بجميع الممكنات، والعلم متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات والحياة وهي لا تتعلق بشيء والسمع والبصر بما يتعلق به العلم من المتعلقات ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسبع الأولى وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما.

ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة هي أضداد العشرين الأولى وهي العدم والحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم أو له وجهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأعراض في الأفعال والأحكام وكذا يستحيل عليه تعالى ألا يكون تعالى قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصص وكذا يستحيل عليه تعالى ألا يكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما وإيجاد شيء من العالم مع كراهة لوجوده أي عدم إرادته له تعالى، أو مع الذهول أو الغفلة أو التعليل أو بالطبع وكذا يستحيل عليه الجهل وما في معناه بمعلوم ما والموت والصم والبكم والعمى وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه.

وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه، ثم ذكر



البراهين فلا حاجة إلى ذكرها.

وللعلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي كلام جيد على العقيدة المزعومة وملاحظة طيبة ينبغي أن يفهمها كل أشعري أعمى مقلد.

قال رحمه الله تعالى[1]: اعلم أولا أن المتكلمين قسموا صفاته جل وعلا إلى ستة أقسام: صفة نفسية وصفة سلبية وصفة معنى وصفة معنوية وصفة فعلية وصفة جامعة والصفة الإضافية تتداخل مع الفعلية لأن كل صفة فعلية من مادة متعدية إلى المفعول كالخلق والإحياء والإماتة فهي صفة إضافية وليس كل صفة إضافية فعلية فبينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في نحو الخلق والإحياء والإماتة، وتتفرد الفعلية في نحو الإستواء وتتفرد الإضافية في نحو الإستواء وتتفرد الإضافية في نحو كونه تعالى كان موجودا قبل كل شيء، وأنه فوق كل شيء لأن القبلية والفوقية من الصفات الإضافية وليستا من صفات الأفعال ولا يخفى على عالم بالقوانين الكلامية والمنطقية أن إطلاق النفسية على شيء من صفاته جل وعلا أنه لا يجوز، وأن فيه من الجراءة على الله جل وعلا ما الله عالم به، وإن كان قصدهم بالنفسية في حق الله الوجود فقط وهو صحيح لأن الإطلاق الموهم للمحظور في حقه تعالى لا يجوز وإن كان المقصود به صحيحا لأن الصفة النفسية في الإصطلاح لا تكون إلا جنسا أو فصلا، فالجنس كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفصل كالنطق بالنسبة إلى الإنسان ولا يخفى أن الجنس في الاصطلاح قدر مشترك بين أفراد مختلفة الحقائق كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس والحمار، وأن الفصل صفة

---

(١) أضواء البيان: (٢/٣٠٥) عند تفسير سورة الأعراف.



نفسية لبعض أفراد الجنس يفصل بها عن غيره من الأفراد المشاركة له في الجنس كالنطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه صفته النفسية التي تفصله عن الفرس مثلا، المشاركة له في الجوهرية والجسمية والنمائية والحساسية ووصف الله جل وعلا بشيء يراد به إصطلاحا ما بينا لك من أعظم الجراءة على الله عز وجل كما ترى لأنه جل وعلا واحد في ذاته وصفاته وأفعاله فليس بينه وبين غيره اشتراك في شيء من ذاته ولا صفاته حتى يطلق عليه ما يطلق على الجنس والفصل سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا لأن الجنس قدر مشترك بين حقائق مختلفة.

والفصل هو الذي يفصل بعض تلك الحقائق المشتركة في الجنس عن بعض سبحان رب السماوات والأرض تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وسنبين لك أن جميع الصفات على تقسيمهم لها جاء في القرآن وصف الخالق والمخلوق بها وهم في بعض ذلك يقرون بأن الخالق موصوف بها وأنه جاء في القرآن أيضا وصف المخلوق بها، ولكن وصف الخلق مناف لوصف المخلوق، كمنافاة ذات الخالق لذات المخلوق ويلزمهم ضرورة فيما أنكروا مثل ما أقروا به، لأن الكل من باب واحد، لأن جميع صفات الله جل وعلا، من باب واحد لأن المتصف بها لا يشبهه شيء من الحوادث». [أضواء البيان: ٢/٣٠٧].

ثم ذكر الشيخ رحمه الله الصفات السبع وقارن بينها وبين صفات المخلوقين ثم قال: «وأما الصفات المعنوية عندهم فهي الأوصاف المشتقة من صفات المعاني السبع المذكورة وهي كونه تعالى قادرا مريدا عالما حيا سميعا بصيرا متكلما.

والتحقيق أنها عبارة عن كيفية الإتصاف بالمعاني، وعد المتكلمين



لها صفات زائدة على صفات المعاني مبني على ما يسمونه الحال المعنوية زاعمين أنها أمر ثبوتي ليس بموجود ولا معدوم، والتحقيق الذي لا شك فيه أن هذا الذي يسمونه الحال المعنوية لا أصل له، وإنما هو مطلق تخيلات يتخيلونها لأن العقل الصحيح حاكم حكما لا يتطرق إليه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين البتة، فالعقلاء كافة مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا واسطة بينهما البتة، فكل ما هو غير موجود فإنه معدوم قطعا، وكل ما هو غير معدوم فإنه موجود قطعا وهذا لا شك فيه كما ترى.

وقد بينا اتصاف الخالق والمخلوق بالمعاني المذكورة منافاة صفة الخالق للمخلوق وبه تعلم مثله في الاتصاف بالمعنوية المذكورة لو فرضنا أنها صفات زائدة على صفات المعاني مع أن التحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بها. [انتهى من الأضواء: ٢/٣١٠].



علم الكلام

١- علم الكلام وأضراره:

هذا العلم غريب على الأمة الإسلامية دخيل، أدخله قوم أرادوا به إفساد عقيدة المسلمين، وتجلبب به جماعة من المندسين في صفوف المسلمين زعموا أنه سلاح فتاك يرد به شبه الملحدين وما أن سمحت به الأمة الإسلامية وأدرجته في علومها بل أعطته الأسبقية بل أوجبت تعلمه وتعليمه حتى جر عليها من البلاء ما لا يعلمه إلا الله وخرج الناس من عقائدهم الفطرية السلفية الصافية التي جاء بها نبيهم صلى الله عليه وسلم وتلقاها عنه صحابته الكرام ثم من بعدهم من الأئمة الأعلام ومات ملايين المسلمين على عقيدة أهل الكلام، وما شموا رائحة عقيدة السلف وصارت المدارس الكبرى تتبنى دراسة هذا العلم الذي في الحقيقة الجهل خير منه والعامية المطبقة أفضل بكثير منه، كما اعترف بذلك أربابه وهذه الآن وقبل الآن كتب الكلام تصاغ بعناوين جديدة باسم الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية وتقدم لأبناء المسلمين كتسميم لفكرهم، وتجهيل لهم بالله ورسوله كما كانت الكتب التي مضت بعنوان التوحيد وهي في الحقيقة قضايا كلامية جافة لا يستفيد الطالب منها إلا كما يستفيد من يأكل طعاما مسموما غير قاتل لبدنه عاجلا ولكنه يشل أعضاءه فلا هو ميت مع المقبورين ولا هو حي مع الأحياء المتمتعين.

ولله در الشيخ عبد الرحمان الوكيل حيث صور ما عليه الأزهر في تدريسه لهذه الكتب، قال في كتابه القيم «الصفات الإلهية» تحت عنوان: موضوعات علم الكلام: «إليكم بعض مسائل علم الكلام كما



يدرس الآن تعريف العلم وتقسيمه إلى تصور وتصديقات والكلام حول تلك التعريفات للعلم وتعريف التصور وتعريف التصديق. الكلام في العلوم الضرورية وفي النظر ووجوبه، وهل أول الواجبات معرفة الله، أو النظر فيها، أو القصد إليها، والكلام في أحوال الوجود، وأحوال العدم، وفي تصور الوجود أهو بديهي أم غير بديهي، وهل هو مشترك أو غير مشترك، وهل هو الذات أو هو قدر زائد على الذات، والكلام في أحكام الواجب والممكن والممتنع وخواص الواجب والممكن، الكلام في الجوهر والأعراض، وفي الكم والخلاء والملإ والجوهر الفرد.» اهـ.

هذه هي بعض مسائل علم الكلام التي يفرض على رجال الدين أن يعتقدوا أن الإيمان يتوقف على معرفتها. وما زالت العقائد النسفية بشروحها وحواشي شروحها وبالجدل العقيم حول ألفاظ متنها وحول ما يريده المؤلف منها كأنما ألفاظها وحي إلهي مقدس، وما زالت تدرس ويفرض على الطلاب الإيمان بكل كلمة فيها وبأنها تمثل العقيدة الإسلامية، قد ينقضي العام كله والطالب المسكين لم ينقض من فهم الفقرة الأولى من مثل العقائد النسفية وهي «قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم متحقق خلافا للسفسطائية إذ لابد أن يعرف الطالب من هم أهل الحق ومفهوم كلمة الحق والفرق بين الحق والصدق وحقيقة الإضافة بين كلمة أهل وكلمة الحق وأن يحيط بتعريف كلمة شيء والمراد بحقيقة الشيء أهي ما به الشيء هو هو، أم هي غير ذلك، ثم بماذا يجيبوا إن اعترض عليه معترض بأن هذا التعريف يصدق على العلة الفاعلية. كما يجب على الطالب أن يعرف ما يقول عن الشيء باعتبار تشخيصه وباعتبار تحققه ومعنى ثبوت حقائق الأشياء وهل الثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة أو هي ألفاظ لكل منها



معناه الخاص به، وإن كان ذلك كذلك في الفروق اللغوية بينها.

بل قد يقف طويلا عند تعبيرات المؤلف نفسه ليبين له أسرار العبقرية البلاغية في بيانه فيسمع من شيخه، لماذا عبر المؤلف بكذا ولم يعبر بكذا ولماذا قدم ما قدم وأخر ما أخر واختار التعبير بالفعل دون الإسم وقد يتبين للطالب المسكين بعد أسابيع قضاها في تعلم سريرة البلاغة في تعبير المؤلف أن هناك أخطاء مطبعية في العبارة نفسها وأن شيخه كان يحاول بيان الإعجاز في هذا الخطأ المطبعي إذ هو يخاف من النقد حتى للخطإ البين ولا يحاول اقترانه لكي لا تحل به لعنة المؤلف المقدس.

هذا مثل مما يدرسه رجل الدين ويقال له عنه إنه هو عقيدة الإسلام ويفرض عليه الإيمان به إيمانا مطلقا.

ترى هل يطمئن رجل الدين نفسه بهذه الترهات الجدلية التي أوجبوا الإيمان بها، واعتناقها وهل يطمئن إليها أو يعطف عليها زمانه، إنا لا أرتاب في أن رجل الدين نفسه يطوي نفسه على شكوك رهيبة وريب معتمة وكراهية مقيتة لهذه الترهات ولكنه يخاف التعبير عن ذات نفسه مخافة أن يوصم بالزيغ والالحاد.

ويا ويح الشيخ حين يتجلى له في وضوح أن أدلة المعتزلة مثلا في مسألة ما أقوى من أدلة الأشاعرة وتبطل ما ذهبوا إليه ترى ماذا يفعل. المفروض عليه أن يؤمن بأن كل دليل أشعري هو فوق كل دليل وان كان الدليل الأشعري تعبيرا عن آفة الباطل، وشحوب الاحتضار الفكري والمفروض عليه أن يقول لطلابه كذلك، فكيف يستطيع الملاءمة بين باطن متمرد يدعوه إلى الثورة، وظاهر مستخذ مستسلم في صغار وكيف يصمد أمام هذه النظرات التي تدل على المعرفة والتي يصوبها



بعض طلبته اليه في تحد واشفاق هو أقسى من السخرية» اهـ.

قلت: هذا هو العلم الذي خرج هؤلاء الذين نراهم بأعيننا ونحدث عنهم أنهم يؤمون المشاهد والقباب ويتقربون إلى تلك الأوثان بل أثبت بعضهم ذلك في كتابه أنه استأذن على الشيخ البدوي الوثن المعروف في كتابه وهو شيخ الأزهر الامام الأكبر الراحل فأين العقيدة التي درسوها والتي تعلموها من هذه الكتب المسمومة، أي قيمة العلم والعلماء الذين كانوا يهابون إذا رؤوا لقد اسقط هذا العلم هؤلاء وجعلهم على ما نراهم تجد الواحد منهم قد درس عشرات السنين ولكنه يجهل الضروري من أصول الدين فتجده على ما ذكرت مدخولا في عقيدته وفي أمور دينه، وحتى السلوك والمروءة التي كان عليها من سبق هؤلاء، سلبت منهم والله المستعان، وعساهم أن يرجعوا إلى دراسة العقيدة الصحيحة حتى يرجع لهم ما سلبوا.



الأصول التاريخية لمقالات المتكلمين:

كثيرا ما ينبهنا «ابن تيمية» إلى أن مقالات المتكلمين في الإلهيات مبتدعة بعد عصر الصحابة والتابعين، وكثيرا ما ذم السلف علم الكلام لما فيه من الابتداع، وكثيرا ما يعتبر «ابن تيمية» شخصيات مثل «الجعد بن درهم» «و الجهم بن صفوان»، «وبشر بن غياث المريسي» ، «ومعبد الجهني» «وغيلان الدمشقي» رؤوس البدع وأصحاب الأقوال المنكرة في أصول العقائد.

فإلى معبد الجهني ترجع مقالة القدر وإنكاره، وقد أخذها عن رجل نصراني بالعراق أسلم ثم تنصر يقال له سوسيه، ويقول «ابن نباتة» إن هذا الرجل كان مسيحيا فأسلم ليبث سمومه بين المسلمين، ولما تم له غرضه تنصر ثانية، ثم أخذ هذه المقالة غيلان الدمشقي عن معبد، وانتشرت بسببه بين المسلمين، وكانت أول بدعة ظهرت في الإسلام، إذ حدثت في خلافة ابن الزبير بعد موت معاوية ثم انتشرت هذه المقالة بعد ذلك في الحجاز والشام والعراق والبصرة، وخاصة بين المعتزلة، الذين عمدوا إلى تأويل الآيات التي تتحدث عن القدر والقضاء الأزلي.

أما «الجهم بن صفوان» «والجعد بن درهم» فإليهما ترجع مقالة النفي والتعطيل في الإسلام، فالجعد هو أول من قال بخلق القرآن ونفى الصفات، ولما شاعت عنه هذه المقالة ضحى به «خالد بن عبد الله القسري» بواسط، وقال للناس ضحوا تقبل ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ «إبراهيم» خليلا ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا، ثم نزل فذبحه يوم النحر.



والجعد قد أخذ هذه المقالة عن «أبان بن سمعان» وأخذها أبان عن «طالوت» ابن أخت «لبيد بن الأعصم» ولبيد هذا هو الذي كان ساحرا في زمن الرسول. وكان قد أخذ هذه المقالة عن يهود اليمن.

ويقول ابن كثير: إن لبيد بن الأعصم هو أول من قال بخلق القرآن وأخذها عنه ابن أخته طالوت، وهو أول من صنف في ذلك، وكان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة في الإسلام.

ومن ناحية أخرى فإن «الجعد بن درهم» كان من أهل حران، وحران هي موطن الصابئة بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين، ومذهب هؤلاء في الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية، أو مركب منهما، فأخذ الجعد عنهم مذهبه في النفي، كما أخذ عن طالوت ولبيد مذهبه في خلق القرآن.

يقول ابن تيمية: «فهذا أصل مقالة النفي والتعطيل في الإسلام».

ثم نزل الجعد بلاد الكوفة فأخذ عنه الجهم بن صفوان مذهبه في النفي والتعطيل وخلق القرآن.

ويقول أحمد بن حنبل: «إن الجهم قد أخذ هذه المقالة أيضا عن طريق السمنية الهنود الذين لا يؤمنون إلا بالحسيات، ثم أظهر الجهم هذا المذهب في أواخر عهد الأمويين بخراسان وترمذ ببلاد المشرق، ولهذا كان علماء أهل المشرق أعلم بحقيقة مذهب الجهم من علماء الحجاز والشام والعراق ولهذا أكثروا من الرد عليه وبينوا فساد مذهبه.

ولما تولى المأمون الخلافة وكانت ميوله نحو أهل المشرق قوى به أتباع الجهم وتلقى عنهم ما تلقاه من أصول المذهب، ودعا الناس إلى عقيدتهم وحملهم بالقوة على القول بخلق القرآن، وكتب إلى الناس



ببغداد وهو بالثغر (بطرسوس التي ببلده سيس) سنة ٢١٨ هجرية يدعوهم إلى القول بخلق القرآن، وكتب إلى نائبه إسحاق بن إبراهيم ابن مصعب أن يحبس العطاء عن كل من لم يجبه إلى ذلك، وأن يعزل من منصبه، وأن ترد شهادته، وكتب قاضيهم أحمد بن أبي داود علي ستارة الكعبة: ليس كمثله شيء وهو العزيز الحكيم» ولم يكتب: «وهو السميع البصير».

ثم كتب لهذا المذهب الذيوع والانتشار بسبب «بشر بن غياث المريسي» الذي أظهر هذه المقالة فيما بعد، وتأول عليها كل آيات الصفات مثل آيات الوجه واليدين والمجيء والإتيان والاستواء والعلو، ثم تسربت هذه التأويلات إلى كتب التفسير التي بأيدي المسلمين إلى اليوم، كما تسربت إلى كتب أهل الكلام مثل كتب الرازي وخاصة «أساس التقديس» و «فيصل التفرقة» و «الجام العوام» للغزالي، ومثل «الإرشاد» و «الشامل» للجويني، وهذه التأويلات موجودة أيضا عند «الجبائي» من المعتزلة «وابن عقيل» «وابن فورك» «وابن الجوزي»، وكل هؤلاء تناقلوا هذه التأويلات خلفا عن سلف ولم يتنبهوا إلى أصلها التاريخي.

يقول ابن تيمية: «فهذه أسانيد الجهم ترجع كلها إلى اليهود والصابئة المشركين، والفلاسفة الضالون هم: إما من الصابئة وإما من المشركين.

ثم لما عربت الكتب الرومية في حدود المائة الثانية، زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان سلفا في قلوب هؤلاء الضلال ابتداء، ولما علم الناس حقيقة قولهم نفروا منهم حتى قال عبد الله بن المبارك: «إنا لنحكى كلام اليهود ولا نحكي كلام الجهمية».



ولما نظر المتأخرون في هذا الكلام وجدوه على خلاف مذهب السلف، فظنوا أن السلف قد توقفوا عن الكلام في ذلك، ثم قالوا بأن طريقة علماء الكلام أعلم وأحكم لقولهم بالتأويل، وأن موقف السلف أسلم لقولهم بالتوقف.

وهذه الدعوى قامت على أساس أن طريقة السلف إنما هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن من غير فقه لها ولا تدبر لمعناها، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص وفهمها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

وقد أخطأ أصحاب هذه المقالة مرتين: أخطأوا حين ظنوا أن طريقة السلف هي التوقف عن فهم معنى الآية، فحكموا عليهم بالجهل وإن كانوا قد وضعوا هذا الحكم القاسي في ألفاظ يظنها الناس صفة مدح، حيث قالوا: أن طريقتهم أسلم، وأخطأوا حين قالوا: إن طريقة الخلف أعلم وأحكم.

والحقيقة أنها لا تمتاز بعلم ولا حكمة بل هي مبنية على ألفاظ مجملة ومعان مبهمة ضللوا بها الناس، ولو علموا أصول هذه التأويلات لما مدحوها بعلم ولا بحكمة فهم قد أخذوها عن اليهود وصابئة حران.

ولهذا لم تحدث هذه التأويلات في جملتها إلا بعيدا عن مدينة الرسول لاعتصامها بالكتاب والسنة، فالكوفة خرج منها التشيع، والإرجاء ثم انتشر بعد ذلك في سائر الأمصار، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال والنسك الفاسد، والشام خرج منها الناصبة (فرقة ناصبت العداء لآل البيت، وهم على عكس غلاة الشيعة)، ومن خراسان خرج التجهم وهو شر البدع في أمور العقائد، وكان ظهور هذه البدع بحسب البعد عن دار النبوة وتأخر العصر عن زمن الرسول وصحابته.



هذه هي الأصول التاريخية لمشكلة التأويل كما وضحها «ابن تيمية» ونستطيع أن نوجز أسباب ما أسماه: «روافد الإلحاد والزندقة التي نجم عنها القول بالتأويل» في النقاط التالية:

١- الدور الذي قام به بعض الشخصيات ممن كان لهم أهداف خاصة في تفرقة صفوف المسلمين- كما أجمع على ذلك كل من تحدث عنهم - من أمثال الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي.

٢- حركة الترجمة، وما أفسحه المأمون لها من مكانة تسابق إليها صابئة المسيحية من أهل المشرق، مع انتصاره لمذهب الجهم في خلق القرآن، فلقد ساعد ذلك على انتشار الآراء المبتدعة وعلى الترويج لها وحملت عليها آيات القرآن تعسفا بدعوى التأويل.

٣- ثم تلى ذلك حركة المزج بين الفلسفة والدين وجهد المسلمون أنفسهم أن يلبسوا معاني اليونان ألفاظا إسلامية موهوا بها على الناس، وأحسن الناس الظن بما كتبه «الفارابي» و«ابن سينا» والطوسي» وأخذوا بآرائهم في أصول العقائد، وحملوا ألفاظ القرآن على اصطلاحات هؤلاء.

٤- وبين هؤلاء وأولئك تسربت مقالات الباطنية والقرامطة - الإسماعيلية ، وانتشرت بين رجالات التصوف وظهر القول بالظاهر، والباطن، واستعمل الرمز في تأويل القرآن، وبينما تأول الباطنية النصوص في ضوء قولهم بالإمام المعصوم أخذ القرامطة في تأويل الأمر والنهي بغية إبطال الشريعة وتحلل الناس منها.

٥- ثم هناك العامل المذهبي الذي لم يخل منه شخص من علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفية، فالكل ينتصر لمذهبه ويتعصب له،



وظهر أثر ذلك واضحا في تأويل آيات القرآن كل حسب مذهبه حتى لقد كفر بعضهم بعضا.

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نفسر موقف «ابن تيمية» من الفرق المختلفة ولماذا يفضل دائما تسمية المعتزلة بالجهمية عندما يتحدث عن الصفات، ولماذا يفضل تسمية الأشاعرة بالجهمية عندما يتحدث عن أفعال العباد أو الجبر والاختيار، ولماذا يطلق على الأشاعرة، أنهم مخانيث المعتزلة حينما يتحدث عن الصفات الخبرية، ولماذا يفضل أن يطلق على الفارابي وابن سينا أنباط الروم والفرس أو أفراخ الصابئة.

لقد وضع «ابن تيمية» نصب عينيه الأصول التاريخية لمقالة كل فرقة، وبين أن السبب الذي من أجله تدعى هذه الفرقة أو تلك الاضطرار إلى التأويل كان سببا خارجا عن الإسلام، وظنه هؤلاء ضرورة عقلية، ولكنها في حقيقتها عند التفصيل ليست إلا أوهاما وظنونا كاذبة وتخييلات على عقول الناس، ولإيمان «ابن تيمية» بأن ظاهر القرآن لابد أن يكون كباطنه سليما من التناقض، فقد كرس حياته دفاعا عن قضية التأويل.

وكان له مع كل فرقة موقف فيما تدعيه من القول بالتأويل ليبين لها أنه لا ضرورة إلى التأويل ولا حاجة إلى القول بأن ظاهر القرآن كفر وضلال، ولم يعبأ في مواقفه مع هؤلاء جميعا بشهرة عالم أو مكانة فيلسوف، لأنه لم يكن ممن يعرفون الحق بالرجال، بل جعل رائده في كل هذه المواقف هو الحق، ولا عليه بعد ذلك أن وجده عند عدوه ما دام



حقا، كما لم تحل شهرة عالم ومكانته بين الناس دون أن يكشف «ابن تيمية» عن حقيقة رأيه ويبين ما فيه من باطل، ولم يتردد يوما ما في القول بأن هذا الرأي فاسد رغم مكانة صاحبه في الدولة وبين المسلمين. (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ٢٤٢-٢٥٠).



موقف السلف
من علم الكلام ومأخذه

لقد أدرك السلف الصالح رضوان الله عليهم خطورة دخول علم الكلام على الأمة الإسلامية في عقيدتها فتصدوا للتحذير منه بجميع الوسائل التي يملكونها حتى إنهم ألفوا مؤلفات يحذرون فيها ويذمون من يشتغل بهذا العلم وبعضهم أدرجه في مؤلفاته كما فعل الحافظ أبو عمر بن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» ومن أحسن ما ألف في ذلك بالخصوص شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي في كتابه الكبير ذم فيه الكلام وأهله وقد لخصه جلال الدين السيوطي في كتابه «صون المنطق» وسننقل عبارات السلف في التحذير من هذا الطاغوت ... قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كما في صون المنطق نقلا عن الهروي بسنده إلى أبي حنيفة، قيل له: ما تقول فيما أحدث الناس من كلام في الأعراض وفي الأجسام، فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة[1].

وجاء عن الإمام مالك كما في جامع بيان العلم وفضله (٢/٩٣٨): كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، وكان أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا ما تحته عمل.

---

(١) الهروي في ذم الكلام: ص ٢٣١ – السيوطي في صون المنطق: ٣٢.



قال أبو عمر: قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده يعني العلماء منهم رضي الله عنهم وأخبر أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه وضرب مثلا فقال نحو رأي جهم و القدر والذي قاله مالك عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديما وحديثا من أهل الحديث والفتوى وإنما خالف ذلك أهل البدع -المعتزلة وسائر الفرق- وأما الجماعة على ما قال مالك رحمه الله إلا أن يضطر أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت إذا طمع برد الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه أو خشي ضلال عامة أو نحو هذا» اهـ.

وجاء عنه في المصدر نفسه (٢/٩٤٢):

« وقال مالك: أرأيت إن جاء من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد.

روى ابن عبد البر بسنده إلى ابن خويز منداد قال في كتاب الإجارات من كتابه في الخلاف: قال مالك: لا تجوز الإجارة في شيء من كتب أهل الأهواء والبدع والتنجيم، وذكر كتبا ثم قال: وكتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم وتفسخ الإجارة في ذلك قال: وكذلك كتب القضاء بالنجوم وعزائم الجن وما أشبه ذلك، وقال في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك: لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء قال: أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعري ولا تقبل له شهادة في الإسلام، ويهجر ويؤدب على بدعته فإن تمادى عليها استتيب منها.

قال أبو عمر: ليس في الاعتقاد في صفات الله وأسمائه إلا ما



جاء منصوصا في كتاب الله أو صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت عليه الأمة وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه.

قال أبو عمر: أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ ولا يعدون عند الجميع في طبقات الفقهاء وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم» اهـ.

قلت: فهذا أبو عمر ينقل الإجماع على تضليل أهل الكلام وأنهم أهل زيغ فكيف ببعض المغفلين والجهلة من المقلدة يشيدون بهذا الطاغوت وأهله ويحطون من رفع الله قدرهم وجعلهم نقلة دينه وجعل من خرج عن طريقهم متبعا غير سبيل المؤمنين.

وأما الإمام الشافعي فيعتبر رأسا في هذا الباب فقد نقل عنه الهروي عدة أقوال في تحريم علم الكلام، نقل عنه بسنده من طريق الكرابيسي قال: شهدت الشافعي ودخل عليه بشر المريسي فقال لبشر: أخبرني عما تدعو إليه أكتاب ناطق وفرض مفترض وسنة قائمة ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال؟ فقال بشر: لا إلا أنه لا يسعنا خلافه. فقال الشافعي: أقررت بنفسك على الخطأ فأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار، فلما خرج قال الشافعي: لا يفلح.

قال السيوطي: دل هذا النص على أن من العلة في تحريم النظر في علم الكلام كونه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة ولا وجد عن السلف البحث فيه.

وذكر الهروي بسنده إلى أبي ثور قال: سمعت الشافعي يقول: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملون على الإبل ويطاف



بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

وأخرج من طريق آخر عن الشافعي قال: مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم من البلاد، قال السيوطي: دل نصه على أن ما يعلل به تحريم النظر في علم الكلام كونه أسلوبا مخالفا لأسلوب الكتاب والسنة أو كونه سببا لترك الكتاب والسنة ونسيانهما.

قلت: وهذا مما يدل على أن الشافعي كان من المحدثين فقد وقع ما ذكره هذا الإمام العظيم فترك الناس كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وصارت عقيدتهم عقيدة أهل اليونان لا يستعمل في كتبهم إلا القضية الحملية والشرطية، والقياس الاستثنائي، والقياس الشمولي، والدور والتسلسل ولو لم يكن كذا لكان كذا والجوهر والعرض. قال ابن عاشر في هذا الصدد في منظومته في العقيدة التي ذكر في مطلعها أن هذا مما يجب على المكلف:

والتالي في الست القضايا باطل   قطعا مقدم إذا مماثل

وهكذا في المواقف العضدية وغيرها من الكتب الأشعرية من قرأها لم يتذوق حلاوة الإيمان، ولا يذكر القرآن والسنة في هذه الكتب إلا لرده وتأويله وتحريفه أعاذنا الله مما وقع فيه هؤلاء المبتدعة الذين صدوا أنفسهم عن الرجوع إلى الاستدلال بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم اللذان فيهما النور والهداية وموافقة الخلقة الإلهية التي خلق الله عليها العباد.

وأما عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى فقد قال السيوطي في



صون المنطق: ولقد استقصيت ذكر شدة كراهية أحمد بن حنبل للكلام والرأي وإنكاره على أهلهما في كتاب مناقبه.

وجاء في كتاب عبد الحليم الجندي المسمى بأحمد بن حنبل: أما أهل السنة كما نقل عبد الرحمن عميرة في مقدمة كتاب الرد على الجهمية يقول الإمام أحمد لأحد طلابه عندما سأله رأيه في هؤلاء أصحاب الكلام: لا تجالسهم ولا تكلم أحدا منهم، وقال له: إني ربما رددت عليهم، قال: اتق الله ولا ينبغي أن تنصب نفسك وتشتهر بالكلام لو كان في هذا خيرا لتقدمنا فيه لصحابة هذه كلها بدعة، قال الطالب: إني لست أطلبهم ولا أدق أبوابهم ولكني سمعتهم يتكلمون بالكلام ولا أحد يرد عليهم ولا أصبر حتى يرد عليهم، قال أحمد: إن جاءك مسترشد فأرشده وكررها مرارا.

وجاء عن بشر الحافي رحمه الله كما ذكر الهروي عن محمد بن المثنى قال: سمعت بشر الحافي ينهى عن مخاطبة أهل الأهواء كلهم ومناظرتهم وذكر الهروي عن أحمد بن الوزير القاضي قال: قلت لأبي عمر الضرير الرجل يتعلم شيئا من الكلام يرد به على أهل الجهل، فقال: الكلام كله جهل وإنك كلما كنت بالجهل أعلم كنت بالعلم أجهل.

وقد ذهب أصحاب الأئمة إلى تحريم علم الكلام.

قال السيوطي في صون المنطق:

فصل

والذي يخرج على أصول بقية أرباب المذاهب المتبوعة تحريم



المنطق فإنهم نصوا على تحريم علم الكلام وعللوه بما هو موجود في المنطق، ولهذا صرح المتأخرون من أصحابهم بتحريمه تخريجا على أصولهم.

أخرج الهروي من طريق عبد الرحمن بن مهدي قال: دخلت على مالك وعنده رجل يسأله فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمرا فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام، والشرائع، هذا النص من مالك يصرح بالعلة في تحريم الكلام كما تقدم عن الشافعي واعتمدها ابن الصلاح في المنطق وكذا سائر أئمة المسلمين الذين نصوا على تحريم علم الكلام عللوه بكون السلف لم يتكلموا فيه فيخرج على أصولهم تحريم المنطق لوجود هذه العلة فيه.

قلت: فهذه أقوال الأئمة الأربعة وغيرهم من السلف الصالح وقد استقصاها شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي في كتابه العظيم بالأسانيد الصحيحة فذكر فيه مواقف السلف الصالح من هذا العلم وخصوصا الأئمة الأربعة الذين اتبعهم جميع أقطار العالم الإسلامي على اختلاف اتجاهاتهم فأين علماء المسلمين الذين يزعمون أنهم على مذاهب هؤلاء من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية؟ فإن هؤلاء رحمهم الله كلهم كانت عقيدتهم عقيدة السلف الصالح في الأسماء والصفات فلماذا انفصلوا عنهم في العقيدة وقلدوهم في الفروع؟ ألم يكن هؤلاء الأعلام أصحاب عقيدة سليمة يتبعون فيها أم ماذا؟ فإن كان الاقتناع بهؤلاء الأئمة فليكن أول ما يكون في العقيدة، فالذين زعموا أنهم اتبعوهم في العقيدة كانوا بين حنفية، وشافعية فأبو الحسن الأشعري الذي زعم أكثر المالكية أنهم يتبعونه في عقيدته وقد تاب من العقيدة



الملصقة به كما قدمنا ذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية وبين انتسابه إلى المذهب الشافعي ولا شك أنه متأخر، فهو من علماء القرن الرابع، والشافعي من علماء القرن الثاني فبينهما فرق زماني كبير، وبينهما فرق في العلم والاقتداء مما لا يخفى على من له خبرة وبصيرة بسير العلماء ومكانتهم العلمية فأين أبو الحسن وأبو منصور الماتريدي من الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل جبال الحفظ والعلم والتقوى، وعنهم تؤخذ العقيدة ويؤخذ السلوك وتؤخذ الفروع الفقهية التي هي بالنسبة إلى أمور العقيدة شيء ثاني بعدها. فعلى من يدعي تقليد هؤلاء الأربعة وغيرهم أن يقلدهم في كل شيء وإلا كان كما قال الله تعالى «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض»[(١)].

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فكلامه في علماء الكلام نابع عن خبرة ودراسة وافية لهؤلاء وأصولهم وأصول أجدادهم وأجداد أجدادهم ولو جمع كلامه المتناثر في طي ثنايا كتبه العظيمة النفع لبلغ مجلدا كبيرا ولا بأس أن ننقل بعض آرائه في هؤلاء القوم.

جاء في مجموع الفتاوى في الرد على أئمة الكلام لما تكلموا في المتأخرين من أهل الحديث ورموهم بقلة الفهم قال فيهم -أي المتكلمين-:

ثم تجد كثيرا من رؤوسهم وقعوا في هذه الأنواع فكانوا مرتدين وإن كانوا قد يتهربون من ذلك ويعودون كرؤوس القبائل مثل الأقرع وعيينة ونحوهم ممن ارتد عن الإسلام ثم دخل فيه، ففيهم ممن كان يتهم بالنفاق ومرض القلب.

وفيهم ممن لم يكن كذلك، فكثير من رؤوس هؤلاء هكذا تجده تارة

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٨٥.



يرتد عن الإسلام ردة صريحة وتارة يعود إليها ولكن مع مرض في قلبه ونفاق وقد يكون له حالة ثالثة يغلب الإيمان فيها النفاق لكن قل أن يسلموا من نوع نفاق والحكاية عنهم بذلك مشهورة.

وقد ذكر ابن قتيبة عن ذلك طرفا في أول مختلف الحديث وقد حكى أهل المقالات بعضهم عن بعض من ذلك طرفا كما ذكره أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر بن الباقلاني وأبو عبد الله الشهرستاني وغيرهم.

وأبلغ من ذلك أن منهم من يصنف في دين المشركين والردة عن الإسلام كما صنف الرازي كتابه في عبادة الكواكب وأقام الأدلة على حسن ذلك ومنفعته ورغب فيه وهذه ردة عن الإسلام باتفاق المسلمين وإن كان يكون قد عاد إلى الإسلام.

وجميع ما يأمرون به من العلوم والأعمال والأخلاق لا يكفي في النجاة من عذاب الله فضلا أن يكون موصلا لنعيم الآخرة. قال الله تعالى «فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب»[(١)] وقال تعالى «فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم»[(٢)] إلى آخر السورة. فأخبر هنا بمثل ما أخبر به في الأعراف وأن هؤلاء المعرضين عما جاءت به الرسل لما رأوا بأس الله وحدوا الله وتركوا الشرك فلم ينفعهم ذلك، وكذلك أخبر عن فرعون وهو كافر بالتوحيد والرسالة أنه لما أدركه الغرق «قال آمنت أنه

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٣٧.

(٢) سورة غافر: الآية: ٨٣.



لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين»[1] الآية.

وقال في موضع آخر من المجموع: فإن هؤلاء المبتدعين الذين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم على طريقة السلف إنما أوتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني»[2] وإن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المعروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

هذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهور وقد كذبوا على طريقة السلف وضلوا في تصويب طريقة الخلف، وسبب ذلك اعتقادهم أن ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص بالشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر وكانوا مع ذلك لا بد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى وهي التي يسمونها طريقة السلف وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع تكلف، وهي التي يسمونها طريقة الخلف، فصار هذا الباطل مركبا من فساد العقل والكفر بالسمع فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات وهي شبهات والسمع حرفوا فيه الكلم عن مواضعه.

فلما انبنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين الكاذبتين كانت

---

(١) سورة يونس: الآية: ٩٠.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٧٨.



النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلادهم واعتقاد أنهم كانوا قوما أميين بمنزلة الصالحين من العامة لم يتبحروا بحقائق العلم بالله ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله.

ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده في غاية الجهالة بل في غاية الضلالة كيف يكون هؤلاء المتأخرون لا سيما والإشارة بالخلف إلى ضرب من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم وغلظ عن معرفة الله حجابهم وأخبر الواقف على نهاية إقدامهم بما انتهى إليه أمرهم حيث يقول:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها   وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر   على ذقن أو قارع سن نادم

وأقروا على أنفسهم بما قالوه متمثلين به أو منشئين له فيما صنفوه من كتبهم كقول بعض رؤسائهم:

نهاية إقدام العقول عقال   وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورأيت الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات «الرحمن على العرش استوى» و «إليه يصعد الكلم الطيب» وأقرأ في النفي «ليس كمثله شيء» و «ولا يحيطون به علما» من جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي، ويقول الآخر منهم: لقد خضت البحر الخضم وتركت أهل الإسلام وعلومهم وخضت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لفلان، وها أنا أموت على



عقيدة أمي.

ويقول الآخر منهم: أكثر الناس شكا عند الموت أصحاب الكلام.

ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف إذا حقق عليهم الأمر لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله وخالص المعرفة به خبر ولم يقعوا من ذلك على عين ولا أثر كيف يكون هؤلاء المحجوبون، المفضلون المنقوصون المسبوقون الحيارى المتهوكون أعلم بأسماء الله وصفاته وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل وأعلام الهدى ومصابيح الدجى الذين بهم قام الكتاب وبه قاموا وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء فضلا عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة، ثم كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة لا سيما العلم بالله وأحكام أسمائه وآياته من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم، أم كيف وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان.

ويقول في موضع آخر كما جاء في النبوات: النظر والاستدلال الذي يدعون إليه ويوجبونه ويجعلونه أول الواجبات وأصل العلم هو نظر واستدلال ابتدعوه ليس هو المشروع لا خبرا ولا أمرا وهو استدلال فاسد لا يوصل إلى العلم.

وفي مكان آخر يقول: إن جميع ما ابتدعه المتكلمون وغيرهم مما يخالف الكتاب والسنة باطل ولا ريب.



ويقول عن صاحب علم الكلام: إنه يرد باطلا بباطل وبدعة ببدعة.

ويقول: إن الذين لبسوا الكلام بالفلسفة من أكابر المتكلمين تجدهم يدعون من الأسرار المصونة والعلوم المخزونة ما إذا تدبره من له أدنى عقل ودين وجد فيه من الجهل والضلال ما لم يكن يظن أنه يقع فيه هؤلاء.

وأما موارد علم الكلام التي نبع منها وتبلور حتى تكون علما مستقلا يسمى بأصول الدين أو بعلم التوحيد، فيقول الشيخ عبد الرحمن الوكيل: وقد استعان المتكلمون في تناظرهم ومجادلتهم بتراث نصارى المشرق كالملكانية في دمشق، والنسطورية في البصرة وبغداد كما استعانوا بالتراث الغنوصي والفلسفة اليونانية.

يقول: الشيخ عبد الرحمن: وهكذا سيطرت الثقافات غير الإسلامية على عقول ينتسب أربابها إلى المسلمين واستطاعت أن تفرض الحلول التي وضعتها من قبل لمثل هذه المشكلات التي نجمت.

وهكذا أيضا صارت هذه المشكلات المزعومة بحلولها وشروحها غير الإسلامية من أصول العقائد عند علماء الكلام أو الخلف، ثم يقول: وقد طور أئمة الأشاعرة كالباقلاني والجويني والرازي علم الكلام ثم جاء المتأخرون منهم فأسرفوا كما يقول ابن خلدون في مخالطة كتب الفلسفة حتى التبس شأن الموضوع في العلمين أي في الفلسفة والكلام، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة كما فعل البيضاوي في الطوالع، والإيجي في المواقف وغيرها.

ويقول السعد عن هذا في شرحه للعقائد النسفية لما نقلت الفلسفة



إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا -أي علماء الكلام- الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات، والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات.

هذا قول السعد وهو من أئمة علماء الكلام عن الأشاعرة فليتدبر الخلف ما يقوله من يؤمنون بقولهم.

ويقول عبد الرحمن عميرة في مقدمة كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد: إننا نرى ويشاركنا في رأينا هذا كثير من العلماء أن تطلع بعض المسلمين إلى تراث الأمم السابقة كدولة الفرس واليونان وعكوفهم على ترجمة هذه الكتب عامل جوهري في تعرف المسلمين على علم الكلام وحذقهم لأدواته. أضف إلى ذلك أيضا تسرب الأفكار اليهودية والمسيحية إلى بعض مفكري المسلمين عن طريق الجوار والاحتكاك.

ومن هذه الأفكار ما رددته الجهمية أن الإنسان مجبور تماما على فعل أفعاله وهي تنسب إليه كما تنسب الأفعال إلى الجمادات.

وما رددته المعتزلة أن الإنسان يفعل الأفعال باختياره ويخلقها بقدرته وهذان المذهبان في نفي القدر وإثباته هما مذهب الأبيقوريين القائلين بحرية الإرادة ومذهب الرواقيين القائلين بأن الإنسان مسير لا مخير.

ثم مذهبان مماثلان لليهود فمنهم الربانيون ينفون القدر والقراؤون يقولون بالجبر.

ثم مذهبان ثاليان مسيحيان: فالمسيحيون الشرقيون يقولون إن الإنسان مخير، والآخرون يقولون بالجبر.



لقد نادى جهم بن صفوان بخلق القرآن ورددت مدرسة الاعتزال ما قاله جهم واستعانت بنفوذ السلطة الحاكمة لإجبار المسلمين على ذلك ولم يكن ذلك إلا ترديد للأفكار اليهودية المنحرفة.

والمؤرخون يروون في صدد فكرة خلق القرآن سلسلة يصل سندها إلى لبيد بن أعصم اليهودي القائل بخلق التوراة.

فالفكرة يهودية الأصل وممن روج لها بشر المريسي وأبوه يهودي صباغ بالكوفة. ولما عرف الرشيد قوله حلف أن يقتله فاختفى طول عهده ليظهر بعد ذلك في بلاط المأمون.

من هنا نرى أن علم الكلام والجدل غريبان عن البيئة الإسلامية وقد وفدا إليها من خلف السدود والحدود، وكان هذا بداية للغزو الفكري المنظم الذي شنت جيوشه غاراتها بانتظام على هذه الأمة، فأصابت منها مقاتل، ولكنها لم تجهز عليها، ومصداقا لما نقول ما يرويه المؤرخون من أن كتابا ألفه يحيى الدمشقي في القرن الأول للهجرة وكان هو وتيودور أبو قرة يناقشان المسلمين في الدين وفي هذا الكتاب يدرب النصارى على زعزعة عقائد المسلمين بقوله: إذا قال لك العربي: ما تقول في المسيح؟ فقل إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم بما سمي المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيب المسلم، فإنه سيضطر أن يقول كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه. فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله وروحه مخلوق أو غير مخلوق. فإن قال مخلوق فليرد عليه بأن الله إذا كان ولم يكن له كلمة ولا روح. فإن قلت ذلك، فسيفحم العربي لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين.

و بمثل هذا ظهر الخلاف المدمر وتعكر الصف وتفرق الشمل وتعددت الفرق وتباينت الأقوال. انتهى (ص٢٠-٢٢).

أصول الخلف



لقد اعتمد الخلف على أصول كونوها من هنا و من هنا وهي عبارة عن شبه واهية ألقيت في أذهانهم

ا - تعارض العقل والنقل:

قال ابن تيمية رحمه الله: «لقد لخص الرازي قانونه في التأويل في أهم كتبه على الإطلاق» كما يقول ابن تيمية وهو «نهاية العقول في دراية الأصول»، حيث يقول الرازي: «وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى العقل فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه».

ويزيد هذا القانون وضوحا في كتابه «المطالب العالية» فيقول: «إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها وأيضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معا وإلا لزم تصديق النقيضين ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معا، وإنه محال. فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيا الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل.



فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي».

وهكذا يصور الرازي موقفه من الأدلة السمعية في كثير من كتبه على هذا النحو السابق الذي يجعل فيه العقل أصلا لقبول النقل أو تأويله، ولقد وضع كتابه «أساس التقديس» على أساس تقديم العقل، على النقل عند التعارض بينهما، وبنى على ذلك رأيه في التأويل.

ومذهب الرازي في الأدلة النقلية: أنها لا تفيد اليقين، فلا يستدل بها في المطالب الإلهية، وصرح بذلك في أكثر من موضع من كتبه.

ففي «معالم أصول الدين» يقول: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والوقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض العقل، وصرح بنفس النتيجة في «محصل أفكار المتقدمين».

وهكذا حدد لنا الرازي موقفه من الأدلة السمعية كما أثبتناها من كتبه، ويتضح من ذلك أن النقل لا يستدل به إلا إذا خلا عن المعارض العقلي، ولكنه يصرح في أماكن أخرى أنه لا سبيل لنا إلى القول بعدم المعارض العقلي مطلقا، لأن الأمر في ذلك يحتاج إلى شرطين:

الأول: إما أن نقيم أدلة عقلية صحيحة تؤكد لنا ما يدل عليه



ظاهر السمع، وإذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج إليه ما دام العقل قد اهتدى إلى ذلك بنفسه.

الثاني: أن نزيف أدلة المعارضين بعقولهم لما دل عليه ظاهر السمع، غير أن لا سبيل إليه، لأنه لا يوجد معارض إلا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وهكذا.

وطرد الرازي هذا الأصل في السمعيات جميعها، وحاصل الأمر عنده أنا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول حتى نعلم انتفاء معارضه العقلي، ولا سبيل إلى العلم بانتفاء هذا المعارض العقلي مطلقا، وأيضا فإنه لا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم بانتفاء المعارض.

وحاصل ذلك كله أن السمع لا يصلح للإستدلال ما دمنا لا نعلم انتفاء المعارض العقلي.

ولقد حرصت في تبيان موقف «الرازي» من قضية التأويل أن أقف على حقيقة مذهبه من كتبه هو وكما صوره هو بقلمه لا كما صوره خصومه ونقلوه عنه.

وقبل الكلام عن موقف «ابن تيمية» من قانون الرازي لا بد من الإشارة إلى ما يقوله «ابن تيمية» عن موقف «الرازي» من التأويل عامة، إذ يجعله امتدادا لاتجاه «أشعري» يبدأ من القاضي أبي بكر الباقلاني، فأبى المعالي الجويني فالغزالي ثم أبي بكر بن العربي حتى ينتهي إلى الرازي في «أساس التقديس» وكثير من كتبه، فهؤلاء جميعا قد خاضوا في التأويل وتكلموا فيه، لكن لم نجد بينهم من تكلم عنه بصورة منهجية غير الغزالي والرازي. يقول «ابن تيمية»: «ثم وضعوا لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي



يعتقدونه هو ما ظنوه بعقولهم، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه».

ويعقد «ابن تيمية» مقارنة بارعة بين موقف هؤلاء من النصوص وبين موقف النصارى من كتابهم فيقول: «وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها». غير أن النصارى كانوا أكثر تصديقا لنصوص أنبيائهم من هؤلاء، لأنهم «اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء أو ما بلغهم عنه، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم، وقد غلطوا في الرأي والعقل معا، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء من هؤلاء.

ويتمثل موقف «ابن تيمية» من الأشاعرة في موقفه من قضية التأويل عند هؤلاء جميعا، لأن موقف كل منهم من التأويل كان أصلا لكل ما تفرع عنه من آراء أخرى سواء في الصفات، أو القضاء والقدر، أو أفعال العباد وغير ذلك، ولقد جر عليه موقفه من هؤلاء ويلات ونكبات كثيرة حلت به في حياته، وكانت سببا في أن وجه إليه الكثير من الاتهامات التي ما كان أبعده عنها، وما زالت هذه الاتهامات تتردد على ألسنة بعض الباحثين إلى اليوم، ولا نجد هناك من تفسير لهذه الاتهامات إلا أن «ابن تيمية» قد زلزل مكانة الأشاعرة، وكانوا أكبر مدرسة كلامية في عصره، ولم يعقه عن ذلك ما كانت تتمتع بها شخصيات الأشاعرة - من أمثال الغزالي والرازي - من شهرة وحسن ظن لدى الجماهير.



ولقـد وصل هذا الاتجـاه في التـأويل إلى ذروته عند «الرازي»، فغالى في موقفه من النصوص حتى جعلها لا يستفاد منها خبر مطلقا، لأنها ظنية لا تفيد اليقين بحال ما.

والرازي قد تلقى أصول قانونه عن الغزالي غير أنه فصل مجملها وزادها إيضاحا، ومن المفيد هنا أن نبين الأسس المشتركة بين مذهب الرجلين في التأويل وموقف كل منهما من النصوص.

أولا: كل منهما قد جعل العقل أصلا في إثبات الشرع وبنى على ذلك قضية على جانب من الخطورة، فما دام العقل أصلا في إثبات الشرع، فلا يجب الطعن في أحكامه، بل إذا عارضه ظاهر سمعي، وجب تأويله إلى ما يوافق العقل، لأن الطعن في العقل يؤدي إلى الطعن في العقل والسمع معا.

ثانيا: كل منهما بنى قانونه في التأويل على أن المراد به هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يراه عقله، ومعلوم مما سبق أن التأويل بهذا المعنى، لم يكن مستعملا في عصر الصحابة والتابعين ولم يتحدث به القرآن ، بل هو اصطلاح جاءت به بعض الفرق واستحدثته بعد القرون الثلاثة الأولى.

ثالثا: كل منهما يرى أن موقف السلف في الصفات هو التفويض والوقف ولم يفرق كلاما في تحديده لموقف السلف بين كلامهم في معنى الآية وبين توقفهم عن الخوض في كيفها، بل جعلا مذهبهم في الجميع هو التوقف والتفويض، وهذا خلاف ما كان عليه السلف كما سبق توضيح ذلك.

رابعا: كل منهما بنى قانونه في تقديم العقل على النقل على أساس التعارض الحاصل بين العقل وظواهر النقل مع أن العقل

الصريح لا يناقض أبدا منقولا صحيحا.

ويربط «ابن تيمية» بين موقف هؤلاء من النصوص وبين موقف الفلاسفة من أمثال ابن سينا والفارابي فيبين أن كلا منهما قد رد نصوص الأنبياء عن الاحتجاج بها، وتأولها كل منهم حسب مذهبه الخاص، ويزداد عنف ابن تيمية في خصومته للأشاعرة حين يسمع مقالاتهم عن أنفسهم بأنهم أهل السنة وحماتها، ثم يرى موقفهم من النصوص التي نصبوا أنفسهم للدفاع عنها، فيجدهم أكثر جناية على النصوص من غيرهم، لأنهم فتحوا أبواب التأويل لمن كان له أغراض دفينة ضد الإسلام، وساعدوهم على تحريف كتاب الله، فلا للإسلام نصروا ولا لعدوه كسروا.

ولقد ظفر «الرازي» بقسط كبير من تراث ابن تيمية. «وابن تيمية» لم يهتم بمتكلم خاص في قضية التأويل بمثل الرازي، وخاصة في دعواه تقديم العقل على النقل عند التعارض، فلقد وضع مؤلفا خاصا سماه «نقض تأسيس الجهمية» رد به على الرازي في كتابه «أساس التقديس» وفند كل دعاواه في تقديم العقل على النقل.

هذا بالإضافة إلى أن أهم كتب «ابن تيمية» على الإطلاق وهو «العقل والنقل» يمثل ردود ابن تيمية العقلية والنقلية معا على كل دعاوى القائلين بتعارض العقل والنقل، مبينا لهم أن العقل الصريح لا يمكن أن يناقض منقولا صحيحا ، بل ما يظن أنه معقول قد عارض المنقول الصحيح فإنه لا يعدو أن يكون شبهات طارئة على العقول أو مجرد أوهام، أو ما يظن أنه منقول صحيح قد عارض المعقول الصريح، قد يكون المستدل به غالطا في المتن، بحيث يكون ذلك النص غير منقول عن الرسول، بل قد يكون مكذوبا عليه، وقد يكون غالطا في



الاستدلال بحيث يكون هذا النص لا يستدل به على مثل مطلوبه، وهذا كثيرا ما يحدث في جميع الفرق.

ثم ينتهي «ابن تيمية» إلى تقرير أهم قضية كرس حياته للدفاع عنها، وهي: موافقة المنقول الصحيح للمعقول الصريح، ولقد وضع في تقرير هذه القضية أهم كتبه على الإطلاق وهو: «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول».

ويمثل قانون الرازي قطب الرحى لكل ما ثار في هذا الكتاب من مشكلات وقضايا أو نقاش قد يشتد أحيانا إلى أن يصل إلى حد الرمي بالزندقة والإلحاد، وقد يهدأ أحيانا أخرى إلى حد تلمس المعاذير لمن أضله هواه فحاد عن الصراط المستقيم في مثل هذه المطالب العالية الوعرة المسالك وقلة الدربة على المسير، لأن من أمعن في هذه الطرق بدون اعتصام بالكتاب والسنة فلا يمكن أن يصل فيها إلى يقين، كما اعترف بذلك حذاق أهل النظر أنفسهم، فهم ينتهون إما إلى الحيرة، أو إلى التوقف.

فالآمدي كثيرا ما كان ينتهي في المسائل الكبار إلى التوقف، وكان يقول في آخر أمره ومناقشته: «هذا ما عندي، ولعل عند غيري غيره» أو عسى أن يكون عند غيري غيره، وأمثال هذه العبارات التي تنبئ عن حيرته وتوقفه عن القطع برأي.

وأئمة المتكلمين والفلاسفة الذي أفنوا أعمارهم في البحث في العقليات، لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يمكن القول أنه قد عارض الكتاب والسنة، بل كان معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والإرتياب.

وقد بنى الرازي قانونه في التأويل على قاعدتين:



الأولى: إمكان تعارض العقل والنقل.

الثانية: إذا وقع التعارض فعلا، فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤدي إليه دليل العقل ولا يرد برهان العقل أصلا، وهذا هو أصل قانون الغزالي أيضا.

ويعمد ابن تيمية إلى نقد هذا الأصل الذي اعتمدوا عليه (الغزالي والرازي في تأويل النصوص) فيبين أن الجهة التي يجب أن يمدح الدليل لأجلها هي جهة قطعية في الدلالة على المطلوب، وليس جهة كونه عقليا أو غير عقلي، وحينئذ فيجب أن يرجح الدليل لكونه قطعيا لا لكونه عقليا، فلو افترضنا وقوع التعارض بين دليل العقل وبين النقل، فلابد من وقوع أحد الاحتمالات الآتية:

الأول: أن يكون الدليلان المتعارضان قطعيين في دلالتهما، وهذا الاحتمال باطل. لأن الدليل القطعي لا يعارضه دليل قطعي آخر.

الثاني: أن يكون الدليلان المتعارضان ظنيين، وحينئذ يجب تقديم الراجح منهما.

الثالث: أن يكون أحدهما قطعيا في دلالته دون الآخر، فيجب تقديم القطعي بالاتفاق.

يبقى افتراض محتمل: هو أن يقال إن الدليل السمعي الصحيح قد يكون غير قطعي في دلالته على المراد، لكن هذا افتراض باطل، لأن اللبس الذي قد ينشأ من الاستدلال بالسمع إنما يكون من جهة المستدل بها وليس من جهة الدليل، ولو قلنا: إن هذا افتراض صحيح، فإنه لا يفيد شيئا، لأن الدليل يقدم لكونه قطعيا لا لكونه عقليا، والرازي جعل جهة تقديم الدليل كونه عقليا.



ودعوى «الرازي» أن العقل أصل في إثبات الشرع غير صحيح، لأنه إما أن يريد أن العقل أصل في إثبات الشرع في نفسه أو يريد أنه أصل في علمنا به، وكلا الأمرين غير صحيح، أما على الأول فلأن الشيء الثابت في نفسه هو ثابت سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، لأن عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، وما أخبر به الرسول هو ثابت في نفسه علمناه أو لم نعلمه، كما أن من أرسله الله إلى الناس فهو رسوله إليهم سواء علموا ذلك أو لم يعلموا، وعدم علمنا بوجود الشيء ليس دليلا على عدم وجوده.

وحينئذ فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما أخبر به، ليس موقوفا على وجودنا فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا، وهذا يشبه وجود الرب سبحانه وما يستحقه من الأسماء والصفات، فإنه ثابت في نفسه سواء علمنا ذلك بعقولنا أم لم نعلمه.

فتبين من هذا أن الشرع ثابت في نفسه، وأن العقل ليس أصلا في إثباته في نفسه، ولا معطيا له صفة كمال من هذه الناحية.

وهنا نجد ابن تيمية يفرق تفرقة بارعة بين نوعين من العلم:

النوع الأول: العلم العملي وهو ما كان شرطا في وجود المعلوم خارجا، هذا كتصور أحدنا في ذهنه لما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فإنه يتصور الشيء في عقله على هيئة مخصوصة، ثم يوجده على هذه الهيئة في الخارج، فوجود المعلوم خارجا، متوقف هنا على العلم السابق على وجوده.

النوع الثاني: وهو العلم الخبري النظري وهو مالم يكن شرطا في وجود المعلوم خارجا، بل يكون وجود المعلوم خارجا هو شرط في تصوره عقلا، فالمعلوم هنا غير مفتقر في وجوده إلى سبق العلم به،



وهذا كعلمنا بوجود الرب ووحدانيته وصفاته وأسمائه، فإن هذه المعلومات ثابتة في أنفسها سواء علمناها أو لم نعلمها، وعلمنا بها ليس شرطا في وجودها، بل مترتب ومسبب عنها. والشرع مع العقل من هذا الباب، وذلك لأن الشرع مستغن في وجوده وثبوته في نفسه عن علمنا به وتعلقنا له، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى تعقله وعلمه لصلاح أحوالنا.

أما السؤال الثاني: وهو هل المراد بالعقل أنه أصل في معرفتنا بالشرع ودليل عليه، فلعل هذا هو مراد الرازي، وهنا يتساءل «ابن تيمية»: وماذا تعني بالعقل هنا أيضا؟

أتعني به تلك الغريزة التي فينا والتي هي شرط في تحصيل كل العلوم.

أم تعني به العلوم المستفادة من وجود تلك الغريزة؟

أما الأول: فلا ينبغي أن يكون هو المراد لأن وجود تلك الغريزة شرط في تحصيل أي علم من العلوم سمعيها وعقليها، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون معارضا له.

أما الثاني: وهو كالمراد بالعقل تلك العلوم الحاصلة والتي استفدناها لوجود غريزة العقل فينا، فإن الأمر في ذلك يحتاج إلى إيضاح، لأن هذه العلوم الحاصلة أكثر من أن تحصر، وهي ليست كلها أصلا في إثبات الشرع ولا دليلا عليه، وهنا أمور لا بد من بيانها:

أولا: أن الناس متفقون على أن جنس الأدلة العقلية منها ما هو صريح في معقوليته ودلالته على المطلوب، ومنها ما هو شبهات فاسدة وإن كان جنس المعقول يشمل هذه وتلك.



ثانيا: أن المعقولات التي نعلم بها أن الرسول صادق فيما أخبر به وأنه رسول الله حقا سهلة ويسيرة، والرازي نفسه قال بذلك في نهاية العقول حيث أثبت «أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - علم جلي ظاهر». بل هو فطري وضروري معنى ذلك أن المعقولات التي نعرف بها صدق الرسول ليست من المعقولات الفاسدة وإنما هي من المعقولات الصريحة في دلالتها.

ثالثا: إذا كانت جميع المعقولات ليست متساوية الصحة والفساد، فلا ينبغي أن نجعل الفاسد منها أصلا في إثبات الشرع ولا أصلا في علمنا به، بل القطعي منها هو الذي نستطيع أن نثبت به وجود الصانع وتأييده لرسله بالمعجزات وغير ذلك.

رابعا: لا يلزم من الطعن في المعقولات الفاسدة أن نطعن في جميع العقليات، كما لا يلزم أن نجعل المعقولات الفاسدة سبيلا إلى الطعن في جنس السمعيات، بل يجب أن ينظر في عين الدليلين فما كان قطعيا منها، قدم لكونه قطعيا، والخطأ الذي وقع فيه الغزالي والرازي أن كلا منهما قد بنى قانونه في التأويل على أن جميع المعقولات نوع واحد متماثل في الصحة والفساد، وليس الأمر كذلك، وإثبات الشرع إنما يحتاج إلى المعقولات الصحيحة فقط، ولا يلزم من صحة هذه المعقولات صحة غيرها، والمعقول الذي يقال إن الشرع قد عارضه إنما هو من المعقولات باطل أو فاسد.

وفضلا عن ذلك فإن جمهور المسلمين يعترفون بأن معرفة الصانع وصدق رسله لا تتوقف على ما يسميه هؤلاء عقليات معارضة للسمع، والرازي نفسه يرى أن هناك طرقا متعددة لمعرفة الصانع، فلماذا يجعل



إثبات الشرع متوقفا على العقل، وأن العقل مقدم على النقل عند التعارض؟

ثم إن القرآن مليء بدلائل الألوهية والربوبية، ونبه على ذلك في كثير من آياته وليس في شيء منها ما يخالف صريح المعقول، بل الدلائل السمعية التي نبه عليها الشرع وحث الناس عليها تجدها عند التأمل توافق المعقول الصريح وتعاضده.

يقول ابن تيمية: «وهذا قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف، فوجدت كل طائفة من النظار لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم. وكذلك عامة النظار لا يذكرون دليلا عقليا في مسألة من المسائل إلا والصحيح منه موافق لا مخالف».

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح لا يخالفه منقول صحيح.

يجب تقديم الشرع عند التعارض:

ولا يكتفي «ابن تيمية» ببيان تهافت دعوى تقديم العقل على النقل، بل يرى وجوب تقديم الشرع على العقل عند التعارض، وذلك لأن الشرع لما أوجب الزكاة أو الحج مثلا، صار إيجاب هذه الأمور معلوما بالشرع عند كل من آمن بهذا الدين، وشرعية هذه الأمور أصبحت صفة لازمة لها لا تختلف من إنسان لآخر، ولا علاقة لها باختلاف الناس من مكان إلى مكان، والعلم بشرعية هذه الأمور ممكن لوجود النص فيها، ورد الناس إلى نصوصها ممكن عند اختلافهم في ذلك.

وهذا بخلاف الأمور العقلية، فإن اختلاف الناس فيها كثير، وكون الشيء معلوما بالعقل ليس صفة لازمة له، بل تختلف من إنسان إلى



آخر، بل تختلف في الشخص الواحد من وقت لآخر، وما يعتبره بعض العقلاء ضروريا، قد يراه البعض الآخر من المحالات، كما هو شأن المتكلمين في كثير من المسائل، فإذا كان شأن العقول هو هذا الاختلاف والاضطراب أليس من الإنصاف في ذلك أن يكون قول المعصوم الذي لا يخطئ هو مرجعهم عند الاختلاف وعند التعارض؟!

ولو فرضنا صحة القول بتقديم العقل عند التعارض - على ما يراه الرازي - لكان هناك سؤال لا جواب له عنده وهو:

إلى عقل من يا ترى يمكن أن نرجع عند التعارض؟ هل نرجع في ذلك إلى عقل الرازي وما رآه هو، وقد ذهب البعض فيه إلى حد التكفير والزندقة.

أم يرجع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحا، وحينئذ تكون وظيفة الرسل والكتب نوعا من العبث؟

إن موقف العقل من الرسول أشبه بموقف الرجل العامي إذا علم أن فلانا من الناس خبير بمهنة الطب، ودل شخصا غيره على أن هذا الطبيب ماهر في الطب، ثم اختلف الرجل العامي مع هذا الشخص في شأن من يقدم الشؤون الطبية، فهل الأولى في ذلك أن يرجع هذا الشخص إلى الطبيب ليقف منه على حقيقة الأمر أم يرجع في ذلك إلى الرجل العامي بحجة أنه دله على ذلك الطبيب؟ وهل الأولى في ذلك أن يقدم قول الطبيب الماهر بمهنة الطب؟ أم يقدم قول الرجل العامي؟

فكما أنه ليس من الحكمة في شيء أن نقدم قول العامي هنا على قول الطبيب، كذلك ليس من الصواب أن نقدم العقل على النقل بدعوى أنه أصل في إثباته أو أنه أصل في معرفتنا به.



ولقد وضح «ابن تيمية» أن السمعيات التي يقال إن العقل عارضها كإثبات الصفات - مثلا - هي أمور قد علم بالضرورة أن الرسول- صلى الله عليه وسلم - قد جاء بها ونقلها عنه الصحابة والتابعون ولم يقل أحدهم إن هذه الآية أو تلك قد عارضها المعقول الصريح، بل كلهم على إثبات ما جاء به الرسول بدون تأويل ولا تبديل، وغاية ما ينتهي به الأمر عند هؤلاء إما إلى التأويل وإما إلى التفويض.

وينبغي أن يعلم أن التأويل المقبول هو الذي يدل على مراد المتكلم ويوضحه، وجميع التأويلات التي ذهب إليها هؤلاء يعلم بالضرورة أن الرسول جاء بخلافها وبما يناقضها، فإذا كان مذهبهم هو الحق في ذلك، ألم يكن ترك الناس في هذه الأمور بلا كتاب ولا رسول أهدى لهم من إنزال الكتب وإرسال الرسل؟!

رأي الرازي في موقف السلف

ناقش «الرازي» موقف السلف في كتابه «أساس التقديس» من خلال حديثه عن سؤاله المشهور: هل يقع في كلام الله ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟ وبين أن الناس هنا فريقان: فالمتكلمون أجابوا بالنفي، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن) (هدى للمتقين) و (تبيانا لكل شيء) الخ... وهناك كثير من الآيات التي تحث على تدبر القرآن والوقوف على معناه.

وذهب آخرون: إلى جواز وقوع ذلك في كتاب الله، واستدل لمذهبهم بالآيات والأحاديث والعقل. ثم ينتهي الرازي إلى أن السلف قد ذهبوا إلى الوقف في معنى الآية، وفوضوا العلم بها إلى الله، مستدلا على ذلك بوجوب الوقف على لفظ الجلالة في آية آل عمران: (وما يعلم



تأويله إلا الله).

«وابن تيمية» في موقفه من رأي «الرازي» في مذهب السلف ينبهنا إلى حقيقتين هامتين في مذهبه:

الأولى: أنه استعمل التأويل في معناه المحدث الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره.

الثانية: أنه خلط في مذهب السلف بين موقفهم من معنى الآية، وبين موقفهم من تأويلها الذي هو بيان كيفها وحقيقتها.

كما لم يفرق الرازي في آية «آل عمران» بين معنى التأويل الذي استأثر الله بعلمه، وبين معنى التأويل الذي نزل القرآن لأجله، وهو فهم معناه وتدبر آياته، ونتج عن خلطه في ذلك أن ظن أن وقف السلف هو التوقف والكف عن بيان معنى الآية، وأنهم فوضوا العلم بها إلى الله مستدلا بوجوب الوقف على لفظ الجلالة، والأدلة التي ذكرها في «أساس التقديس» ونصر بها مذهب المتكلمين، هي بعينها الأدلة التي تبين خطأه في تحديد مذهب السلف.

ولو كان حقا ما قاله الرازي - وغيره -: بأن السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما، لكانوا في ذلك من أكثر الناس تقصيرا في بيان معنى القرآن، لأن معنى الآيات التي قال الرازي إن السلف توقفوا عنها قد قتلها المتكلمون بحثا وأشبعوها كلاما، فالسلف لم يتأولوا الآية بمعنى أنهم لم يبحثوا في كيفها وما كنهها، ولكنهم تكلموا ووضحوا معاني الآيات التي خوطبوا بها، ونقطة الضعف عند «الرازي» في بيان مذهب السلف أنه لم يتنبه إلى التفرقة بين معنى الآية وبين تأويلها، فتأويل الآية هو الذي أحجم عنه السلف وكفوا أنفسهم عن الخوض فيه ليقينهم بأن ذلك هو التأويل الذي استأثر الله بعلمه، وعلى ذلك يجب أن



يحمل الوقف في الآية على لفظ الجلالة.

أما بيان معناها فلم يتوقف أحدهم عن ذلك، ثم ترتب على هذا الخطأ السؤال المشهور عنه وهو: هل يقع في كلام الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟

وأمام هذا السؤال يتساءل «ابن تيمية» مع الرازي: ماذا تعني بهذا الكلام؟ إذا عنيت به أنه لا سبيل لأحد من الخلق إلى فهم معناه، فهذا كلام باطل لم يقل به أحد من الطوائف المختلفة، ولو ورد من ذلك شيء في كتاب الله لكان ذلك مناقضة صريحة للسبب الذي من أجله أنزلت الكتب فهي لم تنزل إلا لتفهم ويتدبر معناها كما قال تعالى: «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب». وإذا كان المقصود من القرآن هو هداية الناس وإصلاح أحوالهم، فكيف يتصور أنه لا سبيل لأحد إلى فهم معناه؟!

ولو تنبه الرازي إلى الفرق بين معنى التأويل، وبين المعنى في موقف السلف، لما ذهب إلى رأيه السابق ولما قال بأنهم توقفوا أو فوضوا، ولعلم أن الذي كفوا أنفسهم عنه هو الخوض في تأويل الآية الذي هو بيان كيفها.

وأما إذا أراد بهذا السؤال ما لا سبيل لبعض الناس إلى فهم معناه، فإن هذا واقع فعلا، وليس ذلك عن نقص في بيان القرآن أو تقصير في دلالته، بل ذلك راجع إلى عجز الإنسان وتقصيره في تبيان المعنى وتفهمه له، كما أراد الله، وكثير من الناس لا سبيل لهم إلى علم كثير من العلوم كالطب والتنجيم مثلا، فإن هذا يجهله كثير من الناس وإن كان غيرهم يعلمه ويحذقه، والرسل لم تخبر بمحالات العقول، وإنما أخبرت بمحارات العقول.



وعلى هذا النحو من التفصيل والاستقصاء يتتبع «ابن تيمية» قانون الرازي في التأويل بعقلية الناقد الحصيف، مبينا له ولغيره أن من حاد عن أدلة القرآن وترك الاعتصام به، لم يظفر من سعيه بشيء إلا الحيرة كما اعترف بذلك الرازي في آخر عمره، وليس هذا عن رغبة من ابن تيمية في تجريح الرجال كما يقول بعض الباحثين، ولكن ليؤكد نظريته التي كرس حياته من أجلها وهي «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، ورغم عنف الخصومة بين الرازي وابن تيمية فإن ذلك لم يحل دون الاعتراف بفضل الرازي في سعة علمه وكثرة تحصيله لعلوم المتقدمين، غير أن الحق كان أحب إلى ابن تيمية من الرازي ومن غيره، «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور».

ويقرر «ابن تيمية» أن عامة ما تنازع في الناس من المسائل الإلهية لا يوجد فيها نقل صحيح مناقض لمعقول صريح يقول: «وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالف صريح المعقول، ولا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح».

وعامة ما تنازع فيه الناس من هذه المسائل من الأمور الخفية



المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء، ومعظمها من أمور الغيب التي تقصر عقول أكثر الناس عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم، لهذا كان اللجوء إلى السمع في مثل هذه المضايق أسلم وأعظم بدلا من تقليد أئمة المذاهب وتقديم قولهم على قول الله ورسوله (من كتاب: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص: ٢٦٧ ... ٢٨٦).



٢- المجاز:

المجاز زاد المتأخرين من المعطلة والمؤولة

لقد اتخذ المؤولة المجاز زادا وعمدة في تأويل الصفات وتعطيلها وكأن المتقدمين من السلف الصالح جهلوه وعثر عليه المتأخرون فكان كنزا من كنوزهم المكتشفة فصار عملة صعبة عندهم.

قال الشيخ الشنقيطي في رسالة له في المجاز: اعلم أولا أن المجاز اختلف في أصل وقوعه قال أبو إسحاق الاسفرايني وأبو علي الفارسي أنه لا مجاز في اللغة أصلا كما عزاه لهما ابن السبكي في جمع الجوامع.

وإن نقل عن الفارسي تلميذه أبو الفتح أن المجاز غالب على اللغات كما ذكره عنه صاحب الضياء اللامع. وكل ما يسميه القائلون بالمجاز مجازا فهو عند من يقول بنفي المجاز أسلوب من أساليب اللغة العربية.

فمن أساليبها اطلاق الأسد مثلا على الحيوان المفترس المعروف وأنه ينصرف إليه عند الإطلاق وعدم التقييد بما يدل على أن المراد غيره، ومن أساليبها إطلاقه على الرجل الشجاع إذا اقترن بما يدل على ذلك ولا مانع من كون أحد الإطلاقين لا يحتاج إلى قيد، والثاني يحتاج إليه لأن بعض الأساليب يتضح فيه المقصود فلا يحتاج إلى قيد وبعضها لا يتعين المراد فيه إلا بقيد يدل عليه وكل منها حقيقة في محله وقس على هذا جميع أنواع المجازات.

وعلى هذا فلا يمكن إثبات مجاز في اللغة العربية أصلا كما حققه العلامة ابن القيم - رحمه الله - في الصواعق وإنما هي أساليب متنوعة بعضها لا يحتاج إلى دليل وبعضها يحتاج إلى دليل يدل عليه،



ومع الاقتران بالدليل يقوم مقام الظاهر المستغني عن الدليل، فقولك رأيت أسدا يرمي يدل على الرجل الشجاع كما يدل لفظ الأسد عند الإطلاق على الحيوان المفترس.

ثم إن القائلين بالمجاز في اللغة العربية اختلفوا في جواز إطلاقه في القرآن فقال قوم لا يجوز أن يقال في القرآن مجاز منهم ابن خويز منداد من المالكية وابن القاص من الشافعية والظاهرية وبالغ في إيضاح منع المجاز في القرآن الشيخ أبو العباس ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم - رحمه الله تعالى - بل أوضحا منعه في اللغة أصلا.

والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقا على كلا القولين إما على القول بأنه لا مجاز في اللغة أصلا وهو الحق فعدم المجاز في القرآن واضح.

وأما على القول بوقوع المجاز في اللغة العربية فلا يجوز القول به في القرآن.

وأوضح دليل على منعه في القرآن إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه ويكون نافيه صادقا في نفس الأمر فتقول لمن قال رأيت أسدا يرمي ليس هو بأسد وإنما هو رجل شجاع فيلزم على القول بأن في القرآن مجاز أن في القرآن ما يجوز نفيه.

ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول بالمجاز في القرآن وبين جواز نفي بعض القرآن قد شوهدت في الخارج صحته، وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن الكريم.

وعن طريق المجاز توصل المعطلون لنفي ذلك قال ابن القيم: هذا



الطاغوت لهج به المتأخرون والتجأ إليه المعطلون وجعلوه جنة يتسترون بها من سهام الراشقين ويصدون به عن حقائق الوحي المبين. اهـ.

فقالوا: لا يد ولا استواء ولا نزول ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات لأن هذه الصفات لا ترد حقائقها بل هي عندهم مجازات فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة، والاستواء في الاستيلاء والنزول أمره ونحو ذلك فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز.

مع أن الحق الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة إثبات هذه الصفات التي أثبتها تعالى لنفسه والإيمان بها من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل. (منع جواز المجاز (ص: ٦...٩)).

قال ابن تيمية رحمه الله في كتاب الإيمان: فإن قيل: ما ذكر من تنوع دلالة اللفظ بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله، وكلام كل أحد، بين ظاهر لا يمكن دفعه؛ لكن نقول: دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز، فقوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1] مجاز. وقوله «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»[2] ... إلى آخره؛ حقيقة. وهذا عمدة المرجئة، والجهمية

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤١٤)، البخاري (١/٧١/٩)، مسلم (١/٦٣/٣٥)، أبو داود (٥/٥٥-٥٦/٤٦٧٦)، الترمذي (٥/١٢/٢٦١٤)، النسائي (٨/٤٨٣-٤٨٤/٥٠١٩-٥٠٢٠)، ابن ماجه (١/٢٢/٥٧).

(٢) طرف من حديث جبريل أخرجه: من حديث عمر بن الخطاب: أحمد (١/٢٧ و ٥١-٥٢ و ٥٢)، مسلم (١/٣٦-٣٨/٨)، أبو داود (٥/٦٩/٤٦٩٥)، الترمذي (٥/٨/٢٦١٠)، النسائي (٨/٤٧٥/٥٠٠٥)، ابن ماجه (١/٢٤/٦٣). و أخرجه: من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٢٦)، البخاري (١/١٥٣/٥٠)، مسلم (١/٣٩/٩)، النسائي (٨/٤٧٦/٥٠٠٦)، ابن ماجه (١/٢٥/٦٤).



والكرامية، وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان.

ونحن نجيب بجوابين: «أحدهما»: كلام عام في لفظ (الحقيقة، والمجاز). والثاني: ما يختص بهذا الموضع. فبتقدير أن يكون أحدهما مجازا؛ ما هو الحقيقة من ذلك من المجاز؟ هل الحقيقة هو المطلق، أو المقيد، أو كلاهما حقيقة حتى يعرف أن لفظ الإيمان إذا أطلق على ماذا يحمل؟.

فيقال أولا: تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى «حقيقة، ومجاز»، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها، إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة؛ فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين. ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعون لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو، كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم.

وأول من عرف أنه تكلم بلفظ «المجاز» أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه. ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية؛ ولهذا من قال من الأصوليين - كأبي الحسين البصري وأمثاله- أنها تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة، وهذا مجاز فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في



كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف.

وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في «أصول الفقه» لم يقسم هذا التقسيم»، ولا تكلم بلفظ «الحقيقة والمجاز» وكذلك محمد ابن الحسن له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في «الجامع الكبير» وغيره؛ ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز. وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل، فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله: «إنا، ونحن) ونحو ذلك في القرآن : هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل: إنا سنعطيك. إنا سنفعل؛ فذكر أن هذا مجاز اللغة.

وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال: إن في «القرآن» مجازا، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب وغيرهم. وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجاز، كأبي الحسن الخرزي. وأبي عبد الله بن حامد. وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي، وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز، محمد بن خويز منداد، وغيرهم من المالكية، ومنع منه داود بن علي، وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفا.

وحكى بعض الناس عن أحمد في ذلك روايتين. وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم، ولا من قدماء أصحاب أحمد: إن في القرآن مجازا، لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة، فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز. إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجودا في المائة الثانية، اللهم إلا أن يكون في أواخرها، والذي أنكروا أن يكون أحمد وغيره نطقوا بهذا التقسيم. قالوا: إن



معنى قول أحمد: من مجاز اللغة. أي: مما يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: نحن فعلنا كذا ونفعل كذا، ونحو ذلك. قالوا: ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له.

وقد أنكر طائفة أن يكون في اللغة مجاز، لا في القرآن ولا غيره، كأبي إسحاق الإسفرائيني. وقال المنازعون له: النزاع معه لفظي، فإنه إذا سلم أن في اللغة لفظا مستعملا في غير ما وضع له لا يدل على معناه إلا بقرينة؛ فهذا هو المجاز وإن لم يسمه مجازا. فيقول من ينصره: إن الذين قسموا اللفظ: حقيقة ومجازا قالوا: «الحقيقة» هو اللفظ المستعمل فيما وضع له «والمجاز» هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كلفظ الأسد والحمار، إذا أريد بهما البهيمة، أو أريد بهما الشجاع والبليد. وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولا لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه، وقد يستعمل في غير موضوعه؛ ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلا بد له من حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز؟ فاعترض عليهم بعض متأخريهم وقال: اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، فإذا استعمل في غير موضوعه، فهو مجاز لا حقيقة له.

وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولا لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال. وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، فيدعي أن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عاما في جميع اللغات. وهذا القول لا نعرف أحدا من



المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي؛ فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ على أبي علي الجبائي، لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة، وخالفهم في القدر والوعيد، وفي الأسماء والأحكام، وفي صفات الله تعالى، وبين من تناقضهم وفساد قولهم ما هو معروف عنه. فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات؛ فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية. ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة؛ فقال آخرون: بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي، وقال فريق رابع بالوقف.

والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدا أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعا يتقدم ذلك، فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس. ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل؛ فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم، لم يمكن الاستعمال.

قيل: ليس الأمر كذلك؛ بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمي ذلك منطقا وقولا في قول سليمان: (علمنا منطق الطير)[١]. وفي قوله: (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم)[٢] وفي قوله: (يا جبال أوبي معه والطير)[٣].

---

(١) سورة النمل: الآية: ١٦.

(٢) سورة النمل: الآية: ١٨.

(٣) سورة سبأ: الآية: ١٠.



وكذلك الآدميون؛ فالمولود إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ، ويشير إلى المعنى، فصار يفهم ان ذلك المعنى، أي: أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم؛ بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء، وإن كان أحيانا قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معاني ألفاظها، وإن باشر أهلها مدة علم ذلك بدون توقيف من أحدهم.

نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسما إما منقولا وإما مرتجلا، وقد يكون المسمى واحدا لم يصطلح مع غيره، وقد يستوون فيما يسمونه. وكذلك قد يحدث للرجل آية من صناعة، أو يصنف كتابا، أو يبني مدينة ونحو ذلك؛ فيسمي ذلك باسم لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة العامة. وقد قال الله تعالى: (الرحمان علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان)[1]. و (قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء)[2]. وقال: (الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى)[3]. فهو سبحانه يلهم الإنسان المنطق، كما يلهم غيره.

وهو سبحانه إذا كان قد علم آدم الأسماء كلها، وعرض المسميات على الملائكة، كما أخبر بذلك في كتابه فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وإن تلك

---

(١) سورة الرحمان: الآية: ١-٤.

(٢) سورة فصلت: الآية: ٢١.

(٣) سورة الأعلى: الآية: ٢-٣.



اللغات اتصلت إلى أولاده، فلا يتكلمون إلا بها فإن دعوى هذا كذب ظاهر، فإن آدم عليه السلام إنما ينقل عنه بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، ولم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم. فإن «اللغة الواحدة» كالفارسية، والعربية، والرومية والتركية، فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصيه إلا الله، والعرب أنفسهم لكل قوم لغات لا يفهمها غيرهم، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة، وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل، وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده وهم ثلاثة سام وحام ويافث، كما قال الله تعالى: (وجعلنا ذريته هم الباقين)[1]. فلم يجعل باقيا إلا ذريته، وكما روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أن أولاده ثلاثة». رواه أحمد وغيره[2].

ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله، ويمتنع نقل ذلك عنهم؛ فإن الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه، وإذا كان الناقل ثلاثة؛ فهم قد علموا أولادهم، وأولادهم علموا أولادهم، ولو كان كذلك لاتصلت. ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها الأخرى والأب واحد لا يقال: إنه علم أحد ابنيه لغة وابنه الآخر لغة؛ فإن الأب قد لا يكون له إلا ابنان، واللغات في أولاده أضعاف ذلك.

---

(١) سورة الصافات: الآية ٧٧.

(٢) أخرجه: أحمد (٩/٥ و ٩-١٠ و ١١)، الترمذي (٥/٦٨١/٣٩٣١) من طريق قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: سام أبو العرب، ويافث أبو الروم وحام أبو الحبش، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وضعفه الشيخ الألباني.



والذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أنهم إنما يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم، فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها فلا يعلمونها أولادهم. وأيضا فإنه يوجد بنو آدم يتكلمون بألفاظ ما سمعوها قط من غيرهم. والعلماء من المفسرين وغيرهم لهم في الأسماء التي علمها الله آدم قولان معروفان عن السلف.

أحدهما: أنه إنما علمه أسماء من يعقل، واحتجوا بقوله: «ثم عرضهم على الملائكة»[1]. قالوا: وهذا الضمير لا يكون إلا لمن يعقل، وما لا يعقل، يقال فيها: عرضها. ولهذا قال أبو العالية: علمه أسماء الملائكة، لأنه لم يكن حينئذ من يعقل إلا الملائكة، ولا كان إبليس قد انفصل عن الملائكة، ولا كان له ذرية. وقال عبد الرحمان بن زيد بن أسلم: علمه أسماء ذريته، وهذا يناسب الحديث الذي رواه الترمذي وصححه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن آدم سأل ربه أن يريه صور الأنبياء من ذريته، فرآهم فرأى فيهم من يبص. فقال: يا رب من هذا؟ قال: ابنك داود». فيكون قد أراه صور ذريته، أو بعضهم وأسماءهم، وهذه أسماء أعلام لا أجناس.

والثاني: أن الله علمه أسماء كل شيء، وهذا هو قول الأكثرين، كابن عباس وأصحابه؛ قال ابن عباس: علمه حتى الفسوة والفسية والقصعة والقصية أراد أسماء الأعراض والأعيان مكبرها ومصغرها. والدليل على ذلك ما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٣١.



وسلم أنه قال في حديث الشفاعة: «إن الناس يقولون: يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه وعلمك أسماء كل شيء»[١]. وأيضا قوله: «الأسماء كلها» لفظ عام مؤكد؛ فلا يجوز تخصيصه بالدعوى. وقوله: «ثم عرضهم على الملائكة»؛ لأنه اجتمع من يعقل ومن لا يعقل، فغلب من يعقل. كما قال: «فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع»[٢]. قال عكرمة: علمه أسماء الأجناس دون أنواعها، كقولك: إنسان وجن وملك وطائر. وقال مقاتل، وابن السائب، وابن قتيبة: علمه أسماء ما خلق في الأرض من الدواب والهوام والطير.

ومما يدل على أن هذه اللغات ليست متلقاة عن آدم؛ أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية، ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت والأصوات وغير ذلك مما يضاف إلى الحيوان؛ بل إنما يستعملون في ذلك الإضافة. فلو كان آدم عليه السلام علمه الجميع لعلمها متناسبة، وأيضا فكل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل؛ فوضعت له الأمم الأسماء؛ لأن التعبير يتبع التصور وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، لم يعرف أن خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلا بأخبار الأنبياء الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يوما يعبدون

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه:
البخاري (٨/٢٠٢/٤٤٧٦) واللفظ له، مسلم (١/١٨٤/١٩٤)،
الترمذي (٤/٥٣٧-٥٣٩/٢٤٣٤).

(٢) سورة النور: الآية: ٤٥.



الله فيه ويحفظون به الأسبوع الأول الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم؛ ففي لغة العرب والعبرانيين ومن تلقى عنهم أيام الأسبوع؛ بخلاف الترك ونحوهم؛ فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع، لأنهم لم يعرفوا ذلك، فلم يعبروا عنه.

فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وان أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرانية، وإلى محمد بالعربية؛ والجميع كلام الله، وقد بين الله بذلك ما أراه من خلقه وأمره، وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرى، مع أن العبرانية من أقرب اللغات إلى العربية، حتى إنها أقرب إليها من لغة بعض العجم إلى بعض.

فبالجملة نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك؛ بل يكفينا أن يقال: هذا غير معلوم وجوده، بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة؛ وإذا سمي هذا توقيفا؛ فليسم توقيفا، وحينئذ فمن ادعى وضعا متقدما على استعمال جميع الأجناس؛ فقد قال ما لا علم له به. وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال. ثم هؤلاء يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمجرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا مع القرينة؛ فهو مجاز، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ في المعنى لا بوضع متقدم.

ثم يقال (ثانيا): هذا التقسيم لا حقيقة له؛ وليس من فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم؛ فهم مبتدعة في الشرع، مخالفون للعقل وذلك أنهم قالوا: «الحقيقة» اللفظ المستعمل فيما وضع له. و «المجاز» هو المستعمل في غير ما وضع له؛ فاحتاجوا



إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر. ثم يقسمون الحقيقة إلى لغوية، وعرفية، وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية وشرعية، وعرفية.

«فالحقيقة العرفية»: هي ما صار اللفظ دالا فيها على المعنى بالعرف لا باللغة، وذلك المعنى يكون تارة أعم من اللغوي، وتارة أخص، وتارة يكون مباينا له لكن بينهما علاقة استعمل لأجلها. فالأول: مثل لفظ «الرقبة» و «الرأس» ونحوهما، كان يستعمل في العضو المخصوص، ثم صار يستعمل في جميع البدن. والثاني مثل لفظ «الدابة» ونحوها، كان يستعمل في كل ما دب، ثم صار يستعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، وفي عرف بعض الناس في الفرس، وفي عرف بعضهم في الحمار. والثالث مثل لفظ «الغائط» و «الظعينة» و «الراوية» و «المزادة»؛ فإن الغائط في اللغة هو المكان المنخفض من الأرض، فلما كانوا ينتابونه لقضاء حوائجهم سموا ما يخرج من الإنسان باسم محله والظعينة اسم الدابة، ثم سموا المرأة التي تركبها باسمها، ونظائر ذلك.

و «المقصود» أن هذه الحقيقة العرفية لم تصر حقيقة لجماعة تواطئوا على نقلها ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي، ثم شاع الاستعمال فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال، ولهذا زاد من زاد منهم في حد الحقيقة في اللغة التي بها التخاطب، ثم هم يعملون، ويقولون: إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ، فيصير المعنى العرفي أشهر فيه، ولا يدل عند الإطلاق إلا عليه فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية. واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث للعرفي، وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل



فيه ذلك تقدم وضع فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح.

وإن قالوا: نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولا؛ فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم يستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر. وإذا لم يعلموا هذا النفي، فلا يعلم أنها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه. وأيضا فيلزم من هذا أن لا يقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة، وهذا لا يقوله عاقل.

ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول حقيقة العين هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب؛ للمشابهة. لكن أكثرهم يقولون: أن هذا من باب المشترك لا من باب الحقيقة والمجاز؛ فيمثل بغيره، مثل لفظ الرأس. يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان. ثم قالوا: رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيدهم ورأس الأمر لأوله، ورأس الشهر، ورأس الحول، وأمثال ذلك على طريق المجاز. وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا؛ بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان. كقوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» ونحوه، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني.

فإذا قيل: رأس العين، ورأس الدرب، ورأس الناس، و رأس الأمر؛ فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال، ومجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك، لكن اشتركا في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء



المعرفة في لام التعريف، ولو قدر ان الناطق نطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولا، لأن الانسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولا هو عما يتصور أولا، فالنطق بهذا المضاف أولا، لا يمنع أن ينطق به مضافا إلى غيره ثانيا، ولا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضافات، فإذا قيل: ابن آدم أولا؛ لم يكن قولنا: ابن الفرس، وابن الحمار مجازا، وكذلك إذا قيل: بنت الإنسان؛ لم يكن قولنا: بنت الفرس مجازا. وكذلك إذا قيل: رأس الإنسان أولا لم يكن قولنا: رأس الفرس مجازا، وكذلك في سائر المضافات إذا قيل: يده أو رجله.

فإذا قيل: هو حقيقة فيما أضيف إلى الحيوان؛ قيل: ليس جعل هذا هو الحقيقة بأولى من أن يجعل ما أضيف إلى الإنسان رأس، ثم قد يضاف إلى ما لا يتصور، أكثر الناس من الحيوانات الصغار التي لم تخطر ببال عامة الناطقين باللغة. فإذا قيل: إنه حقيقة في هذا، فلماذا لا يكون حقيقة في رأس الجبل والطريق والعين؟! وكذلك سائر ما يضاف ذلك إلى الجمادات؛ فيقال: رأس الجبل ورأس العين، وخطم الجبل أي أنفه وفم الوادي، وبطن الوادي، وظهر الجبل، وبطن الأرض وظهرها، ويستعمل مع الألف وهو لفظ الظاهر والباطن في أمور كثيرة، والمعنى في الجميع أن الظاهر لما ظهر فتبين، والباطن لما بطن فخفي. وسمي ظهر الإنسان ظهرا لظهوره وبطن الإنسان بطنا لبطونه. فإذا قيل: أن هذا حقيقة، وذا مجاز، لم يكن هذا أولى من العكس.

و «أيضا» من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفردا، كلفظ «الإنسان» ونحوه، ثم قد يستعمل مقيدا بالإضافة كقولهم: إنسان



العين، وإبرة الذراع، ونحو ذلك، وبتقدير أن يكون في اللغة حقيقة ومجاز، فقد ادعى بعضهم أن هذا من المجاز؛ وهو غلط، فإن المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا وهنا لم يستعمل اللفظ؛ بل ركب مع لفظ آخر، فصار وضعا آخر بالإضافة. فلو استعمل مضافا في معنى، ثم استعمل بتلك الإضافة في غيره كان مجازا، بل إذا كان بعلبك وحضرموت ونحوهما مما يركب تركيب مزج بعد أن كان الأصل فيه الإضافة؛ لا يقال: إنه مجاز. فما لم ينطق به إلا مضافا أولى أن لا يكون مجازا.

وأما من فرق بين الحقيقة والمجاز؛ بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجردا عن القرائن، والمجاز مالا يفيد ذلك المعنى إلا مع قرينة، أو قال: «الحقيقة»: ما يفيده اللفظ المطلق. و «المجاز»: ما لا يفيده إلا مع التقييد. أو قال: «الحقيقة» هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق. «والمجاز» ما لا يسبق إلى الذهن. أو قال: «المجاز» ما صح نفيه، و «الحقيقة» مالا يصح نفيها، فإنه يقال: ما تعني بالتجريد عن القرائن، والاقتران بالقرائن؟

إن عنى بذلك القرائن اللفظية، مثل كون الاسم يستعمل مقرونا بالإضافة، أو لام التعريف، ويقيد بكونه فاعلا ومفعولا ومبتدأ وخبرا، فلا يوجد قسط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيدا. وكذلك الفعل، إن عنى بتقييده أنه لا بد له من فاعل وقد يقيد بالمفعول به وظرفي الزمان والمكان، والمفعول له ومعه، والحال فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيدا، وأما الحرف فأبلغ، فإن الحرف أتى به لمعنى في غيره. ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيدا بقيود تزيل عنه الإطلاق. فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد، فليس في



الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد، سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية.

ولهذا كان لفظ «الكلام» و «الكلمة» في لغة العرب، بل وفي لغة غيرهم، لا تستعمل إلا في المقيد. وهو الجملة التامة اسمية كانت أو فعلية أو ندائية، إن قيل إنها قسم ثالث.

فأما مجرد الاسم أو الفعل أو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل فهذا لا يسمى في كلام العرب قط كلمة، وإنما تسميه هذا كلمة، اصطلاح نحوي كما سموا بعض الألفاظ فعلا، وقسموه إلى فعل ماض ومضارع وأمر، والعرب لم تسم قط اللفظ فعلا؛ بل النحاة اصطلحوا على هذا، فسموا اللفظ باسم مدلوله، فاللفظ الدال على حدوث فعل في زمن ماض سموه فعلا ماضيا، وكذلك سائرها.

وكذلك حيث وجب في الكتاب والسنة، بل وفي كلام العرب نظمه ونثره لفظ كلمة؛ فإنما يراد به المفيد الذي تسميها النحاة جملة تامة، كقوله تعالى: «وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم، كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا»[1] وقوله تعالى: «وجعل كلمة الذي كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا»[2] وقوله تعالى «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم»[3]. وقوله «وجعلها كلمة باقية في عقبه»[4] وقوله : «وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها»[5] وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة

(١) سورة الكهف: الآيتان: ٤- ٥.

(٢) سورة التوبة: الآية: ٤٠.

(٣) سورة آل عمران: الآية: ٦٤.

(٤) سورة الزخرف: الآية: ٢٨.

(٥) سورة الفتح: الآية: ٢٦.



لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل [١]

وقوله «كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم» [٢] وقوله: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله ما يظن أن تبلغ به ما بلغت، يكتب الله له بها رضوانه إلى يوم القيامة وإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله ما يظن أن تبلغ به ما بلغت، يكتب الله بها سخطه إلى يوم القيامة» [٣] وقوله «لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت بما قلته منذ اليوم لوزنتهن: سبحان الله عدد خلقه، سبحان الله زنة عرشه، سبحان الله رضا نفسه، سبحان الله مداد كلماته» [٤].

وإذا كان كل اسم أو فعل أو حرف يوجد في الكلام، فإنه مقيد لا مطلق، لم يجز أن يقال للفظ الحقيقة ما دل مع الإطلاق والتجرد عن كل قرينة تقارنه.

فإن قيل: أريد بعض القرائن دون بعض، قيل له: اذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة، والقرينة التي يكون معها مجاز

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٤٧٠/٢)، البخاري (٣٨٤١/١٨٨/٧)، مسلم (٢٢٥٦/١٧٦٨/٤)، الترمذي (٢٨٤٩/١٢٨/٥)، ابن ماجه (٣٧٥٧/١٢٣٦/٢).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢٣٢/٢)، البخاري (٦٤٠٦/٢٤٧-٢٤٦/١١)، مسلم (٢٦٩٤/٢٠٧٢/٤)، الترمذي (٣٤٦٧/٤٧٨/٥).

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢٣٦/٢، ٢٩٧، ٣٣٤)، البخاري (٦٤٧٧/٣٧٣/١١، ٦٤٧٨)، مسلم (٢٩٨٨/٢٢٩٠/٤)، الترمذي (٢٣١٤/٤٨٢/٤). ومن حديث بلال بن الحارث: أحمد (٤٦٩/٣)، الترمذي (٢٣١٩/٤٨٤/٤)، ابن ماجه (٣٩٦٩/١٣١٢/٢)، مالك (فتح البر ٢٨٦/٥).

(٤) أخرجه من حديث جويرية بنت الحارث: أحمد (٣٢٥/٦)، مسلم (٢٧٢٦/٢٠٩٠/٤)، أبو داود (١٥٠٣/١٧١/٢)الترمذي (٣٥٥٥/٥١٩/٥)، النسائي (١٣٥١/٨٧-٨٦/٣)، ابن ماجه (٣٨٠٨/١٢٥١/٢).



ولن تجد إلى ذلك سبيلا تقدر به على تقسيم صحيح معقول. ومما يدل على ذلك أن الناس اختلفوا في «العام» إذا خص هل يكون استعماله فيما بقي حقيقة أو مجازا؟ وكذلك لفظ «الأمر» إذا أريد به الندب، هل يكون حقيقة أو مجازا؟ وفي ذلك قولان لأكثر الطوائف: لأصحاب أحمد قولان ، ولأصحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالك قولان.

ومن الناس من ظن أن هذا الخلاف يطرد في التخصيص المتصل، كالصفة والشرط والغاية والبدل، وجعل يحكي في ذلك أقوال من يفصل كما يوجد في كلام طائفة من المصنفين في أصول الفقه، وهذا مما لم يعرف أن أحدا قاله فجعل اللفظ العام المقيد في الصفات والغايات والشروط مجازا بل لما أطلق بعض المصنفين أن اللفظ العام إذا خص يصير مجازا؛ ظن هذا الناقل أنه عنى التخصيص المتصل وأولئك لم يكن في اصطلاحهم عام مخصوص إلا إذا خص بمنفصل. وأما المتصل؛ فلا يسمون اللفظ عاما مخصوصا البتة فإنه لم يدل إلا متصلا والاتصال منعه العموم، وهذا اصطلاح كثير من الأصوليين وهو الصواب. لا يقال لما قيد بالشرط والصفة ونحوهما: أنه داخل فيما خص من العموم، ولا في العام المخصوص؛ لكن يقيد فيقال: تخصيص متصل، وهذا المقيد لا يدخل في التخصيص المطلق.

وبالجملة فيقال: إذا كان هذا مجازا؛ فيكون تقييد الفعل المطلق بالمفعول به وبظرف الزمان والمكان مجازا: وكذلك بالحال، وكذلك كل ما قيد بقيد، فيلزم أن يكون الكلام كله مجازا، فأين الحقيقة؟

فإن قيل: يفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة فما كان مع القرينة المتصلة فهو حقيقة، وما كان مع المنفصلة كان مجازا؛ قيل: تعني



بالمتصل ما كان في اللفظ، أو ما كان موجودا حين الخطاب؟ فإن عنيت الأول؛ لزم أن يكون ما علم من حال المتكلم أو المستمع أولا قرينة منفصلة. فما استعمل بلام التعريف لما يعرفانه، كما يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو عند المسلمين رسول الله أو قال الصديق، وهو عندهم أبو بكر، وإذا قال الرجل لصاحبه: اذهب إلى الأمير أو القاضي أو الوالي يريد ما يعرفانه أنه يكون مجازا. وكذلك الضمير يعود إلى معلوم غير مذكور. كقوله: «إنا أنزلناه»، وقوله «حتى توارت بالحجاب» وأمثال ذلك، أن يكون هذا مجازا؛ وهذا لا يقوله أحد.

و «أيضا» فإذا قال لشجاع: هذا الأسد فعل اليوم كذا، ولبليد: هذا الحمار قال اليوم كذا، أو لعالم أو جواد: هذا البحر جري منه اليوم كذا، أن يكون حقيقة، لأن قوله هذا قرينة لفظية، فلا يبقى قط مجازا.

وإن قال: المتصل أعم من ذلك، وهو ما كان موجودا حين الخطاب. قيل له : فهذا أشد عليك من الأول، فإن كل متكلم بالمجاز لا بد أن يقترن به حال الخطاب ما يبين مراده، وإلا لم يجز التكلم به.

فإن قيل: أنا أجوز تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة. قيل: أكثر الناس لا يجوزون أن يتكلم بلفظ يدل على معنى وهو لا يريد ذلك المعنى إلا إذا بين، وإنما يجوزون تأخير بيان ما لم يدل اللفظ عليه، كالمجملات ثم نقول: إذا جوزت تأخير البيان، فالبيان قد يحصل بجملة تامة، وبأفعال من الرسول وبغير ذلك. ولا يكون البيان المتأخر إلا مستقلا بنفسه، لا يكون مما يجب اقترانه بغيره. فإن جعلت هذا مجازا؛ لزم أن يكون ما يحتاج في العمل إلى بيان مجازا، كقوله:



«خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها».

ثم يقال : هب أن هذا جائز عقلا، لكن ليس واقعا في الشريعة أصلا، وجميع ما يذكر من ذلك باطل، كما قد بسط في موضع فإن الذين قالوا: الظاهر الذي لم يرد به ما يدل عليه ظاهره قد يؤخر بيانه، احتجوا بقوله: «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» وادعوا أنها كانت معينة، وأخر بيان التعيين. وهذا خلاف ما استفاض عن السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان من أنهم أمروا ببقرة مطلقة فلو أخذوا بقرة من البقر فذبحوها، أجزأ عنهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم. والآية نكرة في سياق الإثبات، فهي مطلقة. والقرآن يدل سياقه على أن الله ذمهم على السؤال بما هي، ولو كان المأمور به معينا، لما كانوا ملومين. ثم إن مثل هذا لم يقع قط في أمر الله ورسوله أن يأمر عباده بشيء معين، ويبهمه عليهم مرة بعد مرة، ولا يذكره بصفات تختص به ابتداء.

واحتجوا بأن الله أخر بيان لفظ الصلاة والزكاة والحج، وان هذه الألفاظ لها معان في اللغة بخلاف الشرع، وهذا غلط، فإن الله إنما أمرهم بالصلاة بعد أن عرفوا المأمور به، وكذلك الصيام، وكذلك الحج، ولم يؤخر الله قط بيان شيء من هذه المأمورات، ولبسط هذه المسألة موضع آخر.

وأما قول من يقول: إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق؛ فمن أفسد الأقوال فإنه يقال: إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيدا؛ فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع. وأما إذا أطلق؛ فهو لا يستعمل في الكلام مطلقا قط، فلم يبق له حال إطلاق محض حتى يقال: إن الذهن يسبق إليه أم لا.



و «أيضا» فأي ذهن؟! فإن العربي الذي يفهم كلام العرب، يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها، ومن هنا غلط كثير من الناس، فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه، أما من خطاب عامتهم، وأما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية، وعادتهم الحادثة. وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ؛ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله. لا بما حدث بعد ذلك.

وأيضا، فقد بينا في غير هذا الموضع أن الله ورسوله لم يدع شيئا من القرآن والحديث إلا بين معناه للمخاطبين، ولم يحوجهم إلى شيء آخر، كما قد بسطنا القول فيه في غير هذا الموضع. فقد تبين أن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود؛ لا يوجد إلا مقدرا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل. كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا في الذهن، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد.

ولهذا كان ما يدعونه من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو تصور المعنى الساذج الخالي عن كل قيد لا يوجد. وكذلك ما يدعونه من البسائط التي تتركب منها الأنواع، وأنها أمور مطلقة عن كل قيد، لا توجد. وما يدعونه من أن واجب الوجود هو وجود مطلق



عن كل أمر ثبوتي؛ لا يوجد.

فهذه الصفات المطلقات عن جميع القيود ينبغي معرفتها لمن ينظر في هذه العلوم. فإنه بسبب ظن وجودها ضل طوائف في العقليات والسمعيات، بل إذا قال العلماء: مطلق ومقيد، إنما يعنون به مطلقا عن ذلك القيد، ومقيد بذلك القيد. كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين ومقيدة في آية القتل. أي مطلقة عن قيد الايمان ، وإلا فقد قيل: «فتحرير رقبة» فقيدت بأنها رقبة واحدة، وإنها موجودة، وإنها تقبل التحرير. والذين يقولون بالمطلق المحض يقولون هو الذي لا يتصف بوحدة ولا كثرة، ولا وجود ولا عدم، ولا غير ذلك ؛ بل هو الحقيقة من حيث هي هي، كما يذكره الرازي تلقيا له عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة. وقد بسطنا الكلام في هذا الإطلاق والتقييد، والكليات والجزئيات في مواضع غير هذا، وبينا من غلط هؤلاء في ذلك ما ليس هذا موضعه.

وإنما المقصود هنا «الإطلاق اللفظي» وهو أن يتكلم باللفظ مطلقا عن كل قيد، وهذا لا وجود له، وحينئذ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الإطلاق. فتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين؛ فعلم أن هذا التقسيم باطل وحينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز، بل كله حقيقة.

ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازا وذكروا ما يشهد لهم رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه. فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى «جدارا يريد أن ينقض» قالوا: والجدار ليس بحيوان،



والإرادة إنما تكون للحيوان؛ فاستعمالها في ميل الجدار مجاز. فقيل لهم : لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه مشهور اللغة؛ يقال هذا السقف يريد أن يقع وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى؛ وهذا الثمر يريد أن يقطف، وهذا الثوب يريد أن يغسل، وأمثال ذلك.

واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا؛ فأما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما. وهي الأسماء المتواطئة. وهي الأسماء العامة كلها. وعلى الأول يلزم المجاز. وعلى الثاني يلزم الاشتراك؛ وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة. وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها وإلا فلو قال قائل: هو في ميل الجماد حقيقة، وفي ميل الحيوان مجاز؛ لم يكن بين الدعويين فرق إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان؛ لكن يستعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد.

والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليا عاما إلا في الذهن، وهو مورد التقسيم بين الأنواع، لكن ذلك المعنى العام الكلي كان أهل اللغة لا يحتاجون إلى التعبير عنه؛ لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج، وإلى ما يوجد في القلوب في العادة. وما لا يكون في الخارج إلا مضافا إلى غيره؛ لا يوجد في الذهن مجردا، بخلاف لفظ الإنسان والفرس فإنه لما كان يوجد في الخارج غير مضاف، تعودت الأذهان تصور مسمى الإنسان، ومسمى الفرس بخلاف تصور مسمى الإرادة ومسمى العلم ومسمى



القدرة ومسمى الوجود المطلق العام؛ فإن هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه، بل لا يوجد لفظ الإرادة إلا مقيدا بالمريد ولا لفظ العلم إلا مقيدا بالعالم، ولا لفظ القدرة إلا مقيدا بالقادر. بل وهكذا سائر الأعراض لما لم توجد إلا في محالها مقيدة بها، لم يكن لها في اللغة لفظ إلا كذلك.

فلا يوجد في اللغة لفظ السواد والبياض، والطول والقصر إلا مقيدا بالأسود والأبيض والطويل والقصير و نحو ذلك، لا مجردا عن كل قيد؛ وإنما يوجد مجردا في كلام المصنفين في اللغة؛ لأنهم فهموا من كلام أهل اللغة ما يريدون به من القدر المشترك، ومنه قوله تعالى «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف»[١] فإن من الناس من يقول: الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا وليس كذلك، بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك. قال تعالى: «ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر»[٢] وقال: «ذق إنك أنت العزيز الكريم»[٣] وقال: «فذاقت وبال أمرها»[٤] وقال: «فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون»[٥] «فذوقوا عذابي ونذر»[٦] «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى»[٧] «لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا»[٨] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا، وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا»[٩] وفي بعض الأدعية: «أذقنا برد عفوك

---

(١) سورة النحل: الآية: ١١٢. (٢) السجدة: الآية: ٢١. (٣) سورة الدخان: الآية: ٤٩.

(٤) سورة الطلاق ، الآية: ٩. (٥) سورة الأنفال: الآية ٣٥. (٦) سورة القمر: الآية: ٣٩.

(٧) سورة الدخان: الآية: ٥٦. (٨) سورة النبأ: الآية: ٢٤.

(٩) أخرجه من حديث العباس بن عبد المطلب: أحمد (٢٠٨/١)، مسلم (٣٤/٦٢/١)، الترمذي (٢٦٢٣/١٦/٥).



وحلاوة مغفرتك».

فلفظ «الذوق» يستعمل في كل ما يحس به ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المدعي اختصاص لفظ الذوق بما يكون بالفم تحكم منه، لكن ذاك مقيد فيقال: ذقت الطعام وذقت هذا الشراب؛ فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم وإذا كان الذوق مستعملا فيما يحسه الإنسان بباطنه، أو بظاهره؛ حتى الماء الحميم يقال: ذاقه فالشراب إذا كان باردا أو حارا يقال: ذقت حره وبرده.

وأما لفظ «اللباس» فهو مستعمل في كل ما يغشى الإنسان ويلتبس به، قال تعالى: «وجعلنا الليل لباسا»[(١)] وقال: «ولباس التقوى ذلك خير»[(٢)] وقال: «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن»[(٣)] ومنه يقال: لبس الحق بالباطل إذا خلطه به حتى غشيه فلم يتميز. فالجوع الذي يشمل ألمه جميع الجائع: نفسه وبدنه، وكذلك الخوف الذي يلبس البدن. فلو قيل: فأذاقها الله الجوع والخوف؛ لم يدل ذلك على أنه شامل لجميع أجزاء الجائع، بخلاف ما إذا قيل : لباس الجوع والخوف. ولو قال فألبسهم لم يكن فيه ما يدل على أنهم ذاقوا ما يؤلمهم إلا بالعقل من حيث أنه يعرف أن الجائع الخائف يألم. بخلاف لفظ ذوق الجوع والخوف؛ فإن هذا اللفظ يدل على الإحساس بالمؤلم، وإذا أضيف إلى الملذ: دل على الإحساس به، كقوله صلى الله عليه وسلم : «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا»[(٤)] .

---

(١) سورة النبأ: الآية: ١٠.

(٢) سورة الأعراف: الآية: ٢٦.

(٣) سورة البقرة: الآية: ٢٧٨.

(٤) تقدم تخريجه في الذي قبله.



فإن قيل: فلم لم يصف نعيم الجنة بالذوق؟ قيل: لأن الذوق يدل على جنس الإحساس ويقال: ذاق الطعام لمن وجد طعمه وإن لم يأكله. وأهل الجنة نعيمهم كامل تام لا يقتصر فيه على الذوق؛ بل استعمل لفظ الذوق في النفي كما قال عن أهل النار: «لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا» أي لا يحصل لهم من ذلك ولا ذوق. وقال عن أهل الجنة: «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى».

وكذلك ما ادعوا أنه مجاز في القرآن كلفظ «المكر» و «الاستهزاء» و «السخرية» المضاف إلى الله، وزعموا أنه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز، وليس كذلك بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلما له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلا؛ كما قال تعالى «كذلك كدنا ليوسف»[(١)]. فكاد له كما كادت إخوته لما قال له أبوه: «لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا»[(٢)]. وقال تعالى: «إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا»[(٣)]. وقال تعالى: «ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون، فانظر كيف كان عاقبة مكرهم»[(٤)]. وقال تعالى: « الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات، والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم»[(٥)] ولهذا كان الاستهزاء بهم فعلا

---

(١) سورة يوسف: الآية: ٧٦.

(٢) سورة يوسف: الآية: ٥.

(٣) سورة الطارق: الآيتان: ١٥-١٦.

(٤) سورة النمل: الآية: ٥٠.

(٥) سورة التوبة: الآية: ٧٩.



يستحق هذا الاسم، كما روي عن ابن عباس؛ أنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار فيسرعون إليه فيغلق، ثم يفتح لهم باب آخر فيسرعون إليه فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون. قال تعالى «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الأرائك ينظرون هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون»[١].

وعن الحسن البصري: إذا كان يوم القيامة؛ خمدت النار لهم كما تخمد الإهالة من القدر، فيمشون فيخسف بهم. وعن مقاتل: إذا ضرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فيبقون في الظلمة فيقال لهم: ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا. وقال بعضهم : استهزاؤه: استدراجه لهم. وقيل: إيقاع استهزائهم ورد خداعهم ومكرهم عليهم. وقيل: إنه يظهر في الدنيا خلاف ما أبطن في الآخرة. وقيل هو تجهيلهم وتخطئتهم فيما فعلوه؛ وهذا كله حق وهو استهزاء بهم حقيقة.

ومن الأمثلة المشهورة لمن يثبت المجاز في القرآن: «واسأل القرية»[٢] قالوا: المراد به أهلها، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فقيل لهم: لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب، وأمثال هذه الأمور التي فيها الحال والمحال كلاهما داخل في الاسم. ثم قد يعود الحكم على الحال وهو السكان، وتارة على المحل وهو المكان وكذلك في النهر يقال: حفرت النهر، وهو المحل. وجرى النهر، وهو الماء ووضعت الميزاب، وهو المحل وجرى الميزاب، وهو الماء، وكذلك القرية قال تعالى: «ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة»[٣] وقوله «وكم من قرية

(١) سورة المطففين: الآية ٣٤.

(٢) سورة يوسف: الآية: ٨٢.

(٣) سور النحل: الآية ١١٢.



أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون، فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين»[(١)]. وقال في آية أخرى «أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون»[(٢)] فجعل القرى هم السكان. وقال: «وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم»[(٣)] وهم السكان. وكذلك قوله تعالى: «وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا»[(٤)] وقال تعالى «أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها»[(٥)] فهذا المكان لا السكان، لكن لا بد أن يلحظ أنه كان مسكونا؛ فلا يسمى قرية إلا إذا كان قد عمر للسكنى، مأخوذ من القرى وهو الجمع، ومنه قولهم: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه.

ونظير ذلك لفظ «الإنسان» يتناول الجسد والروح، ثم الاحكام تتناول هذا تارة وهذا تارة لتلازمهما، فكذلك القرية إذا عذب أهلها خربت، وإذا خربت كان عذابا لأهلها؛ فما يصيب أحدهما من الشر، ينال الآخر؛ كما ينال البدن والروح ما يصيب أحدهما. فقوله: «واسأل القرية» مثل قوله: «قرية كانت آمنة مطمئنة». فاللفظ هنا يراد به السكان من غير إضمار ولا حذف، فهذا بتقدير أن يكون في اللغة مجاز، فلا مجاز في القرآن. بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف. والخلف فيه على قولين وليس النزاع فيه لفظيا؛ بل يقال: نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا،

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ٤.

(٢) سورة الأعراف: الآية: ٩٧.

(٣) سورة محمد: الآية: ١٣.

(٤) سورة الكهف: الآية: ٥٩.

(٥) سورة البقرة: الآية: ٢٥٩.



ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق تبين أنها فروق باطلة، وكلما ذكر بعضهم فرقا أبطله الثاني، كما يدعي المنطقيون أن الصفات القائمة بالموصوفات تنقسم اللازمة لها إلى داخل في ماهيتها الثابتة في الخارج، وإلى خارج عنها لازم للماهية، ولازم خارج للوجود. وذكروا ثلاثة فروق كلها باطلة لأن هذا التقسيم باطل لا حقيقة له، بل ما يجعلونه داخلا يمكن جعله خارجا، وبالعكس كما قد بسط في موضعه.

وقولهم: اللفظ إن دل بلا قرينة فهو حقيقة، وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز؛ قد تبين بطلانه، وإنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مجردا عن جميع القرائن، ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن. وأشهر أمثلة المجاز لفظ «الأسد» و «الحمار» و «البحر» ونحو ذلك مما يقولون : إنه استعير للشجاع والبليد والجواد. وهذه لا تستعمل إلا مؤلفة مركبة مقيدة بقيود لفظية، كما تستعمل الحقيقة، كقول أبي بكر الصديق عن أبي قتادة لما طلب غيره سلب القتيل: لاها الله إذا يعمل إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه. فقوله: يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله؛ وصف له بالقوة للجهاد في سبيله، وقد عينه تعيينا أزال اللبس. وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن خالدا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين»[1] وأمثال ذلك.

وإن قال القائل: القرائن اللفظية موضوعة، ودلالتها على المعنى

---

(١) أخرجه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: البخاري (٧/٦٥٢/٤٢٦٢)، النسائي (٤/٣٢٦/١٨٧٧).



حقيقة، لكن القرائن الحالية مجاز؛ قيل: اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيدا بقيود لفظية موضوعة، والحال حال المتكلم والمستمع، لابد من اعتباره في جميع الكلام فإنه إذا عرف المتكلم، فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها: عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره.

ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عنى بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة؛ عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة، لا يختص بها هو - صلى الله عليه وسلم- بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه. كما يفعله كثير من الناس، وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه. ولهذا كان استعمال القياس في اللغة، وإن جاز في الاستعمال فإنه لا يجوز في الاستدلال، فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل هو اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك على ما فيه من النزاع؛ لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني، ويقول: أنهم أرادوا



تلك بالقياس على تلك؛ بل هذا تبديل وتحريف فإذا قال: «الجار أحق بسقبه»[(١)] فالجار هو الجار ليس هو الشريك؛ فإن هذا لا يعرف في لغتهم؛ لكن ليس في اللفظ ما يقتضي أنه يستحق الشفعة؛ لكن يدل على أن البيع له أولى.

وأما «الخمر» فقد ثبت بالنصوص الكثيرة والنقول الصحيحة أنها كانت اسما لكل مسكر، لم يسم النبيذ خمرا بالقياس. وكذلك «النباش» كانوا يسمونه سارقا، كما قالت عائشة: سارق موتانا كسارق أحيانا. واللائط عندهم كان أغلظ من الزاني بالمرأة.

ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامهم، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الدلالة حقيقة، وهذه مجازا، كما أخطأ المرجئة في اسم «الإيمان» جعلوا لفظ «الإيمان» حقيقة في مجرد التصديق، وتناوله للأعمال مجازا.

فيقال: إن لم يصح التقسيم إلى حقيقة ومجاز، فلا حاجة إلى هذا، وإن صح فهذا لا ينفعكم. بل هو عليكم لا لكم؛ لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة، والمجاز إنما يدل بقرينة. وقد تبين أن لفظ الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة، دخلت فيه الأعمال،

---

(١) أخرجه من حديث أبي رافع: البخاري (٤/٥٥٠/٢٢٥٨)، أبو داود (٣/٧٨٦/٣٥١٦)، النسائي (٧/٣٦٧/٤٧١٦)، ابن ماجه (٢/٨٣٣-٨٣٤/٢٤٩٥).



وإنما يدعي خروجها منه عند التقييد، وهذا يدل على أن الحقيقة قوله. «الإيمان بضع وسبعون شعبة»[(١)].

وأما حديث جبريل، فإن كان أراد بالإيمان ما ذكر مع الإسلام. فهو كذلك. وهذا هو المعنى الذي أراد النبي صلى الله عليه وسلم قطعا. كما أنه لما ذكر الإحسان أراد الإحسان مع الإيمان والإسلام؛ لم يرد أن الإحسان مجرد عن إيمان وإسلام.

ولو قدر أنه أريد بلفظ «الإيمان» مجرد التصديق؛ فلم يقع ذلك إلا مع قرينة، فيلزم أن يكون مجازا، وهذا معلوم بالضرورة لا يمكننا المنازعة فيه بعد تدبر القرآن والحديث، بخلاف كون لفظ «الإيمان» في اللغة مرادفا للتصديق، ودعوى أن الشارع لم يغيره ولم ينقله؛ بل أراد به ما كان يريده أهل اللغة بلا تخصيص ولا تقييد؛ فإن هاتين المقدمتين لا يمكن الجزم بواحدة منهما، فلا يعارض اليقين، كيف وقد عرف فساد كل واحدة من المقدمتين، وأنها من أفسد الكلام.

و «أيضا» فليس لفظ الإيمان في دلالته على الأعمال المأمور بها بدون لفظ الصلاة والصيام والزكاة والحج؛ في دلالته على الصلاة الشرعية، والصيام الشرعي؛ والحج الشرعي؛ سواء قيل: ان الشارع نقله؛ أو أراد الحكم دون الاسم، أو أراد الاسم وتصرف فيه تصرف أهل العرف؛ أو خاطب بالاسم مقيدا لا مطلقا.

فإن قيل: الصلاة و الحج ونحوهما لو ترك بعضها بطلت، بخلاف الإيمان، فإنه لا يبطل عند الصحابة وأهل السنة والجماعة بمجرد الذنب؛ قيل: إن أريد بالبطلان أنه لا تبرأ الذمة منها كلها؛ فكذلك

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: البخاري (٩/٧١/١)، مسلم (٣٥/٦٣/١) وغيرهما وقد تقدم (ص: ٣٦٧).



الإيمان الواجب إذا ترك منه شيئا لم تبرأ الذمة منه كله. وإن أريد به وجود الإعادة فهذا ليس على الإطلاق. فإن في الحج واجبات إذا تركها لم يعد، بل تجبر بدم، وكذلك في الصلاة عند أكثر العلماء إذا تركها سهوا أو مطلقا وجبت الإعادة، فإنما تجب إذا أمكنت الإعادة وإلا فما تعذرت إعادته يبقى مطالبا به كالجمعة ونحوها.

وأن أريد بذلك أنه لا يثاب على ما فعله، فليس كذلك، بل قد بين النبي صلى الله عليه وسلم في حديث المسيء في صلاته أنه إذا لم يتمها يثاب على ما فعل، ولا يكون بمنزلة من لم يصل. وفي عدة أحاديث أن الفرائض تكمل يوم القيامة من النوافل؛ فإذا كانت الفرائض مجبورة بثواب النوافل دل على أنه يعتدله بما فعل منها؛ فكذلك الإيمان إذا ترك منه شيئا كان عليه فعله؛ إن كان محرما تاب منه، وإن كان واجبا فعله؛ فإذا لم يفعله لم تبرأ ذمته منه، وأثيب على ما فعله كسائر العبادات، وقد دلت النصوص على أنه يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

وقد عدلت «المرجئة» في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا على رأيهم، وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة، وهذه طريقة أهل البدع، ولهذا كان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس.

ولهذا تجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوه من اللغة؛ ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين؛ فلا يعتمدون لا على السنة، ولا على إجماع السلف وآثارهم؛ وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على



كتب التفسير المأثور والحديث، وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم، وهذه طريقة الملاحدة أيضا؛ إنما يأخذون ما في كتب الفلسفة، وكتب الأدب واللغة، و أما كتب القرآن والحديث والآثار؛ فلا يلتفتون إليها. هؤلاء يعرضون عن نصوص الأنبياء إذ هي عندهم لا تفيد العلم، وأولئك يتأولون القرآن برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وقد ذكرنا كلام أحمد وغيره في إنكار هذا وجعله طريقة أهل البدع.

وإذا تدبرت حججهم وجدت دعاوى لا يقوم عليها دليل. والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول جهم في «مسألة الإيمان» متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه. فأما أبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله بن مجاهد -شيخ القاضي أبو بكر وصاحب أبي الحسن- فإنهم نصروا مذهب السلف. وابن كلاب -نفسه- والحسين بن الفضل البجلي ونحوهما كانوا يقولون: هو التصديق والقول جميعا موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين، كحماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه مثل أبي حنفية وغيره. (مجموع الفتاوى ٧/٨٧-١١٩).

ويتلخص مما سبق من كلام شيخ الإسلام رحمه الله في المجاز والحقيقة.

١- أن هذا التقسيم لم يكن معروفا في القرون المفضلة ولا ورد على لسان من يعتد به من الأئمة.

٢- أن هذا التقسيم لا يمكن أن ينضبط بأي ضابط لغوي أو عرفي أو شرعي.



٣- كل كلام لا بد له من التقييد إما بالإضافة أو الوصف ولا وجود لكلام غير مقيد.

٤- أن هذا التقسيم أحدثه المعتزلة و تبعهم الأشاعرة وقصدوا به رد نصوص الكتاب والسنة وتنزيلها على أصولهم الباطلة.

٥- رد كل الشبه والأمثلة التي تذرع بها هؤلاء المبطلون.



٣- المحكم والمتشابه:

المحكم والمتشابه من أعظم ما ينبغي أن يعتنى بفهمه ودراسته، فقد ركز على ما يسمى بالمتشابه كثير من المؤولة، فكلما جاءهم نص فيه صفة لله تعالى أو اسم أو فعل ولم يتفق مع أصولهم الباطلة قالوا هذا من المتشابه فيجب تأويله أو تفويضه.

جاء في البرهان للزركشي في النوع السادس والثلاثين، قال:

معرفة المحكم من المتشابه قال الله تعالى «منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» قيل: ولا يدل على الحصر في هذين.

فأما المحكم فأصله لغة المنع، تقول أحكمت بمعنى رددت ومنعت، وسمي به الحاكم لمنعه الظالم من الظلم، وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب.

وأما في الاصطلاح فهو ما أحكمته بالأمر والنهي وبيان الحلال والحرام.

وقيل هو مثل قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» وقيل هو الذي لم ينسخ لقوله تعالى «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم» وقوله تعالى «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» إلى آخر الآيات. وهي سبعة عشر حكما مذكورة في سورة الإسراء وفي سورة بني إسرائيل.

وقيل هو الناسخ، وقيل الفرائض والوعد والوعيد، وقيل الذي وعد عليه ثوابا أو عقابا، وقيل الذي تأويله تنزيله بجعل القلوب تعرفه عند سماعه كقوله «قل هو الله أحد» وقوله «ليس كمثله شيء» وقيل ما لا يحتمل في التأويل إلا وجها واحدا، وقيل ما تكرر لفظه.



وأما المتشابه فأصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني كما قال الله تعالى في وصف الجنة «وأوتوا به متشابها» أي متفق المناظر مختلف الطعوم، ويقال للغامض متشابه لأن جهة الشبه فيه كما تقول بحروف التهجي والمتشابه مثل المشكل لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره وشاكله.

واختلفوا فيه فقيل هو المشتبه الذي يشبه بعضه بعض، وقيل هو المنسوخ غير المعمول به، وقيل القصص والأمثال، وقيل ما أمرت أن تؤمن به وتكل علمه إلى عالمه، وقيل فواتح السور، وقيل ما لا يدرى إلا بالتأويل ولا بد من صرفه إليه كقوله «تجري بأعيننا» وقوله «على ما فرطت في جنب الله» وقيل الآيات التي يذكر فيها وقت الساعة ومجيء الغيث وانقطاع الآجال كقوله تعالى «إن الله عنده علم الساعة» وقيل ما يحتمل وجوها والمحكوم ما يحتمل وجها واحدا، وقيل ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره، وغير ذلك وكلها متقاربة.

وفصل الخطاب في ذلك أن الله سبحانه قسم الحق بين عباده، فأولاهم بالصواب من عبر بخطابه عن حقيقة المراد؛ قال سبحانه: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون»[١] ثم قال: «ثم إن علينا بيانه»[٢] أي على لسانك وألسنة العلماء من أمتك، وكلام السلف راجع إلى المشتبه بوجه لا إلى المقصود المعبر عنه بالمتشابه في خطابه، لأن المعاني إذا دقت تداخلت وتشابهت على من

(١) سورة النحل: الآية: ٤٤.

(٢) سورة القيامة: الآية: ١٩.



لا علم له بها؛ كالأشجار إذا تقارب بعضها من بعض تداخلت أمثالها واشتبهت؛ أي على من لم يمعن النظر في البحث عن منبعث كل فن منها، قال تعالى: «وهو الذي أنشأ جنات معروشات»[١] إلى قوله: «متشابها»، وهو على اشتباكه غير متشابه. وكذلك سياق معاني القرآن العزيز قد تتقارب المعاني ويتقدم الخطاب بعضه على بعض، ويتأخر بعضه عن بعض: لحكمة الله في ترتيب الخطاب والوجود، فتشتبك المعاني وتشكل إلا على أولى الألباب، فيقال في هذا الفن متشابه بعضه ببعض. وأما المتشابه من القرآن العزيز فهو يشابه بعضه بعضا في الحق والصدق والإعجاز والبشارة والنذارة وكل ما جاء به وأنه من عند الله، فذم سبحانه الذين يتبعون ما تشابه منه عليهم افتتانا وتضليلا، فهم بذلك يتبعون ما تشابه عليه تناصرا وتعاضدا للفتنة والإضلال.

تفريعات:

الأول: الأشياء التي يجب ردها عند الإشكال إلى أصولها.

فيجب رد المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم «ليس كمثله شيء»[٢]. ورد المتشابهات في الأفعال إلى قوله: «قل فلله الحجة البالغة»[٣]. وكذلك الآيات الموهمة نسبة الأفعال لغير الله تعالى من الشيطان والنفس ترد إلى محكم قوله تعالى: «ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا»[٤].

وما كان من ذلك عن تنزل الخطاب أو ضرب مثال أو عبارة عن

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٤١.

(٢) سورة الشورى: الآية: ١١.

(٣) سورة الأنعام: الآية: ١٤٩.

(٤) سورة الأنعام: الآية: ١٢٥.



مكان أو زمان أو معية، أو ما يوهم التشبيه، فمحكم ذلك قوله: «ليس كمثله شيء» وقوله: «ولله المثل الأعلى»[(١)]، وقوله: «قل هو الله أحد»[(٢)].

ومنه ضرب في تفصيل ذكر النبوة ووصف إلقاء الوحي، ومحكمه قوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[(٣)] وقوله: «وما ينطق عن الهوى»[(٤)].

ومنه ضرب في الحلال والحرام، ومن ثم اختلف الأئمة في كثير من الأحكام بحسب فهمهم لدلالة القرآن. ومنه شيء يتقارب فيه بين اللمتين لمة الملك ولمة الشيطان لعنه الله، ومحكم ذلك قوله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان...»[(٥)] الآية، ولهذا قال عقبه: «يعظكم لعلكم تذكرون» أي عندما يلقى العدو الذي لا يأمر بالخير بل بالشر والإلباس.

ومنه الآيات التي اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة تحتملها الآية، ولا يقطع على واحد من الأقوال، وأن مراد الله منها غير معلوم لنا مفصلا بحيث يقطع به.

الثاني: أن هذه الآية من المتشابه أعني قوله: «وأخر متشابهات»[(٦)] .. الآية من حيث تردد الوقف فيها بين أن يكون على «إلا الله» وبين أن يكون على «والراسخون في العلم يقولون آمنا به»، وتردد الواو في «والراسخون» بين الاستئناف والعطف، ومن ثم ثار الخلاف

(١) سورة النحل: الآية: ٦٠.

(٢) سورة الإخلاص: الآية: ١.

(٣) سورة الحجر: الآية: ٩.

(٤) سورة النجم: الآية: ٣.

(٥) سورة النحل: الآية: ٩٠.

(٦) سورة آل عمران: الآية: ٧.



في ذلك.

فمنهم من رجح أنها للاستئناف، وأن الوقف على «إلا الله» وأن الله تعبد من كتابه بما لا يعلمون - وهو متشابه - كما تعبدهم من دينه بما لا يعقلون - وهو التعبدات - ولأن قوله: «يقولون آمنا به» متردد بين كونه حالا فضلة، وخبرا عمدة.

والثاني أولى. ومنهم من رجح أنها للعطف، لأن الله تعالى لم يكلف الخلق بما لا يعلمون؛ وضعف الأول، لأن الله لم ينزل شيئا من القرآن إلا لينتفع به عباده، ويدل به على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله للزمنا، ولا يسوغ لأحد أن يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعلم المتشابه؛ فإذا جاز أن يعرفه الرسول مع قوله: «وما يعلم تأويله إلا الله» جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته، و المفسرون من أمته. ألا ترى أن ابن عباس كان يقول: أنا من الراسخين في العلم؛ ويقول عند قراءة قوله في أصحاب الكهف: «وما يعلمهم إلا قليل»[1]: أنا من أولئك القليل.

وقال مجاهد في قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»: يعلمونه، و «يقولون آمنا به» ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ من المتشابه إلا أن يقولوا: «آمنا» لم يكن لهم فضل على الجاهل؛ لأن الكل قائلون ذلك، ونحن لم نر المفسرين إلى هذه الغاية توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هو متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمروه على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطعة.

فإن قيل: كيف يجوز في اللغة أن يعلم الراسخون، والله يقول:

---

(١) سورة الكهف: الآية: ٢٢.



«والراسخون في العلم يقولون آمنا به» وإذا أشركهم في العلم انقطعوا عن قوله: «يقولون» لأنه ليس هنا عطف حتى يوجب للراسخين فعلين!

قلنا: إن «يقولون» هنا في معنى الحال، كأنه قال: «والراسخون في العلم» قائلين آمنا؛ كما قال الشاعر:

الريح تبكي شجوها والبرق يلمع في غمامه

أي لامعا. وقيل المعنى: «يعلمون ويقولون» فحذف واو العطف، كقوله: «وجوه يومئذ ناضرة»[1]؛ والمعنى: يقولون: علمنا وآمنا؛ لأن الإيمان قبل العلم محال إذ لا يتصور الإيمان مع الجهل. وأيضا لو لم يعلموها لم يكونوا مع الراسخين، ولم يقع الفرق بينهم وبين الجهال.

الثالث: ومن هذا الخلاف نشأ الخلاف في أنه: هل في القرآن شيء لا تعلم الأمة تأويله؟ قال الراغب في مقدمة تفسيره: وذهب عامة المتكلمين إلى أن كل القرآن يجب أن يكون معلوما، وإلا لأدى إلى إبطال فائدة الانتفاع به، وحملوا قوله: «والراسخون» بالعطف على قوله: «إلا الله»، وقوله: «يقولون» جملة حالية.

قال: ذهب كثير من المفسرين إلى أنه يصح أن يكون في القرآن بعض ما لا يعلم تأويله إلا الله، قال ابن عباس: أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحدا جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويله لا يعلمه إلا الله[2].

---

(١) سورة القيامة : الآية: ٢٢.

(٢) أخرجه مرفوعا: ابن جرير (٧٢/٧٦/١ تحقيق شاكر) وقال: في إسناده نظر. وقال شاكر: «إنما قال الطبري في نظر لأن الذي رواه هو الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، وقد رد الطبري آنفا خبرا روي بها الإسناد، فقال: إنه ليس من رواية من يجوز الإحتجاج بنقله، انظر ص ٦٦».



وقال بعضهم: المتشابه اسم لمعنيين: أحدهما: لما التبس من المعنى لدخول شبهة بعضه في بعض، نحو قوله: «إن البقر تشابه علينا...»(١) الآية.

والثاني: اسم لما يوافق بعضه بعضا، ويصدقه قوله تعالى: «كتابا متشابها مثاني...»(٢) الآية.

فإن كان المراد بالمتشابه في القرآن الأول فالظاهر أنه لا يمكنهم الوصول إلى مراده، وإن جاز أن يطلعهم عليه بنوع من لطفه؛ لأنه اللطيف الخبير. وإن كان المراد الثاني جاز أن يعلموا مراده.

الرابع: قيل: ما الحكمة في إنزال المتشابه ممن أراد لعباده البيان والهدى؟ قلنا: إن كان ممن يمكن علمه فله فوائد: منها: ليحث العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائق معانيه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب، وحذرا مما قال المشركون: «إنا وجدنا آباءنا على أمة»(٣) ولمتحنهم ويثيبهم كما قال: «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده...»(٤) الآية. وقوله: «ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات»(٥) فنبههم على أن أعلى المنازل هو الثواب، فلو كان القرآن كله محكما لا يحتاج إلى تأويل لسقطت المحنة، وبطل التفاضل، واستوت منازل الخلق، ولم يفعل الله ذلك، بل جعل بعضه محكما ليكون أصلا للرجوع إليه، وبعضه متشابها يحتاج إلى الاستنباط والاستخراج ورده إلى المحكم، ليستحق بذلك الثواب الذي

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٧٠.
(٢) سورة الزمر: الآية: ٢٣.
(٣) سورة الزخرف: الآية: ٢٢.
(٤) سورة الروم: الآية: ٢٧.
(٥) سورة سبأ: الآية: ٤.



هو الغرض، وقد قال تعالى: «ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين»[(١)].

ومنها إظهار فضل العالم على الجاهل، ويستدعيه علمه إلى المزيد في الطلب في تحصيله، ليحصل له درجة الفضل، والأنفس الشريفة تتشوف لطلب العلم وتحصيله. وأما إن كان ممن لا يمكن علمه فله فوائد: منها: إنزاله ابتلاء وامتحانا بالوقف فيه والتعبد بالاشتغال من جهة التلاوة وقضاء فرضها، وإن لم يقفوا على ما فيها من المراد الذي يجب العمل به، اعتبارا بتلاوة المنسوخ من القرآن وإن لم يجز العمل بما فيه من المحكم. ويجوز أن يمتحنهم بالإيمان بها حيث ادعوا وجوب رعاية الأصلح.

ومنها إقامة الحجة بها عليهم، وذلك إنما نزل بلسانهم ولغتهم، ثم عجزوا عن الوقوف على ما فيها مع بلاغتهم وإفهامهم؛ فيدل على أن الذي أعجزهم عن الوقوف هو الذي أعجزهم عن تكرر الوقوف عليها، وهو الله سبحانه.

الخامس: أثار بعضهم سؤالا، وهو: هل للمحكم مزية على المتشابه بما يدل عليه، أو هما سواء؟ والثاني خلاف الإجماع، والأول ينقض أصلكم أن جميع كلامه سبحانه سواء، وأنه نزل بالحكمة.

وأجاب أبو عبد الله محمد بن أحمد البكراباذي بأن المحكم كالمتشابه من وجه، ويخالفه من وجه، فيتفقان في أن الإستدلال بهما لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الواضع، وأنه لا يختار القبيح. ويختلفان في أن المحكم بوضع اللغة لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمن سمعه أمكنه أن يستدل به في الحال، والمتشابه يحتاج إلى ذكر مبتدأ ونظر

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ١٤٢.



مجدد عند سماعه ليحمله على الوجه المطابق؛ ولأن المحكم أصل، والعلم بالأصل أسبق، ولأن المحكم يعلم مفصلا، والمتشابه لا يعلم إلا مجملا.

فإن قيل: إذا كان المحكم بالوضع كالمتشابه، وقد قلتم إن من حق هذه اللغة أن يصح فيها الاحتمال و يسوغ التأويل، فبما يميز المحكم في أنه لابد له من مزية، سيما والناس قد اختلفوا فيهما كاختلافهم في المذاهب، فالمحكم عند السني متشابه عند القدري؟ فالجواب أن الوجه الذي أوردته يلجيء إلى الرجوع إلى العقول فيما يتعلق بالتفريد والتنزيه، فإن العلم بصحة خطابه يفتقر إلى العلم بحكمته، وذلك يتعلق بصفاته، فلابد من تقدم معرفته ليصح له مخرج كلامه، فأما في الكلام فيما يدل على الحلال والحرام فلابد من مزية للمحكم، وهو أن يدل ظاهره على المراد أو يقتضي بانضمامه أنه مما لا يحتمل الوجه الواحد.

وللمحكم في باب الحجاج عند غير المخالف مزية، لأنه يمكن أن يبين له أنه مخالف للقرآن، وأن ظاهر المحكم يدل على خلاف ما ذهب إليه، وإن تمسك بمتشابه القرآن، وعدل عن محكمه، لما أنه تمسك بالشبه العقلية وعدل عن الأدلة السمعية، وذلك لطف وبعث على النظر، لأن المخالف المتدين يؤثر ذلك ليتفكر فيه ويعمل، فإن اللغة وإن توقفت محتملة، ففيها ما يدل ظاهره على أمر واحد، وإن جاز صرفه إلى غيره بالدليل، ثم يختلف، ففيه ما يكره صرفه لاستبعاده في اللغة.[البرهان في علوم القرآن: ٦٨...٧٧].

النوع السابع والثلاثون في ذكر الآيات المتشابهات الواردة في الصفات، ثم ذكر أقوال الناس فيها[١].

---

(١) سيأتي في التفاسير الخلفية عند ذكر موقف الزركشي من الصفات.



فصاحب البرهان اعتبر آيات الصفات من المتشابه.

قال الطيب في شرحه على منظومة ابن عاشر ما نصه: فإن قيل كيف الجمع بين هذه الآية النافية للمماثلة بينه وبين كل شيء، وبين بعض الآيات والأحاديث المثبتة لما يحصل به الشبه من الأعضاء والجهة نحو «ويبقى وجه ربك » «كل شيء هالك إلا وجهه» «ولتصنع على عيني» «فإنك بأعيننا » «والسماء بنيناها بأيد» «بل يداه مبسوطتان» «والسماوات مطويات بيمينه».

وفي الحديث أن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء، «إن الله يبسط يده بالليل ليثوب مسيء النهار، ويبسط يده في النهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها» رواهما مسلم.

وفي التنزيل «الرحمن على العرش استوى» «وهو معكم» «أأمنتم من في السماء».

قلت: أجمعوا على تنزيهه تعالى عن الظاهر المفضي إلى التشبيه، ثم ما كان له محمل واحد مجازي تعين المصير إليه كقوله «وهو معكم» أي بعلمه وسمعه وبصره وإحاطة قدرته، وكذا قوله «في السماء» أي سلطانه وأمره، وقيل بذاته على ما يليق به من غير تكييف، ومثله «وجاء ربك» أي أمره وسلطانه، «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله» أي عذابه، وما له محامل قال السلف فوض، ونقول آمنا بالله وما جاء عن الله على مراد الله، وهو أسلم.

وقال في الحاشية: ذكر الشارح منها عشر آيات وحديثين ويدخل ما بقي في قوله نحو والحاصل أن كل نص أوهم التشبيه يجري فيه ما يأتي، قال في الجوهرة:



وكل نص أوهم التشبيه أوله أو فوض ورم تنزيها

ثم إن هذه الآيات والأحاديث ونحوها مما استدل به القائلون بالجسمية والجهة والحيز ونحو ذلك قال السعد في شرح المقاصد: والجواب أنها ظنية سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظاهرها ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الإسم الموافق للوقف على «إلا الله» في قوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله» أو تأويل تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الأحكم الموافق للعطف في «إلا الله» «والراسخون في العلم» اهـ.

قوله «أجمعوا على التنزيه..الخ» هذا مراد من قال أن السلف والخلف أجمعوا على التأويل كما يأتي عن ابن المبارك وكذا أجمعوا على الإيمان بما ثبت من ذلك وأنه من عند الله تعالى واختلفوا في تعيين محمل له معنى صحيح وعدم تعيينه فذهب السلف إلى التفويض في المعنى الذي أراده الله تعالى بعد الإيمان به والتنزيه عن الظاهر المستحيل. قال ابن حجر في فتح الباري: وهو قول مالك والثوري وابن عيينة والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وهو قول أهل القرون الثلاثة حتى قال محمد بن الحسن: اتفق الفقهاء من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير. اهـ.

وقال إمام الحرمين في النظامية: اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها وذهب السلف إلى عدم التأويل والتفويض إلى الله تعالى والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع



السلف للدليل القاطع على أن إجماع الأمة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لكان اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان هو الوجه . اهـ.

وقال ابن جزي في القوانين: ورد في القرآن والحديث ألفاظ توهم التشبيه يفترق الناس فيها ثلاث فرق: الفرقة الأولى: السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين آمنوا بها ولم يبحثوا عن معناها ولا تأولوها بل أنكروا من تكلم فيها والراسخون في العلم الآية. وهذه طريقة التسليم التي تعود إلى السلامة وبها أخذ مالك والشافعي وأكثر المحدثين ثم ذكر الفرقة الثانية والثالثة.

وقال: الخازن في تفسير قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » ما نصه: اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات وللعلماء في ذلك مذهبان: الأول مذهب السلف: الإيمان والتسليم وأنه يجب علينا الإيمان بظاهرها ونؤمن بها كما جاءت ونكل علمها إلى الله تعالى ورسوله مع اعتقاد أن الله تعالى منزه عن سمات الحدوث. قال ابن عيينة: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عنه ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسوله وذكر عن جماعة من السلف كالزهري ومالك أنهم قالوا في هذه الآية ونحوها: اقرؤوها كما جاءت بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل وأنشد بعضهم :

عقيدتنا أن ليس مثل صفاته ... ولا ذاته شيء عقيدة صائب

نسلم آيات الصفات بأسرها ... وأخبارها للظاهر المتقارب

ونؤيس عنها فهم كنه عقولنا ... وتأويلنا فعل اللبيب المغالب



ونركب للتسليم سفنا فإنهـــا لتسليم دين المرء خير المراكب

ثم ذكر المذهب الثاني وهو التأويل ونسبه لجمهور المتكلمين ويأتي عند الشرح قول ثالث للأشعري، وإلى التفويض ذهب الصوفية أيضا. قال في الفتوحات: اعلم أن من الأدب عدم تأويل آيات الصفات ووجوب الإيمان بها بلا كيف فإنا لا ندري إذا أولنا هل ذلك التأويل مراد الله تعالى لما قاله أم لا. وقال سيدي على الخواص: إياك أن تؤول أخبار الصفات فإن ذلك دسيسة من الشيطان ليفوت المؤمن الإيمان بعين ما أنزل الله تعالى لأن المؤول إنما آمن حقيقة بما أوله. نقله الشعراني في اليواقيت وفي إزالة اللبس سئل بعض الصوفية عن الغيرة كيف صح وصف الله تعالى بها في الحديث مع كونه تعالى هو الخالق لكل شيء فإن الغيرة فيها ضرب من القهر لمن غار فقال: حكم صفة الغيرة في حقه تعالى حكم سائر صفاته فمن أجراها على ظاهرها وحملها على المعنى الموجود في الخلق رآها نقصا فاحتاج إلى التأويل وهو ليس من كمال الإيمان لأن الله تعالى كلفه بالإيمان بعين ما أنزل سواء فهمه بعقله أم لا ، فإذا أوله فما آمن إلا بما أوله وإنما احتاج الناس للتأويل لذهولهم عن اعتقاد أن حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق وإذا كان كذلك فلا يصح في آيات الصفات تشبيه إذ التشبيه لا يكون إلا مع موافقة الحقيقة وذلك محال. اهـ.

ونحوه في الإبريز فانظره وانظر إزالة اللبس واليواقيت إن أردت زيادة على هذا وذهب الخلف إلى التأويل وعليه الجمهور من المتكلمين وهو الواجب في حق العوام لئلا تسبق عقولهم إلى المحال. قال الشعراني: إذا خفنا على إنسان وقوعه في محظور تعين التأويل كما



فتح لنا الحق تعالى باب التأويل بقوله في حديث مسلم وغيره : مرضت فلم تعدني فإن العبد لما توقف في ذلك وقال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال: أما علمت أن عبدي فلان مرض فلم تعده، أما إنك لو عدته لوجدتني عنده. الحديث[1]. ونحوه في الإبريز عن الشيخ.

قوله «ثم ما كان له محمل .. الخ» ظاهره أن هذا القيد يجري في مذهب السلف كالصحابة والتابعين وليس كذلك لما تقدم من نصوص أهل الظاهر والباطن على أن التفويض الذي هو مذهب السلف جار في جميع المتشابه إلا ما جاء تفسيره عن الشارع كالحديث المتقدم وذلك قليل، ولذا قال في جمع الجوامع: «وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى وننزه عند سماع المشكل ، ثم اختلف أئمتنا أنؤول أم نفوض منزهين مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدم. اهـ.

وتقدم قول اللقاني: **وكل نص أوهم التشبيها ...**

وقال الشيخ زين الدين الحنفي في حاشيته على المسايرة: روى ابن أبي حاتم بسنده إلى يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعي يقول: نثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة وننفي التشبيه عنه تعالى كما نفاه عن نفسه بقوله «ليس كمثله شيء » الآية وقال سلفنا في جملة المتشابه: نؤمن به ونفوض تأويله إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث. اهـ.

وقال في إزالة اللبس: الآيات التي فيها ذكر المعية من المتشابه

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: مسلم (٤/١٩٩٠/٢٥٦٩)، البخاري في الأدب المفرد (٥١٧)، ابن حبان (١/٥٠٣/٢٦٩).



وقد اختلف فيها العلماء فذهب السلف إلى التفويض بعد التنزيه عن الظاهر المستحيل ثم ذكر كلام ابن حجر وإمام الحرمين المتقدم فهذا التقييد إنما هو على طريقة الخلف من المتكلمين لأن أصل هذا الكلام للفهري وتبعه النسائي في الكبرى والمقري في إضائة الدجنة و ميارة في (ك) والشارح ونصه: «كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يوجب التشبيه فيمتنع أن يرد منه خبر متواتر لا يقبل التأويل لأن الشرع إنما ثبت بالعقل وهو شاهده فلو جاء بما يكذبه لم يثبت شرع ولا عقل فإن ورد بخبر الآحاد وكان لا يقبل التأويل أو التأويل البعيد قطعنا بكذب راويه أو غلطه وإن قبل التأويل الصحيح فنقطع أن المحمل الباطل غير مراد ثم ننظر إلى اللفظ فإن بقي احتمال واحد تعين أن يكون هو المراد وإن بقي أكثر فإن دل قاطع شرعي على أحدهما عيناه وإن لم يدل فهل يتعين بمسالك الظنون اختلف فيه فذهب السلف إلى أنه لا يجوز التعيين خشية الإلحاد في الأسماء والصفات قالوا: ويتعين أن يعتقد أن لها محملا صحيحا يعلمه الله تعالى وجوز المتأخرون ذلك لدفع الخبط عن العقائد والأول أحوط. اهـ.

نقله احلولوا عند قول السبكي: الخبر إما مقطوع بكذبه الخ وقد تفطن محشي ميارة لهذا فعمم أولا في محل الخلاف ولم يتبع الشارح في التقييد مع أنه يتبعه كثيرا. ثم قال بعد ذلك: وقيد بعضهم محل الخلاف كما في (ك) عند قول الناظم وقول: لا إله إلا الله بما لم يتعين له محمل واحد وإلا تعين صرفه إليه. الخ. نعم يتعين التأويل إذا نص عليه الشارح كما مر في حديث مسلم ولو مثل به الشارح لما له محمل واحد يتعين المصير إليه لكان صوابا ولكنه مثل بقوله تعالى : «وهو



معكم » الآية تبعا لابن عطية حيث قال : معنا بقدرته وعلمه وإحاطته، وهذه الآية أجمعت الأمة على هذا التأويل وأنها مخرجة عن معنى لفظها ودخل في الإجماع من يقول: إن المتشابه كله ينبغي أن يؤمن به ولا يفسر. اهـ. وتبعه الفخر في تفسيره فقال: لا بد من التأويل. قال في إزالة اللبس: وفيه نظر فإن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الموهم ، متفق عليه بين السلف والخلف وإنما الخلاف بينهم في التأويل بمعنى تعيين المراد فالسلف فوضوا وأحالوا على علم الله تعالى، والخلف عينوه فالآية فيها تأويلان: الأول أنه ليس بالمكان والحيز والجهة وهذا مجمع عليه والثاني أن معناها بالعلم دون الذات وهذا محل الخلاف، فالاستدلال على تصحيح الثاني بالموافقة على الأول غير صحيح لأن الأول دل عليه العقل لاستحالة المعنى الموهم بخلاف الثاني، فإنه لا دليل عليه إذ لا دليل على التعيين وبه يجاب عن الإجماع الذي ادعاه ابن عطية وغيره فإنهم نصبوه في غير محله وجعلوا الاتفاق في موضع الخلاف والله أعلم. اهـ. وبه تعلم ما في نسبة هذا التقييد لابن المبارك لأنه لم يرتضه وإنما قال أن تأويل الآية بمعنى العلم دون الذات قول مشهور بل حكى بعضهم الإجماع عليه وقصد بذلك الرد على من نسب ذلك للمعتزلة والنجارية فرد عليه بأن ذلك من أقوال أهل السنة وإن كان ليس بمرضي عندهم. وقال البيجوري على الجوهرة: فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي لأنهم يصرفون النص الموهم عن ظاهره المحال لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد وعدم تعيينه ثم أن من جعل لهذه الآية محملا واحدا وجعل الرازي لها محملين، فقال هذه المعية إما بالعلم أو بالحفظ والحراسة لكن الشارح



جمع بينهما وزاد السمع والبصر مع أنه لا مفهوم لهذه الصفات وإنما خصوها بالذكر لمناسبة المقام ولذا لما سئل الجنيد عن المعية قال: مع الأنبياء بالنصر والكلاءة، قال تعالى: «إنني معكما أسمع وأرى» ومع العامة بالعلم والإحاطة قال تعالى: «ما يكون من نجوى ... إلى قوله : وهو معهم أينما كانوا» فقال له السائل مثلك من يكون دالا على الله تعالى والآية التي فيها لفظ المعية ست ما تقدم والآية التي عند الشارح وقال الله «إني معكم» «والله معكم» «ولن يتركم أعمالكم» «يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم» وكل واحدة تؤول بما يناسبها مما يدل عليه السياق على مذهب الخلف من قدرة وعلم أو نصرة أو غير ذلك والسلف يفوضون في جميعها والأشعري يقول على مذهبه هذه المعية صفة لله تعالى أثبتها لنفسه لا نعلم كنهها كما يأتي قوله «بعلمه... الخ» هكذا قال جماعة من المفسرين وجمهور علماء الكلام ونسبه السيوطي في الدر المنثور لابن عباس وسفيان الثوري، ولذا رد ابن المبارك على من نسبه للمعتزلة والنجارية لكن قال بعضهم يلزم على هذا القول: وهو أنه معنا بعلمه أو قدرته مثلا دون ذاته انفكاك الصفة عن الموصوف وقيام الصفة بنفسها، وقال ابن المبارك في إزالة اللبس: وأما معية العلم أي مثلا دون الذات إذا حققتها فإنها دائرة بين تشبيه وتعطيل وقرر ذلك ثم قال والذي يجب عندي لأجل تحسين الظن بالأئمة أن مراده نفي المعنى الباطن في معية الذات من الحلول والاتحاد وغيرهما فذكر العلم مثلا لا لذاته بل لنفي لوازم معية الأجسام فإن من لا يكون معك بذاته لا يوصف بحلول ولا اتحاد ولا اختلاط ونحو ذلك فهذا مرادهم بمعية العلم لا معناه المتبادر ولا نفي



معية الذات مع التنزيه على التشبيه وإنما قلنا ذلك لأن الأئمة رضي الله عنهم أوسع عقولا وأكبر علوما ولا يخفى على أحد أن العلم صفة للعالم فلا تكون معنا ولو كانت معنا لفارقت الموصوف ولحلت فينا وقد كفرنا النصارى بقولهم : العلم حل في عيسى عليه السلام وح يتفق مذهب السلف والخلف في المعية. اهـ. بتصرف. ويؤخذ منه أن الاعتقاد الحق أن الله تعالى معنا بذاته من غير تكييف ولا تشبيه ونحو ذلك من لوازم الجسمية.

قوله «أي سلطانه الخ.» هذا أحد التأويلات في هذه الآية فليس لها محمل واحد أيضا قال أبو حيان في البحر: هذا مجاز وقد قام البرهان على أن الله تعالى ليس بمتحيز في جهة ومجازه أن ملكوته في السماء وفي كل شيء وخصت السماء بالذكر لأنها مسكن الملائكة وثم العرش والكرسي واللوح ومنها تنزيل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه أو جاء على طريقة اعتقادهم أن من تزعمون أنه في السماء أو على حذف مضاف أي خالق من في السماء وقيل: من هم الملائكة وقيل جبريل وهو الموكل بالخسف وغيره. اهـ. الخ. وقيل: بذاته راجع للمائة الأولى أيضا وهو قول جمهور الصوفية أهل الكشف ووافقهم بعض علماء الظاهر كابن اللبان والغزنوي في شرح عقائد النسفي والشيخ إبراهيم المواهبي وألف في ذلك رسالة نقلها الشعراني في اليواقيت وابن المبارك في إزالة اللبس وبحث معه فيها وقال ابن عرفة في تفسير قوله تعالى: «وقال الله إني معكم» أي بعلمه وإحاطته وقدرته ثم قال: واعتمد بعض الناس ممن عليه حلية الفقراء أن المعية بعلمه وذاته فأنكر عليه التصريح بذلك للعوام وإن كان صحيحا في نفسه هـ يعني لئلا يسبق فهمهم إلى المعنى القريب الباطل ثم إن معية الذات لا تدرك إلا



بالكشف ومع ذلك لا تدخل تحت عبارة لأنه لا يمكن التعبير عنها إلا بضرب من التشبيه الموقع في الجهل وعدم التنزيه. وذهب بعض المريدين إلى شيخه بمال كثير ورثه من أبيه وقال له هذا المال حلال لكم وأطلعني على المعية المذكورة في الآية فقال: يا ولدي ما عندي لسان ولا عبارة أبين بها لكم ما سألتم وذهب مريد آخر إلى شيخ وطلب منه ذلك وجعل يتوسل له بالنبي صلى الله عليه وسلم وبجاهه عند الله تعالى برق له الشيخ وأراد أن يطلعه عليها من طريق الكشف فبعث الله ملك الموت فقبض روح الشيخ، انظر الأمر السابع من إزالة اللبس. وذكر الشعراني في اليواقيت أنه اجتمع لهذه المسألة جماعة من علماء مصر منهم الشيخ زكريا وابن أبي شريف فدخل عليهم سيدي محمد المغربي شيخ السيوطي في الطريقة فسألهم عن اجتماعهم فذكروا له المسألة فقال لهم بعد كلام إن أراد أحدكم أن يعرف هذه المسألة ذوقا فليسلم لي قياده أخرجه عن وظائفه وأهله وماله وأدخله الخلوة وأمنعه النوم والشهوات وأنا أضمن وصوله إلى هذه المسألة ذوقا وكشفا فلم يجترئ أحد على ذلك.

قوله: «وجاء ربك ... الخ» لهذه الآية محامل أيضا، قال الخازن: اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات التي سكت عنها وعن مثلها عامة السلف وبعض الخلف وأجروها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تأويل وتأولها بعض المتأخرين وغالب المتكلمين فقيل: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والجزاء وقيل قضاؤه وقيل جاءت دلائل آيات ربك فجعل مجيئها مجيئا له تفخيما لها اهـ. وانظر كيف جعل مذهب السلف عاما في هذه المسألة وفي مثلها وكذلك فعل في كل آية من المتشابه ولم



يعرج على التقييد والتفصيل المذكور.

قوله: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله... الخ» هذه الآية لها محامل أيضا قيل: إلا أن يأتيهم الله بالآيات وقيل: أمر الله بدليل قوله في آية أخرى: «إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك» وقيل: يأتيهم الله بما أوعد من الحساب والعقاب وقيل يحتمل أن تكون الفاء بمعنى الباء أي بظلل من الغمام والمراد العذاب التي يأتي من الغمام مع الملائكة وقيل قهره وعذابه في ظلل من الغمام. اهـ باختصار فعلم من هذا أن هذه الآيات التي مثل الشارح بها لما له محمل واحد يتعين المصير إليه ليس كذلك بل لها محامل فيختار المؤول ما أراد منها وهو الغالب في الآيات المتشابهات، وقد يكون بعضها أقرب من بعض فيقتصر عليه بعض المفسرين لأجل الاختصار والله أعلم بكلامه.

قوله «فقال السلف الخ» وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقيل أهل القرون الثلاثة التي شهد لها صلى الله عليه وسلم بالخيرية والخلف من كانوا بعد الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة. وقوله «يفوض» أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره كما مر على الوقف على اسم الجلالة من قوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله» وعليه فقوله تعالى «والراسخون في العلم» استئناف، ومذهب الخلف مبني على الوقف على الراسخون في العلم فيكون معطوفا على اسم الجلالة، فنظم الآية (ح) وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» وجملة «يقولون آمنا» مستأنفة لبيان سبب التماس التأويل.

قوله «وقال الأشعري الخ» هذا قول ثالث وهو قريب من مذهب



السلف لأنه وإن قال أنها صفات سمعية يفوض أمرها إلى الله تعالى ولا يؤولها ونسب أيضا إلى أبي حنيفة.

وقوله «تليق .. الخ» أي من التعظيم والتنزيه عما يقتضيه التشبيه.

وقوله «لا نعرف الخ» أي لا إجمالا ولا تفصيلا بخلاف الصفات التي دل عليها العقل والنقل كالعلم والقدرة فنعلمها إجمالا.

وقوله «سمعية» أي ورد السمع بها من الكتاب والسنة ولا دخل للعقل فيها ولذلك يفوض أمرها إلى الله تعالى أو تؤول، وقد أشار الشيخ القصار إلى المذاهب الثلاثة بقوله:

الإستواء والوجه والعين ويد صفات أو فوض أو أول ما ورد

واقتصر شيخ سيدي رضوان الجندي على التأويل مراعاة لحال العوام فقال العرش سقف الجنان لا مستقر الرحمان، الكرسي آية القدم لا موضع القدم، السماء مسكن الملك لا محل الملك، استواؤه سلطانه ونزوله امتنانه ومحبته رضوانه وضحكه غفرانه ويده جوده ووجهه وجوده وعينه شهوده ومن لم يعتقد هذا فالصنم معبوده يعني إذا اعتقد ظاهر اللفظ المستحيل لأن فوض أو أول تأويل آخر يجيزه العقل والشرع لأن هذه المتشابهات لها محامل كما مر.

قوله «وقال إمام الحرمين الخ» عبارته على ما في شرح الكبرى أنه قال: «ما له تأويلات صحيحة يتعين حمله على واحد منها دفعا للبس والحيرة عن العوام» اهـ. وجزم السيوطي في الإتقان بأنه رجع عن القول بالتأويل وتقدم كلامه في الرسالة النظامية أو يقال ما نقله (سي) عنه بالنسبة للعوام وما في رسالته بالنسبة لغيرهم.

قوله «أي أحوج الخ» أي تفسير الزركشي وتبعه المحلي. قال



الكمال: وفيه مجاز في الإفراد فإن معناه الحقيقي الأزيد علما والأحوجية إلى مزيد علم سبب مقتضى إلى أن يصير الأحوج أعلم فإطلاق الأعلم على الأحوج إلى مزيد علم من إطلاق اسم المسبب مرادا به السبب وفي إسناد أعلم إلى التأويل مجاز في الإسناد أيضا فإنه للإسناد ما للمسبب إلى السبب أيضا فالأحوج إلى مزيد علم هو من يؤول لا التأويل والتأويل سبب لذلك وقد اشتهر في العبارة بدل أعلم أحكم أي أكثر إحكاما أي إتقانا والعبارة الأولى أولى. اهـ. ومعناها كما قال الشعراني أن من يريد التأويل يحتاج إلى علوم كثيرة قل أن تجتمع في شخص من أهل هذا الزمان وهي التبحر في لغة العرب ومعرفة مجازاتهم وأماكن التأويل والتبحر في التفسير والحديث ومذاهب السلف والخلف. اهـ. ولم ينظر ابن حجر إلى المجاز الأول فحمل قوله: «أعلم» على حقيقته أي أزيد علما، فاعترضه بأن هذا القائل ظن أن طريقة السلف هي الإيمان بألفاظ القرآن من غير معرفة ولا فقه، وطريقة الخلف هي استخراج المعاني بأنواع المجاز فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف. اهـ. وسلمه ابن المبارك في إزالة اللبس لكن تأويل عبارتهم بارتكاب المجاز مع ظهور مقصودهم أحسن من الاعتراض عليهم. قوله أي في قوله تعالى «ويبقى وجه ربك .. الخ» وقوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» هاتان الآيتان أظهر في الاختصاص بالمحمل الواحد مما ذكر الشارح فيما مر وقد اقتصر جماعة من المفسرين على تفسيره بالذات وتقدم عن سيدي رضوان أنه فسره بالوجود وهو قريب من الأول أو هو هو على ما نسب للأشعري وأما قوله تعالى «فثم وجه الله» فقال الخازن فهناك قبلة الله التي وجهكم إليها وقيل بعلمه وقدرته وقيل فثم رضاه



أي يريد بالتوجه إليه رضاه. اهـ. ولما كان سياق الآية في القبلة فسره بما يناسب ذلك وهو يدل على ما قدمنا وهو أن هذه الآيات ينبغي لمن يؤولها أن ينظر فيها إلى سياق الآية لأن المحامل تختلف باختلافه ويأتي ما يدل على ذلك أيضا قوله «وهو في الأصل» أي عند العرب فإنهم أطلقوا الوجه وأرادوا الذات مجازا ثم ورد القرآن بإطلاقه على الذات وإن لم يكن هناك وجه وهي ذات المولى تبارك وتعالى، قوله « والعين» أي في قوله تعالى «ولتصنع على عيني» خطابا لموسى عليه السلام قال الخازن: لتربى ويحسن إليك وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به و نظر إليه. اهـ. وأما قوله تعالى «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا » قال الخازن بمرأى منا ومسمع ، قال ابن عباس: نرى ما يعمل بك وقيل: بحيث نراك ونحفظك فلا يصلون إليك. اهـ. وجمعت العين لأن الضمير بلفظ الجماعة وحيث كان الضمير مفردا أفردت كما في الآية الأولى، وأما قوله تعالى تجري بأعيننا فقال أبو حيان بحفظ منا وكلاءة وقال مقاتل : بوحينا وقيل بأوليائنا يقال: فلان عين من عيون الله أي ولي من أوليائه وقيل: بأعين الماء التي أنبعناها، وقيل الملائكة. اهـ. باختصار.

قوله «والأيدي الخ» تفسر في كل موضع بما يناسبها، قال ط : واليد مفردة ومثنى ثم مجموعة، إما بمعنى القدرة نحو «بيدك الخير» «والذي نفسي بيده.» «لما خلقت بيدي» «إنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما» «والسماء بنيناها بأيد» أو بمعنى النعمة كحديث «يد الله سحاء الليل والنهار» الخ ومستعملة مع البسط مجازا عن الجود بل يداه مبسوطتان أي هو جواد كاستعمالها مع الغل عبارة عن البخل حيث



قالوا يد الله مغلولة أي هو بخيل تعالى الله عن ذلك اهـ. ومن جملة ذلك قوله تعالى يد الله فوق أيديهم قال الكلبي نعمة الله بالهداية فوق ما صنعوا و من البيعة وذكر الرازي فيها وجوها وقال الزمخشري أي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم هي يد الله أي عقد الميثاق معه كعقده مع الله تعالى انظر الخازن وورد في حديث الصدقة فكأنما يضعها في كف الرحمان وفي رواية للبخاري فإن الله يتقبلها بيمينه فهو كناية عن محل القبول ونحوه حديث مسلم المقسطون على منابر عن يمين الرحمان أي محل الرضى والقبول وفي الحديث أيضا الحجر الأسود يمين الرحمان قال سيدي عبد العزيز الدباغ هو على التشبيه لأن من أراد أن يدخل حرمة ملك قبل يده وكذا من أراد أن يدخل في رحمة الله تعالى قبل الحجر الأسود لأنه بمنزلة اليمين للملك ونحوه للغزالي وفي الحديث أيضا لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتنضم وتنزوي وتقول قطي قطي فوضع القدم كناية عن الإذلال وعدم الإجابة وأما حديث البخاري في التوحيد أن الله ينشيء للنار خلقا فقد قال ابن حجر عن القابسي المروي أن الله ينشيء للجنة خلقا وجزم ابن القيم بأنه غلط وقال جماعة هو مقلوب و (ح) فلا يفسر به حديث لا تزال جهنم الخ والوارد في القرآن أن جهنم تملأ من إبليس وجنوده. قوله «وكذا حديث تقليب الخ» قال سيدي عبد العزيز الدباغ الأصبع هنا معنوية وهي التصرف الذي يكون بها فالمراد بين تصرفين من تصرفاته وهما مقتضى الذات ومقتضى الروح لأن الذات ترابية تميل للشهوة والروح من النور تميل إلى المعارف فقال له ابن المبارك أن العلماء فسروا التصرفين بلمة الملك ولمة الشيطان فقال الشيخ الملك



والشيطان عارضان تابعان والذي فسرنا به هو الأصل لأن كل ذات لها خواطر موجبة لفلاحها وهلاكها والملك والشيطان تابعان لها فإن كانت مرضية تبعها الملك وأتى بما يرضى وإلا تبعها الشيطان وأتى بما تقتضيه اهـ بخ. قوله «والاستواء الخ» الآيات التي فيها الاستواء على العرش ست أيضا الأولى إن ربكم الله إلى قوله ثم استوى على العرش الثانية في سورة يونس ثم استوى على العرش يدبر الأمر الثالثة الرحمان على العرش استوى الرابعة في سورة الفرقان الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الخامسة الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش السادسة ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما قيل في واحدة منها يقال في الجميع قال الخازن العرش في اللغة السرير ومنه عرش بلقيس وقيل هو فاعلي فأظل وسمي مجلس السلطان عرشا ويكنى به عن العز والسلطان مجازا يقال فلان ثل عرشه أي ذهب عزه وملكه قال الراغب في كتاب مفردات القرآن عرش الله تعالى مما لا يعلمه البشر إلا بالإسم وليس هو كما يذهب إليه أوهام العامة فإنه لو كان كذلك لكان حاملا له تعالى وليس كما قال قوم أنه الفلك الأعلى والكرسي فلك الكواكب اهـ واستوى يستعمل بمعنى ما استقر وبمعنى علما وبمعنى ساوى وبمعنى تساوى وقيل بمعنى استولى وأنشدوا عليه:

هما استويا بفضلهما جميعا على عرش الملوك بغير زور

قال ابن الأعرابي لا نعرف استوى بمعنى استولى اهـ من البحر لأبي حيان . قوله «من القهر والغلبة الخ» بيان للازم الاستقرار وحاصلة مع إيضاح أن الاستواء يطلق لغة على الاستقرار على الشيء



ولكن لا يحمل على ظاهره كما تقول المشبهة بل المراد لازمه الذي هو الاستيلاء بالقهر والغلبة وتقدم أن ابن الأعرابي أنكره ونقل عنه في توجيه إنكاره أنه قال العرب لا تقول استولى فلان على الشيء حتى يكون فيه مضاد له يعني كما في البيتين عند (ش) والبيت الذي عند أبي حيان فأيهما غلب قيل في حقه استولى والله تعالى لا مضاد له فهو على عرشه كما أخبر لا كما تظنه البشر نقله الخازن ونقل جس في شرح الرسالة نحو عن ابن رشد قال إن الاستلاء لا يكون إلا بعد المغالبة وقال عقبة وفيه تأمل وقال الخازن وأما استولى بمعنى استقر فقد رواه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وقال أما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا لا يفسرونه كمذهبهم في أمثال ذلك. قوله «وأما مجاز عن الملك الخ» هذا الوجه نقله الرازي عن القفال وهو ان العرش يطلق على سرير الملك يرادف الملك جعلوه كناية عنه قالوا استوى فلان على العرش ملك وإن لم يقعد على سرير اهـ قال السيد لأن الاستواء أي الجلوس على العرش فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك وفيمن لا يجوز منه ذلك مجاز متفرع عليها اهـ. بخ. قوله «وأما تمثيل الخ» أي استعارة تمثيلية وهي أن تشبه الهيئة بالهيئة وتترك المفردات على حقيقتها ولذا قال فلا يتمحل للمفردات بينهما وكذا قوله أعني الظهور المراد به الحسي فقوله أي التجلي والظهور المعنوي فيه قلق حمله عليه الاختصار وعبارة (ط) أوضح حيث قال بعد قوله أعني الظهور ثم هو ظهور معنوي لا حسي واللازم للاستواء هو الحسي فقد استعير الحسي للمعنوي فيكون الاستواء مجازا مرسلا من ظهور حسي مستعار لظهور معنوي فيجتمع في الاستواء كونه مجازا أو



استعارة مبنية عليه وبذلك تم المقصود ولا يكون الاستواء مجازا عن الظهور المعنوي ابتداء لأنه لا لزوم بينهما إلا بذلك الاعتبار اهـ. بخ. قوله «فيجتمع الخ» وقد أشار إليه في منظومته في الاستعارات بقوله:

وقد يكونان بلفظ اتحد   نحو على العرش استوى الله أحد

وانظر إلى هذه التكلفات التي ارتكبها الخلف رضي الله عنهم خوفا علينا أن نخوض في تلك البحار التي لا نقدر عليها وللشيخ سيدي حمدون بن الحاج

وما أتى في كتب أو سنن   من ظاهر مخالف ذاك السنن

أوله إجمالا إعلام السلف   فلم يبن في بدر رأيهم كلف

وذاك أسلم وتفصيلا خلف   وكم بدا فيما رأوه من كلف

وذاك أعلم وما يعلم تا   ويله إلا الله أو من ثبتا

وتقدم الأبيات المنسوبة للمقدسي عند (ش) وله قصيدة أخرى في هذا المعنى منها قوله.

وان سمعت آيات الصفات فقل   آمنت بالله تصديقا وإيمانا

ورد علم خفاها لعالمها   فإن تأولت فقد أولت بهتانا

إن قيل كيف استوى قيل كيف شاء ولا تصغ إلى الكيف تضحى ندمانا

أو قيل أين فقل حيث اتجهت تجد   مولا ما غاب طرفا ولا بانا

هو الذي فوق الفوق رتبته   وحيث كنت وجدت الله ديانا

وقد ذكر القصيدتين سيدي أحمد بن المبارك في إزالة اللبس وحاصل ما ذكره (ش) في هذه الآية أوجه أربعة ونقل الشعراني عن القزويني وجها آخر وهو أن المعنى استتم خلقه بالعرش فما خلق فوقه



شيئا واستدل على ذلك بأن الاستواء على العرش لم يذكر إلا بعد خلق السماوات والأرض وبقوله تعالى ولما بلغ أشده واستوى أي استتم شبابه وقوله تعالى فاستغلظ فاستوى على سوقه أي استتم وقوى اهـ باختصار لكن هذا الوجه لم يذكره غيره كما اعترف هو بذلك. قوله «وخص الرحمان الخ» ذكر الشعراني عن الحاتمي أن الحكمة في ذلك إعلام الحق لنا أنه لم يرد لنا بالإيجاد إلا الرحمة كل واحد بما يناسبه من إمداد أو إمهال أو عدم المعاجلة بالعقوبة ونحو ذلك فعلم أن الرحمان من أعظم الأسماء ويليه اسم الرب ولذلك لم يرد أن الحق تعالى ينزل إلى سماء الدنيا إلا باسم الرب المحتوى على حضرات جميع المربوبين اهـ. قوله «برحمانيته الخ» هي كونه رحيما وكالرحيم اسم لله تعالى يقتضي وجود كل شيء مشتق من الرحمة والمراد هنا العامة التي وسعت كل شيء كعلمه تعالى كما قال مخبرا عن حملة العرش ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما ولذلك دخلت تحت اسمه الرحمان جميع الأسماء الإيجادية ويفهم من الاستواء القهر والغلبة ومقتضاهما في حقه تعالى أن لا يكون لغيره وجود مع وجوده ولا ظهور مع ظهوره ولما كان الحق تعالى مستويا بالرحمانية على عرشه الذي العوالم كلها في طيه فلا ظهور إذا للعرش ولا للعوالم وإنما الظهور التام لله عز وجل اهـ. ابن عباد والآثار الأولى السموات والأرضون وما بينهما والثانية العرش لأنه أثر الرحمة والعالم بالنسبة إليه كلا شيء والمراد الأغيار العرش وما احتوى عليه من الآثار وأفلاك الأنوار هي أنوار الذات والصفات فإذا احتجبت الأغيار وهي الآثار بأنوار عظمة الذات بقيت الأنوار وانفرد بالوجود الواحد القهار. قوله «عن بعض أهل الإشارة الخ» هم الذين يستخرجون من النصوص



وغيرها معان كأنها منطوق بها كما هنا فإن العرش لم يتكلم بذلك وإنما حكاه هذا البعض على لسان حاله وأكثر من يستعمل هذا الصوفية ولابن العربي الحاتمي تفسير للقرآن كله بطريق الإشارة قال (ز) في شرح المواهب قال في سبل الرشاد لم يرد في أحاديث المعراج الثابتة أنه صلى الله عليه وسلم عرج به إلى العرش خلافا لابن المنير وقد سئل رضى الدين القزويني عن وطئ النبي صلى الله عليه وسلم العرش بنعله وقول الرب تعالى له لقد شرفت بنعلك هل ثبت أم لا ولا ثابت فأجاب بأن ذلك ليس بصحيح ولا ثبات بل وصوله إلى ذروة العرش لم يثبت وإنما صح انتهاؤه لسدرة المنتهى اهـ وقال بعض أهل الحديث قاتل الله من وضع أنه رقى العرش بنعله ما أعدم حياه وأجراه على سيد المتأدبين اهـ باختصار وعليه فهذه الإشارة ليست بصحيحة لأنها مبنية على غير أساس وشرط الإشارة عندهم أن يكون لها أصل صحيح فكان هذه مقامة على لسان حال العرش المقصود منها أنه ليس حاملا للمولى تعالى قوله أنا محمول الخ أنشد في الفتوحات:

العرش والله بالرحمان محمـــول ... وحاملوه وهذا القول معقول

وأي حول لمخلوق ومقـــدرة ... لولا جاء به عقل وتنزيـــل

(النشر الطيب: ٤٣٨/١).

وللرد على من زعم أن آيات الصفات وأحاديثها من المتشابه قال الإمام ابن تيمية في رسالته الإكليل:

فصل

وأما إدخال أسماء الله وصفاته أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو اعتقاد أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم



تأويله كما يقول كل واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم، فإنهم وإن أصابوا في كثير مما يقولونه ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم فالكلام على هذا من وجهين:

الأول: من قال إن هذا من المتشابه وأنه لا يفهم معناه فيقول أما الدليل فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية ونفى أن يعلم أحد معناه وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم ولا قالوا إن الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا: كلمات لها معاني صحيحة، قالوا في أحاديث الصفات: تمر كما جاءت ونهوا عن تأويلات الجهمية وردوها وأبطلوها التي مضمونها تعطيل النصوص على ما دلت عليه، ونصوص أحمد والأئمة قبله بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ويفهمون منها بعض ما دلت عليه كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك، وأحمد قد قال في غير أحاديث الصفات: تمر كما جاءت، في أحاديث الوعد مثل قوله «من غشنا فليس منا»[(١)] وأحاديث الفضائل، ومقصوده من ذلك أن

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٢٤٢)، مسلم (١/٩٩/١٠٢)، أبو داود (٣/٧٣١-٧٣٢/٣٤٥٢)، الترمذي (٣/٦٠٦/١٣١٥)، ابن ماجه (٢/٧٤٩/٢٢٢٤).
وأخرجه من طريق آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٤١٧)، مسلم (١/٩٩/١٠١).
وفي الباب: عن ابن عمر وأبي بردة بن نيار رضي الله عنهم.



الحديث لا يحرف كلمه عن مواضعه كما يفعله من يحرفه و يسمي تحريفه تأويلا بالعرف المتأخر.

فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل، وكذلك نص أحمد في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية أنهم تمسكوا بمتشابه القرآن وتكلم أحمد على ذلك المتشابه وبين معناه وتفسيره بما يخالف تأويل الجهمية، وجرى في ذلك على سنن الأئمة قبله، فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا المتشابه، وأنه لا يسكت عن بيانه وتفسيره، بل يبين ويفسر، فاتفاق الأئمة من غير تحريف له عن مواضعه أو إلحاد في أسماء الله وآياته.

ومما يوضح لك ذلك ما وقع هنا من الاضطراب أن أهل السنة متفقون على إبطال تأويلات الجهمية ونحوهم من المنحرفين الملحدين، والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره، فلو قيل إن هذا هو التأويل المذكور في الآية وأنه لا يعلمه إلا الله لكان في هذا تسليم للجهمية، أن للآية تأويلا يخالف دلالتها لكن ذلك لا يعلمه إلا الله، وليس هذا مذهب السلف والأئمة وإنما مذهبهم نفي هذه التلأويلات وردها لا التوقف عنها، وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على المعاني لا تحرف ولا يلحد فيها.

والدليل على أن هذا ليس بمتشابه لا يعلم معناه أن نقول لا ريب أن الله سمى نفسه في القرآن بأسماء مثل الرحمن والودود والعزيز والجبار والعليم والقدير والرؤوف ونحو ذلك، ووصف نفسه بصفات مثل



سورة الإخلاص وآية الكرسي وأول الحديد وآخر الحشر وقوله «إن الله بكل شيء عليم» و «على كل شيء قدير» و أنه «يحب المتقين» والمقسطين والمحسنين، وأنه يرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، « فلما آسفونا انتقمنا منهم ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله»(١) «ولكن كره الله انبعاثهم»(٢) «الرحمن على العرش استوى»(٣) «ثم استوى على العرش»(٤) «يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم»(٥) «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»(٦) «وهو العلي العظيم »(٧) «إليه يصعد

---

(١) سورة محمد ، الآية: ٢٨.

(٢) سورة التوبة: الآية: ٤٦.

(٣) سورة طه: الآية: ٥.

(٤) سورة الأعراف: الآية: ٥٤.

(٥) سورة الحديد: الآية: ٤.

(٦) سورة الزخرف: الآية: ٨٤.

(٧) سورة البقرة: الآية: ٢٥٥.



الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه»[١] «إنني معكما أسمع وأرى»[٢] «وهو الله في السماوات وفي الأرض»[٣] «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[٤] «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»[٥] «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[٦] «يريدون وجهه»[٧] «ولتصنع على عيني»[٨] إلى أمثال ذلك فيقال لمن ادعى في هذا أنه متشابه لا يعلم معناه: أتقول هذا في جميع ما سمى الله ووصف به نفسه أم في البعض؟ فإن قلت هذا في الجميع كان هذا عنادا ظاهرا، وجحدا لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام بل كفر صريح، فإنا نفهم من قوله «إن الله بكل شيء عليم»[٩] معنى، ونفهم من قوله «إن الله على كل شيء قدير»[١٠] معنى ليس هو الأول، ونفهم من قوله «ورحمتي وسعت كل شيء»[١١] معنى، ونفهم من قوله «إن الله عزيز ذو انتقام»[١٢] معنى، وصبيان المسلمين بل وكل عاقل يفهم هذا، وقد رأيتم بعض من ابتدع وجمد من أهل المغرب مع انتسابه إلى الحديث لكن أثرت فيه الفلسفة الفاسدة من يقول أننا نسمي الله الرحمن العليم القدير علما محضا من غير أن نفهم منه معنى يدل على شيء قط، وكذلك في قوله «ولا يحيطون بشيء من علمه»[١٣] يطلق هذا اللفظ من غير أن نقول له علم.

وهذا الغلو في الظاهر من جنس غلو القرامطة في الباطن لكن هذا أَيْبس وذاك أكفر، ثم يقال لهذا المعاند: فهل هذه الأسماء دالة

---

(١) سورة فاطر: الآية: ١٠. (٢) سورة طه: الآية: ٤٦. (٣) سورة الأنعام: الآية: ٣.
(٤) سورة «ص»: الآية: ٧٥. (٥) سورة المائدة: الآية: ٦٤. (٦) الرحمان: ٢٧.
(٧) الأنعام: ٥٢. (٨) طه: ٣٩. (٩) الأنفال: ٧٥.
(١٠) البقرة: ١٤٨ – آل عمران: ١٦٥. (١١) الأعراف: ١٥٦. (١٢) إبراهيم: ٤٧.
(١٣) البقرة: ٢٥٥.



على الإله المعبود أو على حق موجود أم لا؟ فإن قال: لا كان معطلا محضا، وما أعلم مسلما يقول هذا، وإن قال: نعم، قيل له: فهمت منها دلالاتها على نفس الرب ولم تفهم دلالاتها على ما فيها من المعاني من الرحمة والعلم وكلاهما في الدلالة سواء، فلا بد أن يقول لأن ثبوت الصفات محال في العقل لأنه يلزم منه التركيب أو الحدوث بخلاف الذات فيخاطب حينئذ بما يخاطب به الفريق الثاني كما سنذكره وهو من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات دون بعض، فيقال له: ما الفرق بين ما أثبته وبين ما نفيته أو سكت عن إثباته ونفيه؟ فإن الفرق إما أن يكون من جهة السمع لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع.

أما الأول فدلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير علي عظيم كدلالته على أنه عليم قدير ليس بينهما فرق من جهة النص، وكذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوه مثل ذكره لمشيئته وإرادته.

وأما الثاني فيقال لمن أثبت شيئا ونفى آخر: لم نفيت مثلا حقيقة رحمته ومحبته وأعدت ذلك إلى إرادته فإن قال: لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقة تمتنع على الله، قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله، فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه، قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه، وكذلك محبته، وإن قال وهو حقيقة قوله لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمع وإنما أثبت العلم والقدرة والإرادة بالعقل وكذلك السمع والبصر والكلام على إحدى الطريقتين لأن الفعل دل على القدرة والإحكام دل على العلم



والتخصيص دل على الإرادة، قيل له الجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الإنعام والإحسان وكشف الضر دل أيضا على الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة والتقريب والإدناء وأنواع التخصيص التي لا تكون إلا من المحب تدل على المحبة أو مطلق التخصيص يدل على الإرادة، وأما التخصيص بالإنعام فتخصيص خاص والتخصيص بالتقريب والاصطفاء تقريب خاص وما سلكه في مسلك الإرادة يسلك في مثل هذا.

الثاني: يقال له: هب أن العقل لا يدل على هذا، فإنه لا ينفيه إلا بمثل ما ينفي به الإرادة، والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذه المضايق أعظم، ودلالته أتم، فلأي شيء نفيت مدلوله أو توقفت وأعدت هذه الصفات كلها إلى الإرادة مع أن النصوص تفرق فلا يذكر حجة إلا عورض بمثلها في إثباته الإرادة زيادة على الفعل.

الثالث: يقال له: إذا قال لك الجهمي الإرادة لا معنى لها إلا عدم الإكراه أو نفس الفعل والأمر به وزعم أن إثبات إرادة تقتضي محذورا إن قال بقدمها ومحذورا إن قال بحدوثها.

وهنا اضطربت المعتزلة فإنهم لا يقولون بإرادة قديمة لامتناع صفة قديمة عندهم، ولا يقولون بتجدد صفة له لامتناع حلول الحوادث عند أكثرهم مع تناقضهم.

فصاروا حزبين: البغداديون وهم أشد غلوا في البدعة في الصفات وفي القدر نفوا حقيقة الإرادة، وقال الجاحظ لا معنى لها إلا عدم الإكراه، وقال الكعبي لا معنى لها إلا نفس الفعل إذا تعلقت بفعله



ونفس الأمر إذا تعلقت بطاعة عباده.

والبصريون كأبي علي وأبي هاشم قالوا: تحدث إرادة لا في محل فلا إرادة، فالتزموا حدوث حادث غير مراد، وقيام صفة بغير محل وكلاهما عند العقلاء معلوم الفساد بالبديهة كان جوابه إن ما ادعى إحالته من ثبوت الصفات ليس بمحال والنص قد دل عليها والعقل أيضا، فإذا أخذ الخصم ينازع في دلالة النص أو العقل جعله مسفسطا أو مقرمطا، وهذا بعينه موجود في الرحمة والمحبة فإن خصومه ينازعونه في دلالة السمع والعقل عليها على الوجه القطعي.

ثم يقال لخصومه: بم أثبتم أنه عليم قدير، فما أثبتوه به من سمع وعقل فبعينه تثبت الإرادة، وما عارضوا به من الشبه عورضوا بمثله في العليم والقدير، وإذا انتهى الأمر إلى ثبوت المعاني وأنها تستلزم الحدوث أو التركيب والافتقار كان الجواب ما قررناه في غير هذا الموضع، فإن ذلك لا يستلزم حدوثا ولا تركيبا مقتضيا حاجة إلى غيره.

ويعارضون أيضا بما ينفي به أهل التعطيل الذات من الشبه الفاسدة، ويلزمون بوجود الرب الخالق المعلوم بالفطرة الخلقية والضرورة العقلية والقواطع العقلية واتفاق الأمم وغير ذلك من الدلائل ثم يطالبون بوجود من جنس ما نعهده أو بوجود يعلمون كيفيته فلابد أن يفروا إلى إثبات ما لا تشبه حقيقته الحقائق، فالقول في سائر ما سمي ووصف به نفسه كالقول في نفسه سبحانه وتعالى ونكتة هذا الكلام أن غالب من نفى وأثبت شيئا مما دل عليه الكتاب والسنة لابد أن يثبت الشيء لقيام المقتضى وانتفاء المانع وينفي الشيء لوجود المانع أو لعدم المقتضى أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتضى ولا مانع فيبين



له أن المقتضي فيما نفاه قائم كما أنه فيما أثبته قائم إما من كل وجه أو من وجه يجب به الإثبات، فإن كان المقتضي هناك حقا فكذلك هنا وإلا فدرء ذاك المقتضى من جنس درء هذا.

وأما المانع فيبين أن المانع الذي تخيله فيما نفاه من جنس المانع الذي تخيله فيما أثبته، فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجودا على التقديرين لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر فإنه إن كان حقا نفاهما وإن كان باطلا لم ينف واحدا منهما، فعليه أن يسوي بين الأمرين في الإثبات والنفي ولا سبيل إلى النفي فتعين الإثبات.

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئا، وما من أحد إلا ولا بد أن يثبت شيئا أو يجب عليه إثباته، فهذا يعطيك من حيث الجملة أن اللوازم التي يدعي أنها موجبة النفي خيالات غير صحيحة وإن لم يعرف فسادها على التفصيل، وأما من حيث التفصيل فيبين فساد المانع وقيام المقتضى كما قرر هذا غير مرة.

فإن قال: من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت ما هو فيها أبعاض كاليد والقدم هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضا أو تسميتها أعراضا لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وأبعاضا أو تسميتها تركيبا وأبعاضا لا يمنع ثبوتها.

فإن قيل هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء، قيل له: وتلك لا يعقل منها



إلا الأعراض، فإن قيل العرض ما لا يبقى وصفات الرب باقية.

قيل: والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة وذلك في حق الله محال، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقا، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال: ذلك تجسيم والتجسيم منتف قيل وهذا تجسيم والتجسيم منتف، فإن قال أنا أعقل صفة ليست عرضا بغير متحيز وإن لم يكن له في الشاهد نظير قيل له فأعقل صفة هي لنا بعض لغير متحيز، وإن لم يكن له في الشاهد نظير، فإن نفى عقل هذا نفى عقل ذاك، وإن كان بينهما نوع فرق لكنه فرق غير مؤثر في موضع النزاع، ولهذا كانت المعطلة الجهمية تنفي الجميع، لكن ذاك أيضا مستلزم لنفي الذات، ومن أثبت هذه الصفات الخبرية من نظير هؤلاء صرح بأنها صفة قائمة به كالعلم والقدرة وهذا أيضا ليس هو معقول النص ولا مدلول العقل، وإنما الضرورة ألجأتهم إلى هذه المضايق وأصل ذلك أنهم أتوا بألفاظ ليست في الكتاب ولا في السنة، وهي ألفاظ مجملة مثل متحيز ومحدود وجسم ومركب ونحو ذلك، ونفوا مدلولها وجعلوا ذلك مقدمة بينهم مسلمة ومدلولا عليها بنوع قياس، وذلك القياس أوقعهم فيه مسلك سلكوه في إثبات حدوث العالم بحدوث الأعراض، أو إثبات إمكان الجسم بالتركيب من الأجزاء، فوجب طرد الدليل بالحدوث والإمكان لكل ما شمله هذا الدليل، إذ الدليل القطعي لا يقبل الترك بمعارض راجح، فرأوا ذلك يعكر عليهم من جهة النصوص ومن جهة العقل من ناحية أخرى فصاروا أحزابا تارة يغلبون القياس الأول ويدفعون ما عارضه وهم المعتزلة، وتارة يغلبون القياس الثاني ويدفعون الأول كهشام بن الحكم الرافضي فإنه قد قيل أول ما تكلم في الجسم



نفيا وإثباتا من زمن هشام بن الحكم وأبي الهذيل العلاف فإن أبا الهذيل ونحوه من قدماء المعتزلة نفوا الجسم لما سلكوا من القياس، وعارضهم هشام وأثبت الجسم لما سلكوه من القياس واعتقد الأولون إحالة ثبوته واعتقد هذا إحالة نفيه وتارة يجمعون بين النصوص والقياس بجمع يظهر فيه الإحالة والتناقض.

فما أعلم أحدا من الخارجين عن الكتاب والسنة من جميع فرسان الكلام والفلسفة إلا ولابد أن يتناقض فيحيل ما أوجب نظيره ويوجب ما أحال نظيره إذ كلامهم من عند غير الله وقد قال الله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[(١)].

والصواب ما عليه أئمة الهدى وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث، ويتبع في ذلك سبل السلف الماضين أهل العلم والإيمان، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يعرض عنها فيكون من باب «والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا»[(٢)] ولا يترك تدبر القرآن فيكون من باب الذين «لا يعلمون الكتاب إلا أماني»[(٣)] فهذا أحد الوجهين وهو منع أن تكون هذه من المتشابه.

الوجه الثاني: أنه إذا قيل هذه من المتشابه أو كان فيها ما هو من المتشابه كما نقل عن بعض الأئمة أنه سمى بعض ما استدل به الجهمية متشابها فيقال الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلا الله إما

(١) سورة النساء: الآية: ٨٢.
(٢) سورة الفرقان: الآية: ٧٣.
(٣) سورة البقرة: الآية: ٧٨.



المتشابه وإما الكتاب كله كما تقدم، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه كما قدمناه في القيامة وأمور القيامة، وهذا الوجه قوي إن ثبت حديث ابن إسحاق في وفد نجران أنهم احتجوا على النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : إنا ونحن ونحو ذلك.

ويؤيده أيضا أنه قد ثبت أن في القرآن متشابها وهو ما يحتمل معنيين وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب كما أن ذلك في مسائل المعاد وأولى فإن نفي المتشابه بين الله وبين خلقه أعظم من نفي المتشابه بين موعود الجنة وموجود الدنيا وإنما نكتة الجواب هو ما قدمناه أولا أن نفي علم التأويل ليس نفيا لعلم المعنى، ونزيده تقريرا أن الله سبحانه يقول «ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآنا عربيا غير ذي عوج»[١] وقال تعالى «الر تلك آيات الكتاب المبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون»[٢] فأخبر أنه أنزله ليعقلوه وأنه طلب تذكرهم وقال أيضا «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»[٣] فحض على تدبره وفقهه وعقله والتذكر به والتفكر فيه، ولم يستثن من ذلك شيئا بل نصوص متعددة تصرح بالعموم فيه مثل قوله «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»[٤] وقوله «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[٥] ومعلوم أن نفي الاختلاف عنه لا يكون إلا بتدبره كله وإلا فتدبر بعضه لا يوجب الحكم بنفي مخالفة ما لم يتدبر لما تدبر.

---

(١) سورة الزمر: الآية: ٢٧.

(٢) سورة يوسف: الآية: ١ - ٢.

(٣) سورة الحشر: الآية: ٢١.

(٤) سورة محمد: الآية: ٢٤.

(٥) سورة النساء: الآية: ٨٢.



وقال علي عليه السلام[×] لما قيل له: هل ترك عندكم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا، فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه وما في هذه الصحيفة[١]. فأخبر أن الفهم فيه مختلف في الأمة والفهم أخص من العلم والحكم، قال الله تعالى «ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما»[٢] وقال النبي صلى الله عليه وسلم «رب مبلغ أوعى من سامع»[٣] وقال «بلغوا عني ولو آية»[٤] وأيضا فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها، ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة توافق القرآن، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم مثل عبد الله بن مسعود الذي كان يقول: لو أعلم أعلم بكتاب الله مني تبلغه آباط الإبل لأتيته[٥]، وعبد الله بن عباس الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم، وهو حبر الأمة وترجمان القرآن، كانا هما وأصحابهما من أعظم الصحابة والتابعين إثباتا للصفات ورواية لها عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن له خبرة بالحديث والتفسير يعرف هذا وما في التابعين أجل من أصحاب هذين السيدين بل وثالثهما في علية التابعين من جنسهم أو قريب منهم جلالة أصحاب زيد بن ثابت لكن أصحابه مع جلالتهم ليسوا مختصين به بل أخذوا عن غيره مثل عمر وابن عمر وابن عباس، ولو كان معاني هذه الآيات منفيا أو مسكوتا عنه لم يكن ربانيو الصحابة أهل العلم بالكتاب والسنة أكثر كلاما فيه.

(×) تخصيص هذا الصحابي الجليل بوصف «عليه السلام» أو «كرم الله وجهه» أو «الإمام» دون غيره من الصحابة من بدع الشيعة الروافض.

(١)، (٣)، (٤)، (٥) تقدم تخريج هذه الأحاديث في: «ما امتاز به السلف عن الخلف».

(٢) سورة الأنبياء: الآية: ٧٩.



ثم إن الصحابة نقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ولم يذكر أحد منهم قط أنه امتنع من تفسير آية.

قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل[1]، وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئا من ذلك لم ينفوا معناه بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك ابن أنس لما سئل عن قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وكذلك ربيعة قبله، وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول، فليس في أهل السنة من ينكره، وقد بين أن الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم، ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال عنها، لا يقال كيف استوى، ولم يقل مالك الكيف معدوم، وإنما قال الكيف مجهول، وهذا فيه نزاع بين أصحابنا وغيرهم من أهل السنة غير أن أكثرهم يقولون لا تخطر كيفيته ببال، ولا تجري ماهية في مقال، ومنهم من يقول ليس له كيفية ولا ماهية.

فإن قيل معنى قوله الاستواء معلوم أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه.

قيل هذا ضعيف فإن هذا من باب تحصيل الحاصل، فإن السائل

---

(١) تقدم تخريجه في: «ما امتاز به السلف عن الخلف» (ص: ٨٢).



قد علم أن هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية، وأيضا فلم يقل ذكر الاستواء في القرآن ولا إخبار الله بالاستواء وإنما قال: الاستواء معلوم، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم، لم يخبر عن الجملة، وأيضا فإنه قال: والكيف مجهول، ولو أراد ذلك لقال: معنى الاستواء مجهول أو تفسير الاستواء مجهول أو بيان الاستواء غير معلوم، فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه لو قال في قوله «إنني معكما أسمع وأرى» كيف يسمع وكيف يرى؟ لقلنا السمع والرؤيا معلوم والكيف مجهول. ولو قال كيف كلم موسى تكليما، لقلنا التكليم معلوم والكيف غير معلوم. وأيضا فإن من قال هذا من أصحابنا وغيرهم من أهل السنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة وأن ذاته فوق ذات العرش، لا ينكرون معنى الاستواء ولا يرون هذا من المتشابه الذي لا يعلم معناه بالكلية.

ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السنة، قال بعضهم: ارتفع على العرش، علا على العرش، وقال بعضهم عبارات أخرى، وهذه ثابتة عن السلف، قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخره في كتاب الرد على الجهمية.

وأما التأويلات المحرفة مثل استولى وغير ذلك فهي من التأويلات المبتدعة لما ظهرت الجهمية، وأيضا قد ثبت أن اتباع المتشابه ليس في خصوص الصفات بل في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة «إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذريهم»(١) وهذا عام، وقصة صبيغ بن عسل مع عمر بن

---

(١) تقدم تخريجه في: «ما امتاز به السلف عن الخلف» (ص: ٨٤).



الخطاب من أشهر القضايا فإنه بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن حتى رآه عمر فسأل عمر عن الذاريات ذروا، فقال ما اسمك؟ قال عبد الله صبيغ، فقال: وأنا عبد الله عمر، وضربه الضرب الشديد[١]، وكان ابن عباس إذا ألح عليه رجل في مسألة من هذا الجنس يقول: ما أحوجك أن يصنع بك كما صنع عمر بصبيغ، وهذا لأنهم رأوا أن غرض السائل ابتغاء الفتنة لا الاسترشاد والاستفهام، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام «إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه» وكما قال تعالى «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة»[٢] فعاقبوهم على هذا القصد الفاسد كالذي يعارض بين آيات القرآن وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال «لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض»[٣]، فإن ذلك يوقع الشك في قلوبهم ومع ابتغاء الفتنة ابتغاء تأويله الذي لا يعلمه إلا الله، فكان مقصودهم مذموما، ومطلوبهم متعذرا مثل أغلوطات المسائل التي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها.

ومما يبين الفرق بين المعنى والتأويل أن صبيغا سأل عمر عن الذاريات وليست من الصفات وقد تكلم الصحابة في تفسيرها مثل علي بن أبي طالب مع ابن الكواء[٤] لما سأله عنها كره سؤاله لما رآه من قصده، لكن علي كانت رعيته ملتوية عليه لم يكن مطاعا فيهم طاعة عمر حتى يؤدبه «والذاريات» «والحاملات» «والجاريات» «والمقسمات» فيها اشتباه لأن اللفظ يحتمل الرياح والسحاب والنجوم والملائكة، ويحتمل غير ذلك إذ ليس في اللفظ ذكر الموصوف، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو أعيان الرياح ومقاديرها وصفاتها ومتى تهب، وأعيان

---

(١) ، (٢) ، (٣) تقدم تخريجها في: «ما امتاز به السلف عن الخلف» (ص: ٨٤).

(٤) تقدم تخريجه (ص: ٨٥).



السحاب وما تحمله من الأمطار ومتى ينزل المطر وكذلك في الجاريات والمقسمات فهذا لا يعلمه إلا الله، وكذلك في قوله «إنا» «ونحن» ونحوهما من أسماء الله التي فيها معنى الجمع كما اتبعته النصارى فإن معناه معلوم وهو الله سبحانه، لكن اسم الجمع يدل على تعدد المعاني بمنزلة الأسماء المتعددة مثل العليم والقدير والسميع والبصير فإن المسمى واحد ومعاني الأسماء متعددة فهكذا الاسم الذي لفظه الجمع.

وأما التأويل الذي اختص الله به فحقيقة ذاته وصفاته كما قال مالك: والكيف مجهول، فإذا قالوا ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره؟، قيل هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

وما أحسن ما يعاد التأويل إلى القرآن كله، فإن قيل فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[1] قيل أما تأويل الأمر والنهي فذاك يعلمه، واللام هنا للتأويل المعهود لم يقل تأويل كل القرآن فالتأويل المنفي هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة مخبرها إلا الله والتأويل المعلوم هو الأمر الذي يعلم العباد تأويله وهذا كقوله «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله»[2] وقوله «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله»[3] فإن المراد تأويل الخبر الذي فيه عن المستقبل فإنه هو الذي ينتظر ويأتي، ولما يأتهم وأما تأويل الأمر والنهي فذاك في الأمر وتأويل الخبر عن الله وعمن مضى إن أدخل في التأويل لا ينتظر والله سبحانه أعلم. (رسالة الإكليل من ص:٢١ إلى ص: ٣٦).

---

(١) تقدم تخريجه في: «ما امتاز به السلف عن الخلف» (ص: ٥٣).

(٢) سورة الأعراف: الآية: ٥٢ .

(٣) سورة يونس: الآية: ٣٩.



٤- التفويض في المعاني ليس مذهبا للسلف وإنما مذهبهم التفويض في الكيفية والكنه.

كثير من الناس يغلط فيجعل التفويض في المعاني والألفاظ مذهبا للسلف، وحقيقته المرور على آيات الصفات وأحاديثها دون إثبات ما يدل عليه النص من معاني وألفاظ، وهذا المذهب هو الذي عبر عنه ابن القيم في كتابه مختصر الصواعق بمذهب أهل التجهيل.

قال رحمه الله: فصل في انقسام الناس في نصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخييل وأصحاب تمثيل وأصحاب تجهيل وأصحاب بسواء السبيل.

والصنف الثالث أصحاب التجهيل الذين قالوا نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا يدرى ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرؤها ألفاظا لا معاني لها ونعلم أن لها تأويلا لا يعلمه إلا الله وهي عندنا بمنزلة «كهيعص» و «حم عسق» و «المص».

فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلا ولا تشبيها ولم نعرف معناه، وننكر على من تأوله، ونكل علمه إلى الله تعالى.

وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف[١]، وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات، ولا يفهمون معنى قوله «لما خلقت بيدي»[٢] وقوله «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة»[٣] وقوله «الرحمن على العرش استوى»[٤] وأمثال ذلك من نصوص الصفات.

---

(١) قلت: «هذا اعتقاد المتأخرين من أئمة الأشاعرة. قال في الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيه أوله أو فوض ورم تنزيها

وحتى المعاصرون قد انساقوا مع هذا المذهب الباطل المنسوب إلى السلف زورا، وبهتانا».

(٢) سورة ص: الآية: ٧٥. (٣) سورة الزمر: الآية: ٦٧. (٤) سورة طه: الآية: ٥.



وبنوا هذا المذهب على أصلين: أحدهما أن هذه النصوص من المتشابه. والثاني أن للمتشابه تأويلا لا يعلمه إلا الله.

فنتج من هذين الأصلين استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأنهم كانوا يقرؤون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به.

ولازم قولهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه. ثم تناقضوا أقبح تناقض فقالوا تجرى على ظواهرها. وتأويلها بما يخالف الظواهر باطل. ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه إلا الله، فكيف يثبتون لها تأويلا ويقولون تجري على ظواهرها، ويقولون الظاهر منها مراد والرب منفرد بعلم تأويلها، وهل في التناقض أقبح من هذا!.

وهؤلاء غلطوا في المتشابه وفي جعل هذه النصوص من المتشابه وفي كون المتشابه لا يعلم معناه إلا الله. فأخطأوا في المقدمات الثلاث واضطرهم إلى هذا التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين، وسدوا على نفوسهم الباب، وقالوا لا نرضى بالخطإ ولا وصول لنا إلى الصواب، فتركوا التدبر المأمور به والتعقل لمعاني النصوص، وتعبدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها. وأولئك جعلوها عرضة للتأويل والتحريف كما جعلها أصحاب التخييل أمثالا لا حقيقة لها[(١)].

---

(١) قلت: وهذا ومثله هو الذي حذا ببعض المفسرين الضالين، وهو الصاوي في حاشيته على الجلالين حيث قال عند قوله تعالى من سورة الكهف «واذكر ربك إذا نسيت» ما لفظه: «لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر». (٩/٣).



وقابلهم الصنف الرابع وهم صنف التشبيه والتمثيل ففهموا منها مثل ما للمخلوقين وظنوا أن لا حقيقة لها إلا ذلك، وقالوا محال أن يخاطبنا الله بما لا نعقل ثم يقول «لعلكم تعقلون» «لعلكم تتفكرون» «ليدبروا آياته» فهذه الفرق لا يزال يبدع بعضهم بعضا ويضلله ويجهله، وقد تصادمت كما ترى، فهم كزمرة من العميان تلاقوا فتصادموا كما قال أعمى البصيرة منهم:

ونظيري في العلم مثل أعمى فكلانا في حندس نتصادم

ثم بين الإمام ابن القيم رحمة الله عليه مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب فقال:

وهدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى فأثبتوا حقائق الأسماء والصفات ونفوا عنها مماثلة المخلوقات فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين وهدى بين ضلالتين يثبتون له الأسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها، ولا يكيفون شيئا منها، فإن الله تعالى أثبتها لنفسه وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها، فإن الله تعالى لم يكلف كل عباده بذلك ولا أراده منهم ولا جعل لهم إليه سبيلا، بل كثير من مخلوقاته أو أكثرها لم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة كنهه وكيفيته، وهذه أرواحهم التي هي أدنى إليهم من كل دان قد حجبت عنهم معرفة كنهها وكيفيتها، وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ولم يعرفوا كنهه.

فلا يشك المسلمون أن في الجنة أنهارا من خمر وأنهارا من عسل وأنهارا من لبن ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته، إذ كانوا لا يعرفون في الدنيا الخمر إلا ما اعتصر من الأعناب والعسل إلا ما



قذفت به النحل في بيوتها واللبن إلا ما خرج من الضروع والحرير إلا ما خرج من دود القز وقد فهموا معاني ذلك في الجنة من غير أن يكون مماثلا لما في الدنيا كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء والصفات»[(١)]، ولم يمنعهم عدم النظير في الدنيا من فهم ما أخبروا به من ذلك.

فهكذا الأسماء والصفات لم يمنعهم انتفاء نظيرها ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها بل قام بقلوبهم معرفة حقائقها وانتفاء التمثيل والتشبيه عنها.

وهذا هو المثل الأعلى الذي أثبته الله تعالى لنفسه في ثلاثة مواضع من القرآن أحدها قوله تعالى «للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم»[(٢)].

الثاني قوله تعالى «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم»[(٣)].

الثالث قوله تعالى «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[(٤)].

فنفى سبحانه وتعالى المثل عن هذا المثل الأعلى وهو ما في قلوب أهل سماواته وأرضه من معرفته والإقرار بربوبيته وأسمائه وصفاته وذاته، فهذا المثل الأعلى هو الذي آمن به المؤمنون وأنس به العارفون

(١) ذكره المنذري في الترغيب والترهيب (٤/٥٦٠) بلفظ: «ليس في الجنة شيء مما في الدنيا إلا الأسماء» وقال: «رواه البيهقي موقوفا بإسناد جيد».

وأخرجه: ابن جرير في التفسير (١/٣٩١-٣٩٢/٥٣٤ و ٥٣٥)،

ابن أبي حاتم في تفسيره (١/٨٩/٢٦١)، أبو نعيم في صفة الجنة (١/١٦٠/١٢٤).

(٢) سورة النحل: الآية: ٦٠.

(٣) سورة الروم: الآية: ٢٧.

(٤) سورة الشورى: الآية: ١١.



وقامت شواهده في قلوبهم بالتعريفات الفطرية المكملة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهين العقلية فاتفق على الشهادة بثبوته العقل والسمع والفطرة فإذا قال المثبت: يا الله، قام بقلبه رب قيوم قائم بنفسه مستو على عرشه مكلم متكلم سامع قدير مريد فعال لما يريد يسمع دعاء الداعين ويقضي حاجات السائلين ويفرج عن المكروبين ترضيه الطاعات وتغضبه المعاصي تعرج الملائكة بالأمر إليه وتنزل بالأمر من عنده وإذا شئت زيادة تعريف بها المثل الأعلى فعد قوى جميع المخلوقات اجتمعت لواحد منهم ثم كان جميعهم على قوة ذلك الواحد فإذا نسبت قوتهم إلى قوة الرب تعالى لم تجد نسبة إليها البتة كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد، وإذا قدرت علوم الخلائق اجتمعت لواحد ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلى علمه تعالى كنقرة عصفور في بحر، وكذا في حكمته وكماله، وقد نبهنا سبحانه وتعالى على هذا المعنى في قوله «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم»[(١)] فقدر البحر المحيط بالعالم مدادا ووراءه سبعة أبحر تحيط به كلها مدادا يكتب به كلمات الله نفدت البحار ونفدت الأقلام التي لو قدرت جميع أشجار الأرض من حين خلقت إلى آخر الدنيا ولم تنفد كلمات الله.

وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن السماوات السبع في الكرسي كحلقة ملقاة بأرض فلاة والكرسي في العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة والعرش لا يقدر قدره إلا الله[(٢)].

---

(١) سورة لقمان: الآية: ٢٧.

(٢) سيأتي تخريجه عند موقف القرطبي من الكرسي.



وهو سبحانه فوق عرشه يعلم ويرى ما عباده عليه، فهذا هو الذي قام بقلوب المؤمنين المصدقين العارفين به سبحانه المثل الأعلى فعرفوه به وعبدوه به وسألوه به فأحبوه وخافوه ورجوه وتوكلوا عليه وأنابوا إليه واطمأنوا بذكره وأنسوا بحبه بواسطة هذا التعريف فلم يصعب عليهم بعد ذلك معنى استوائه على عرشه وسائر ما وصف به نفسه من صفات كماله إذ قد أحاط علمهم بأنه لا نظير لذلك ولا مثل له، ولم يخطر بقلوبهم مماثلة شيء من المخلوقين.

وقد أعلمهم الله سبحانه على لسان رسوله أنه يقبض سماواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن[١]، وأن السماوات السبع والأرضين السبع في كفه كخردلة في كف أحدكم، وأنه يضع السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع وسائر المخلوقات على إصبع[٢]. فأي يد للخلق وأي أصبع تشبه هذه اليد وهذه الأصبع حتى يكون إثباتها تشبيها وتمثيلا.

فقاتل الله أصحاب التحريف والتبديل ماذا حرموه من الحقائق الإيمانية والمعارف الإلهية، وماذا تعرضوا به من زبالة الأذهان ونخالة الأفكار، وما أشبههم بمن كان غذاؤهم المن والسلوى بلا تعب فآثروا عليه الفوم والعدس والبصل، وقد جرت عادة الله سبحانه أن يذل من آثر الأدنى على الأعلى ويجعله عبرة للعقلاء.

فأول هذا الصنف إبليس لعنه الله ترك السجود لآدم كبرا فابتلاه الله تعالى بالقيادة لفساق ذريته، وعباد الأصنام لم يقروا بنبي من البشر ورضوا بآلهة من الحجر، والجهمية نزهوا الله عن عرشه لئلا يحويه مكان ثم قالوا هو في الآبار والأنجاس وفي كل مكان، وهكذا

(١) و (٢) سيأتي تخريج هذه الأحاديث عند موقف القرطبي من صفة اليد.



طوائف الباطل لم يرضوا بنصوص الوحي فابتلوا بزبالة أذهان المتحيرين وورثة الصابئين وأفراخ الفلاسفة الملحدين. (مختصر الصواعق: ١/٧٢-٧٧).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله عليه في الفتوى الحموية الكبرى [مجموع الفتاوى: ٥/٣٤-٤٠]:

« وأما الصنف الثالث وهم أهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنة واتباع السلف، يقولون إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات ولا جبريل يعرف معاني الآيات ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك.

وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله، مع أن الرسول تكلم بها ابتداء فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه.

وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله» فإنه وقف أكثر السلف على قوله «وما يعلم تأويله إلا الله» وهو وقف صحيح لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعلمه وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين وغلطوا في ذلك.

فلفظ التأويل يراد به ثلاث معاني:

(فالتأويل) في اصطلاح كثير من المتأخرين هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، فلا يكون معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهره تأويلا على اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله تعالى بلفظ التأويل ذلك وأن للنصوص تأويلا يخالف مدلولها



لا يعلمه إلا الله ولا يعلمه المتأولون.

ثم كثير من هؤلاء يقولون تجري على ظاهرها فظاهرها مراد مع قولهم إن لها تأويلا بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله، وهذا تناقض وقع فيه كثير من هؤلاء المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم.

والمعنى الثاني أن التأويل هو تفسير الكلام سواء وافق ظاهره أو لم يوافقه، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم، وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم وهو موافق لوقف من وقف من السلف على قوله «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» كما نقل ذلك عن ابن عباس ومجاهد ومحمد بن جعفر بن الزبير ومحمد بن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم وكلا القولين حق باعتبار كما قد بسطناه في موضع آخر، ولهذا نقل عن ابن عباس هذا وهذا وكلاهما حق.

والمعنى الثالث أن التأويل هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها وإن وافقت ظاهره، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك هو الحقائق الموجودة أنفسها لا ما يتصور من معانيها في الأذهان ويعبر عنه باللسان وهذا هو التأويل في لغة القرآن كما قال تعالى عن يوسف إنه قال «يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا»[(١)] وقال تعالى «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق»[(٢)] وقال تعالى «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن

(١) سورة يوسف: الآية: ١٠٠. (٢) سورة الأعراف: الآية: ٥٢.



تأويلا»[(١)].

وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله.

وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله تعالى بعلمها وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: الاستواء معلوم والكيف مجهول، فالاستواء معلوم يعلم معناه ويفسر ويترجم بلغة أخرى وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم وأما كيفية ذلك الاستواء فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

وقد روي عن ابن عباس ما ذكره عبد الرزاق وغيره في تفاسيرهم عنه أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه:

تفسير تعرفه العرب من كلامهم، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل فمن ادعى علمه فهو كاذب[(٢)].

وهذا كما قال تعالى «فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون»[(٣)] وقال الرسول صلى الله عليه وسلم «يقول تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[(٤)].

وعلم وقت الساعة ونحو ذلك فهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

وإن كنا نفهم معاني ما خوطبنا به ونفهم من الكلام ما قصد

---

(١) سورة النساء: الآية: ٥٩.

(٢) أخرجه: ابن جرير في تفسيره: (١/٧٥/٧١ [تحقيق شاكر]).

(٣) سورة السجدة: الآية: ١٧.

(٤) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٤٩٥)، البخاري (٦/٣٩١/٣٢٤٤)، مسلم (٤/٢١٧٤/٢٨٢٤)، الترمذي (٥/٣٢٣/٣١٩٧)، ابن ماجه (٢/١٤٤٧/٤٣٢٨).



إفهامنا إياه كما قال تعالى «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»[١] وقال «أفلم يدبروا القول»[٢] فأمر بتدبر القرآن كله لا بتدبر بعضه.

وقال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا[٣].

وقال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس رضي الله عنهما من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عنها[٤].

وقال الشعبي: ما ابتدع أحد بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها.

وقال مسروق: ما سئل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن علمنا قصر عنه.

وهذا باب واسع قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا التنبيه على أصول المقالات الفاسدة التي أوجبت الضلالات في باب العلم والإيمان بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وأن من جعل الرسول غير عالم بمعاني القرآن الذي أنزل إليه ولا جبريل جعله غير عالم بالسمعيات ولم يجعل القرآن هدى ولا بيانا للناس.

ثم ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية فلا يجعلون عند

---

(١) سورة محمد: الآية: ٢٤.

(٢) سورة المؤمنون: الآية: ٦٨.

(٣) تقدم تخريجه (ص: ٧٩).

(٤) ابن جرير (١/٩٠/١٠٧-١٠٨[تحقيق شاكر]).



الرسول وأمته في باب معرفة الله عز وجل، لا علوما عقلية ولا سمعية، وهم قد شاركوا الملاحدة في هذه من وجوه متعددة، وهم مخطئون فيما نسبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى السلف من الجهل كما أخطأ في ذلك أهل التحريف والتأويلات الفاسدة وسائر أصناف الملاحدة.

ونحن نذكر من ألفاظ السلف بأعيانها وألفاظ من نقل مذهبهم إلى غير ذلك من الوجوه بحسب ما يحتمله هذا الموضع ما يعلم به مذهبهم.

روى أبو بكر البيهقي في الأسماء والصفات بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله تعالى ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفاته[1].

وقد حكى الأوزاعي وهو أحد الأئمة الأربعة في عصر تابع التابعين الذين هم مالك إمام أهل الحجاز والأوزاعي إمام أهل الشام والليث إمام أهل مصر والثوري إمام أهل العراق حكى شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأن الله تعالى فوق العرش وبصفاته السمعية.

وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور جهم المنكر لكون الله فوق عرشه والنافي لصفاته ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك.

وروى أبو بكر الخلال في كتاب السنة عن الأوزاعي قال: سئل مكحول والزهري عن تفسير الأحاديث فقال أمروها كما جاءت.

وروى أيضا عن الوليد بن مسلم أيضا قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد والأوزاعي عن الأخبار التي جاءت في الصفات فقال: أمروها كما جاءت. وفي رواية قالوا: أمروها كما جاءت

---

(١) أخرجه: البيهقي في الأسماء والصفات: (٢/٣٠٤/٨٦٥).



بلا كيف.

فقولهم رضي الله عنهم: أمروها كما جاءت، رد على المعطلة، وقولهم: بلا كيف، رد على الممثلة. والزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم، والأربعة الباقون أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين ومن طبقتهم حماد بن زيد وحماد بن سلمة وأمثالهما » اهـ.

ثم ذكر الشيخ رحمه الله كلام ونقول أهل العلم من نقولهم ومصادرهم في الرد على هذا المذهب الباطل فأفاد وأجاد رحمه الله.

ثم قال رحمه الله كلمة ذهبية [مجموع الفتاوى: ٥/١٠١-١٢٠]:

« قلت: وليعلم السائل أن الغرض من هذا الجواب ذكر ألفاظ بعض الأئمة الذين نقلوا مذهب السلف في هذا الباب، وليس كل من ذكرنا شيئا من قوله من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقوله في هذا الباب وغيره، ولكن الحق يقبل من كل من تكلم به.

وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه المشهور عنه الذي رواه أبو داود في سننه: اقبلوا الحق من كل من جاء به وإن كان كافرا -أو قال- فاجرا، واحذروا زيغة الحكيم، قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول كلمة الحق، قال: إن على الحق نورا، أو قال كلاما هذا معناه.

فأما تقرير ذلك بالدليل وإماطة ما يعرض من الشبه وتحقيق الأمر على وجه يخلص إلى القلب ما يبرد به من اليقين ويقف على مواقف آراء العباد في هذه المهامة فما تتسع له هذه الفتوى وقد كتبت شيئا من ذلك قبل هذا وخاطبت ببعض ذلك بعض من يجالسنا وربما أكتب إن شاء الله في ذلك ما يحصل به المقصود.

وجماع الأمر في ذلك أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه وقصد اتباع الحق وأعرض



عن تحريف الكلم عن مواضعه والإلحاد في أسماء الله وآياته.

ولا يحسب الحاسب أن شيئا من ذلك يناقض بعضه بعضا البتة مثل أن يقول القائل ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالف الظاهر من قوله «وهو معكم أينما كنتم»[(١)] وقوله صلى الله عليه وسلم «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه»[(٢)] ونحو ذلك، فإن هذا غلط وذلك أن الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة كما جمع الله بينهما في قوله سبحانه وتعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»[(٣)].

فأخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء وهو معنا أينما كنا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الأوعال «والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه»[(٤)].

---

(١) سورة الحديد: الآية: ٤.

(٢) أخرجه من حديث عبد الله بن عمر: أحمد (٢/٣٢)، البخاري (١/٦٧٠/٤٠٦)، مسلم (١/٣٨٨/٥٤٧)، النسائي (٢/٣٨٣/٧٢٣)، مالك (فتح البر ٤/٤٩٦).

(٣) سورة الحديد: الآية: ٤.

(٤) أخرجه من حديث العباس رضي الله عنه: أحمد (١/٢٠٦-٢٠٧) وفيه يحيى بن العلاء، قال الحافظ في التقريب: رمي بالوضع، أبو داود (٥/٩٣/٤٩٢٣)، الترمذي (٥/٣٩٥/٣٣٢٠)، وقال: هذا حديث حسن غريب. ابن ماجه (١/٦٩/١٩٣)، ابن أبي عاصم في السنة (١/٢٥٣-٢٥٤/٥٧٧)، ابن خزيمة في التوحيد (١/٢٣٤-٢٣٥/١٤٤)، الآجري في الشريعة (ص: ٢٩٢-٢٩٣)، كلهم من طريق عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس ابن عبد المطلب. وقال الشيخ الألباني في تخريج السنة لابن أبي عاصم: «إسناده ضعيف، عبد الله بن عميرة، قال الذهبي: «فيه جهالة، قال البخاري: لا يعرف له سماع من الأحنف بن قيس».



وذلك أن كلمة مع في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو حاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: مازلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا، ويقال: هذا المتاع معي لمجاعته لك وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة. ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال «يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها» إلى قوله «وهو معكم أينما كنتم» دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته، وكذلك في قوله «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» إلى قوله «وهو معهم أينما كانوا»[(١)] الآية.

ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لصاحبه في الغار «لا تحزن إن الله معنا»[(٢)] كان هذا أيضا حقا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد.

وكذلك قوله تعالى «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»[(٣)] وكذلك قوله لموسى وهارون «إنني معكما أسمع وأرى»[(٤)] هنا المعية على ظاهرها وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد.

---

(١) سورة المجادلة: الآية: ٧.

(٢) أخرجه من حديث البراء بن عازب الطويل في هجرة النبي صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر: أحمد (١/٢-٣)، البخاري (٦/٧٧١-٧٧٢/٣٦١٥)، مسلم (٤/٢٣١٠/٢٠٠٩).

(٣) سورة النحل: الآية: ١٢٨.

(٤) سورة طه: الآية: ٤٦.



وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول لا تخف أنا معك أو أنا هنا أو أنا حاضر ونحو ذلك ينبهه عن المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه، ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها فيختلف باختلاف المواضع.

فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أمور لا يقتضيها في الموضع الآخر، فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها وإن امتاز كل موضع بخاصية، فعلى التقن ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها.

ونظيرها من بعض الوجوه الربوبية والعبودية فإنهما وإن اشتركتا في أصل الربوبية والعبودية فلما قال «رب العالمين رب موسى وهارون» كانت ربوبية موسى وهارون لها اختصاص زائد على الربوبية العامة للخلق، فإن من أعطاه الله من الكمال أكثر مما أعطاه غيره فقد ربه ورباه ربوبية وتربية أكمل من غيره.

وكذلك قوله «عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا»[(١)] و«سبحان الذي أسرى بعبده ليلا»[(٢)].

فإن العبد تارة يعنى به المعبد فيعم الخلق كما في قوله «إن كل من في السماوات والأرض إلا آت الرحمن عبدا»[(٣)] وتارة يعنى به العابد فيخص ثم يختلفون فمن كان أعبد علما وحالا كانت عبوديته

(١) سورة الإنسان: الآية: ٦.

(٢) سورة الإسراء: الآية: ١.

(٣) سورة مريم: الآية: ٩٣.



أكمل فكانت الإضافة في حقه أكمل مع أنها حقيقة في جميع المواضع.

ومثل هذه الألفاظ يسميها بعض الناس مشككة لتشكك المستمع فيها هل هي من قبيل الأسماء المتواطئة أو من قبيل المشتركة في اللفظ فقط، والمحققون يعلمون أنها ليست خارجة عن جنس متواطئة إذ واضع اللغة إنما وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك وإن كانت نوعا مختصا من المتواطئة فلا بأس بتخصيصها بلفظ.

ومن علم أن المعية تضاف إلى كل نوع من أنواع المخلوقات كإضافة الربوبية مثلا وأن الاستواء على العرش ليس إلا للعرش وأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية ولا يوصف بالسفول ولا بالتحتية فقط لا حقيقة ولا مجازا علم أن القرآن على ما هو عليه من غير تحريف.

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره وضال إن اعتقده في ربه وما سمعنا أحدا يفهم هذا من اللفظ ولا رأينا أحدا نقله عن واحد ولو سئل سائر المسلمين هل تفهمون من قول الله ورسوله إن الله في السماء أن السماء تحويه لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا.

وإذا كان الأمر هكذا فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا لا يفهمه الناس منه ثم يريد أن يتأوله بل عند الناس إن الله في السماء وهو على العرش واحد إذ السماء إنما يراد به العلو، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل، وقد علم المسلمون أن كرسيه سبحانه وتعالى وسع السماوات والأرض وأن الكرسي في العرش كحلقة ملقاة



بأرض فلاة، وأن العرش خلق من مخلوقات الله لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقا يحصره ويحويه وقد قال سبحانه «ولأصلبنكم في جذوع النخل»[(١)] وقال «فسيروا في الأرض»[(٢)] بمعنى على ونحو ذلك وهو كلام عربي حقيقة لا مجازا، وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف وأنها متواطئة في الغالب لا مشتركة.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يبصق قبل وجهه»[(٣)] حق على ظاهره وهو سبحانه فوق العرش وهو قبل وجه المصلي، بل هذا الوصف يثبت للمخلوقات.

فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء أو يناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضا قبل وجهه.

وقد ضرب النبي صلى الله عليه وسلم المثل بذلك ولله المثل الأعلى، ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا وإمكانه؛ لا تشبيه الخالق بالمخلوق فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ما منكم من أحد إلا سيرى ربه مخليا به» فقال له أبو رزين العقيلي: كيف يا رسول الله وهو واحد ونحن جميع؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم «سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، هذا القمر كلكم يراه مخليا به، وهو آية من آيات الله؛ فالله أكبر»[(٤)] أو كما قال النبي صلى الله عليه وسلم. وقال «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[(٥)] فشبه الرؤية بالرؤية، وإن لم

(١) سورة طه: الآية: ٧١.

(٢) سورة النحل: الآية: ٣٦.

(٣) تقدم تخريجه قريبا.

(٤) و (٥) تقدم تخريجها في «ما امتاز به السلف عن الخلف».



يكن المرئي مشابها للمرئي، فالمؤمنون إذا رأوا ربهم يوم القيامة وناجوه كل يراه فوقه قبل وجهه؛ كما يرى الشمس والقمر، ولا منافاة أصلا.

ومن كان له نصيب من المعرفة بالله والرسوخ في العلم بالله يكون إقراره للكتاب والسنة على ما هما عليه أوكد.

واعلم أن من المتأخرين من يقول: مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين وصفات المحدثين مثل أن يراد بكون «الله قبل وجه المصلي» أنه مستقر في الحائط الذي يصلي إليه، وأن «الله معنا» ظاهره أنه إلى جانبنا، ونحو ذلك فلا شك أن هذا غير مراد.

ومن قال: إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى لكن أخطأ بإطلاق القول بأن هذا ظاهر الآيات والأحاديث، فإن هذا المحال ليس هو الظاهر على ما قد بيناه في غير هذا الموضع. اللهم إلا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس فيكون القائل لذلك مصيبا بهذا الاعتبار، معذورا في هذا الإطلاق.

فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية. وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظا ومعنى.

وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم أن المعاني التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته، ولا يختص بصفة المخلوقين، بل هي واجبة لله، أو جائزة عليه جوازا ذهنيا، أو جوازا خارجيا غير مراد، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن



السلف، أو تعمد الكذب؛ فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل -لا نصا ولا ظاهرا- أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر، ولا يد حقيقة.

وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف، ويقولون أن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف -بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى- ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها، لمسيس الحاجة إلى ذلك. ويقولون: الفرق بين الطريقين أن هؤلاء قد يعينون المراد بالتأويل وأولئك لا يعينون لجواز أن يراد غيره.

وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف: إما في كثير من الصفات فقطعا: مثل أن الله تعالى فوق العرش، فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم -الذي لم يحك هنا عشره- علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك.

والله يعلم أني بعد البحث التام، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف، ما رأيت كلام أحد منهم يدل -لا نصا ولا ظاهرا، ولا بالقرائن- على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر؛ بل الذي رأيته أن كثيرا من كلامهم يدل -إما نصا وإما ظاهرا- على تقرير جنس هذه الصفات، ولا أنقل عن كل واحد منهم إثبات كل صفة؛ بل الذي رأيته أنهم يثبتون جنسا في الجملة؛ وما رأيت أحدا منهم نفاها.



وإنما ينفون التشبيه، وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه؛ مع إنكارهم على من ينفي الصفات أيضا؛ كقول نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها.

وكانوا إذا رأوا الرجل قد أغرق في نفي التشبيه من غير إثبات الصفات قالوا: هذا جهمي معطل؛ وهذا كثير جدا في كلامهم، فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئا من الصفات مشبها -كذبا وافتراء- حتى إن منهم من غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك، حتى قال ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية: ثلاثة من الأنبياء مشبهة؛ موسى حيث قال: «إن هي إلا فتنتك»[1]، وعيسى حيث قال: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[2] ومحمد صلى الله عليه وسلم حيث قال: «ينزل ربنا»[3]. وحتى إن جل المعتزلة تدخل عامة الأئمة: مثل مالك وأصحابه، والثوري وأصحابه، والأوزاعي وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد وغيرهم في قسم المشبهة.

وقد صنف أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن درباس الشافعي

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٥٥.

(٢) سورة المائدة: الآية: ١١٦.

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤٨٧)، البخاري (٣/٣٦/١١٤٥)، مسلم (١/٥٢١/٧٥٨)، أبو داود (٢/٧٧/١٣١٥)، الترمذي (٢/٣٠٧/٤٤٦)، ابن ماجه (١/٤٣٥/١٣٦٦)، مالك (فتح البر ٢/٧).



جزءا سماه (تنزيه أئمة الشريعة عن الألقاب الشنيعة) ذكر فيه كلام السلف وغيرهم في معاني هذا الباب، وذكر أن أهل البدع كل صنف منهم يلقب أهل السنة بلقب افتراه يزعم أنه صحيح على رأيه الفاسد، كما أن المشركين كانوا يلقبون النبي بألقاب افتروها.

فالروافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة والمرجئة تسميهم شكاكا والجهمية تسميهم مشبهة وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونوابت وغثاء وغثرا إلى أمثال ذلك كما كانت قريش تسمي النبي صلى الله عليه وسلم تارة مجنونا وتارة كاهنا وتارة مفتريا.

قالوا: فهذه علامة الإرث الصحيح والمتابعة التامة فإن السنة هي ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتقادا واقتصادا، وقولا وعملا، فكما أن المنحرفين يسمونهم بأسماء مذمومة مكذوبة وإن اعتقدوا صدقها بناء على عقيدتهم الفاسدة فكذلك التابعون له على بصيرة الذين هم أولى الناس به في المحيا والممات باطنا وظاهرا.

وأما الذين وافقوه ببواطنهم وعجزوا عن إقامة الظواهر، والذين وافقوه بظواهرهم وعجزوا عن تحقيق البواطن، والذين وافقوه ظاهرا وباطنا بحسب الإمكان لا بد للمنحرفين عن سنته أن يعتقدوا فيهم نقصا يذمونهم به، ويسمونهم بأسماء مكذوبة وإن اعتقدوا صدقها، كقول الروافض من لم يبغض أبا بكر رضي الله عنه وعمر فقد أبغض عليا، لأنه لا ولاية لعلي إلا بالبراءة منهما، ثم يجعل من أحب أبا بكر وعمر ناصبيا بناء على هذه الملازمة الباطلة التي اعتقدها صحيحة أو عاند فيها وهو الغالب.

وكقول القدري: من اعتقد أن الله أراد الكائنات وخلقها أفعال



العباد فقد سلب من العباد الاختيار والقدرة وجعلهم مجبورين كالجمادات التي لا إرادة لها ولا قدرة.

وكقول الجهمي: من قال إن الله فوق العرش فقد زعم أنه محصور وأنه مركب محدود وأنه مشابه لخلقه.

وكقول الجهمية المعتزلة: من قال إن لله علما وقدرة فقد زعم أنه جسم مركب وأنه مشبه لأن هذه الصفات أعراض والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز وكل متحيز جسم مركب أو جوهر فرد ومن قال ذلك فهو مشبه لأن الأجسام متماثلة.

ومن حكى عن الناس المقالات وسماهم بهذه الأسماء المكذوبة بناء على عقيدتهم التي هم مخالفون له فيها فهو وربه والله من ورائهم بالمرصاد «ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله».

وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام عليه طائفة من أهل القبلة.

قسمان يقولون تجري على ظواهرها.

وقسمان يقولون هي على خلاف ظاهرها.

وقسمان يسكتون.

أما الأولون فقسمان:

أحدهما من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة ومذهبهم باطل أنكره السلف، وإليهم يتوجه الرد بالحق.

الثاني من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله كما يجري ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك على ظاهرها اللائق بجلال الله فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق



إما جوهر محدث وإما عرض قائم به.

فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه واليد والعين في حقه أجسام. فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة وكلاما ومشيئة وإن لم يكن ذلك عرضا، يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين.

وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف وعليه يدل كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه، وهو أمر واضح.

فإن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات.

فمن قال لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين قيل له: فكيف ذاتا من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله ودينه.

وما أحسن ما قال بعضهم: إذا قال لك الجهمي كيف استوى أو كيف ينزل إلى سماء الدنيا، أو كيف يداه ونحو ذلك، فقل له: كيف هو في ذاته. فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري تعالى غير معلوم للبشر، فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم بالعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك.



بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس أنه قال: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء[١]، وقد أخبر الله تعالى أنه «لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين»[٢] وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[٣]. فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله كذلك فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى.

وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى، مع أنا نقطع بأن الروح في البدن وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء وأنها تسل منه وقت النزل كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة، لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم حيث نفوا عنها الصعود والنزول والاتصال بالبدن والانفال عنه وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون هذه الصفات ثابتة لها بحسبها إلا أن يفسروا كلامهم بما يوافق النصوص فيكونون قد أخطأوا في اللفظ وأنى لهم بذلك.

ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلا أو

(١) تقدم تخريجه في هذا الفصل.

(٢) سورة السجدة: الآية: ١٧.

(٣) أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: البزار (كشف الأستار ٤/١٩٢/٣٥١٥)، الطبراني في الأوسط (٦/٢٣٩/٥٥٠٦)، وقال الهيثمي في المجمع (١٠/٤١٢): «ورجال البزار رجال الصحيح». وأخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (٦/٣٩١/٣٢٤٤)، مسلم (٤/٢١٧٤/٢٨٢٤) بلفظ: قال الله عز وجل: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت...» الحديث.



صفة من صفات البدن والحياة وأنها مختلفة الأجساد ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقن أن الروح عين موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له، وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازا، فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة فكيف الظن بصفات رب العالمين.

وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها عن الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة الله تعالى قط وأن الله لا صفة له ثبوتية بل صفاته إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منهما، أو يثبتون بعض الصفات وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشر أو يثبتون الأحوال دون الصفات ويقرون بالصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين فهؤلاء قسمان:

قسم يتأولونها ويعينون المراد مثل قولهم: استوى بمعنى استولى أو بمعنى علو المكانة والقهر أو بمعنى ظهور نوره للعرش أو بمعنى انتهاء الخلق إليه إلى غير ذلك من معاني المتكلمين.

وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه.

وأما القسمان الواقفان فقوم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك، وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم.

وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات، فهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها.



والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها القطع بالطريقة الثابتة كالآيات والأحاديث الدالة على أن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه ويعلم طريقة الصواب في هذا وأمثاله بدلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك دلالة لا تحتمل النقيض وفي بعضها قد يغلب على الظن ذلك مع احتمال النقيض وتردد المؤمن في ذلك بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور»[(١)].

ومن اشتبه عليه ذلك أو غيره فليدع بما رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام يصلي من الليل قال: اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»[(٢)] وفي رواية لأبي داود أنه كان يكبر في صلاته ثم يقول ذلك.

فإذا افتقر العبد إلى الله ودعاه وأدمن النظر في كلام الله وكلام رسوله وكلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين انفتح له طريق الهدى ثم إن كان قد خبر نهاية إقدام المتفلسفة والمتكلمين في هذا الباب وعلم أن غالب مايزعمونه برهان هو شبهة، ورأى أن غالب ما يعتمدونه يؤول إلى دعوى لا حقيقة لها أو شبهة مركبة من قياس فاسد أو قضية كلية لا تصح إلا جزئية أو دعوى إجماع لا حقيقة له أو التمسك بالمذهب والدليل بالألفاظ المشتركة.

---

(١) سورة النور: الآية: ٤٠.

(٢) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (٦/٦١،١٥٦)، مسلم (١/٥٣٤/٧٧٠)، أبو داود (١/٤٨٧/٧٦٧-٧٦٨)، الترمذي (٥/٤٥٢/٣٤٢٠)، ابن ماجه (١/٤٣١/١٣٥٧).



ثم إن ذلك إذا ركب بألفاظ كثيرة طويلة غريبة عمن لم يعرف اصطلاحهم أوهمت الغر ما يوهمه السراب بالعطشان ازداد إيمانا وعلما بما جاء به الكتاب والسنة فإن الضد يظهر حسنه الضد، وكل من كان بالباطل أعلم كان للحق أشد تعظيما، وبقدره أعرف إذا هدي إليه.

فأما المتوسطون من المتكلمين فيخاف عليهم ما لا يخاف على من لم يدخل فيه، وعلى من قد أنهاه نهايته فإن من لم يدخل فيه فهو في عافية ومن أنهاه فقد عرف الغاية فما بقي يخاف من شيء آخر فإذا ظهر له الحق وهو عطشان إليه قبله وأما المتوسطون فيتوهم بما يتلقاه من المقالات المأخوذة تقليدا لمعظم هؤلاء.

وقد قال بعض الناس: أكثر ما يفسد الدنيا نصف متكلم ونصف متفقه ونصف متطبب ونصف نحوي، هذا يفسد الأديان وهذا يفسد البلدان وهذا يفسد الأبدان وهذا يفسد اللسان.

ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة في الغالب في قول مختلف يؤفك عنه من أفك، يعلم الذكي منهم والعاقل أنه ليس هو فيما يقوله على بصيرة وأن حجته ليست بينة وإنما هي كما قيل فيها:

حجج تهافتت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

ويعلم العليم البصير بهم أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي رضي الله عنه حيث قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القدر والحيرة مستولية عليهم



والشيطان مستحوذ عليهم رحمتهم وترفقت بهم أوتوا ذكاء وما أوتوا زكاء، وأعطوا فهوما وما أعطوا علوما، وأعطوا سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون».

ومن كان عليما بهذه الأمور تبين له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم حيث حذروا من الكلام ونهوا عنه وذموا أهله وعابوهم وعلم أن من ابتغى الهدى في غير الكتاب والسنة لم يزدد من الله إلا بعدا». (الفتاوى: ٥/١٢٠).

وقال الشيخ عبد الرحمن الوكيل في كتابه القيم (الصفات الإلهية بين السلف والخلف):

يزعم بعض الناس أن دين السلف في الأسماء والصفات الإلهية هو إقرار ألفاظها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، ثم يزعم هؤلاء بعد ذلك أن دين السلف هو إذاً دين الخلف، فالفريقان متفقان، هكذا يزعمون على أن هذه الآيات والأحاديث لا تدل على صفات الله سبحانه، فلا خلاف إذا بين الفريقين، إلا أن السلف أمسكوا عن التأويل مخافة أن يكون المراد معنى آخر، أما الخلف فرأوا المصلحة في تأويلها وتعيين المراد منها، وهذا التصوير لمذهب السلف مخالف للحقيقة، وقد نتج إما عن سوء فهم وإما عن سوء نية وكذب. (الصفات الإلهية ص: ١٢٩).

وللأستاذ رضا بن نعسان بن معطي الحموي الأستاذ بجامعة أم القرى رسالة مفيدة بعنوان علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، ذكر فيها من الأدلة ما فيه قناعة للمنصف ما يدل على أن



السلف كانوا مثبتين لا مفوضين، وهذه خلاصتها:

الدليل الأول: الآيات القرآنية التي تضمنت هذه الصفات الكريمة لله تعالى من الاستواء والمجيء والرضا والغضب والمحبة ... الخ، فإن لم يكن المراد إثبات هذه الصفات كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته فما هو المقصود منها، ثم إن الأحاديث النبوية الكثيرة في الصفات ومطابقتها للآيات الكريمات واستنطاق النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة وسؤاله لهم عن هذه الصفات لله جل وعلا؛ يدل على أن المقصود منها الإثبات لا غير.

الدليل الثاني: الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من علماء السلف التي تدل على أن مذهبهم إنما هو إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى.

فقد أخرج الإمام اللالكائي في كتابه العظيم شرح أصول السنة قول أم سلمة رضي الله عنها في قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» قالت: الكيف غير معقول و الاستواء غير مجهول والإقرار به إيمان والجحود به كفر.[1] (٤٤١/٣).

وقال الأوزاعي إمام أهل الشام في زمنه: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته.

الدليل الثالث: ما نقله كثير ممن صنف في العقائد من المتقدمين أن مذهب السلف هو الإثبات.

فقد خرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان

---

(١) قال الذهبي في العلو هذا محفوظ عن ربيعة ومالك، فأما أم سلمة فلا يصح لأن أبا كفاتة ليس بثقة، وأبو عمير لا أعرفه: ص: ٦٥.



سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف، قال أبو داود: وهو قولنا.

وقال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا.

وقال الترمذي في سننه عقب روايته لحديث النزول: وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات.

الدليل الرابع: إن الذين صنفوا في العقيدة من المتقدمين قد ذكروا الأحاديث والآثار التي تتعلق بالصفات ضمن أبواب رسائلهم حتى إن ابن خزيمة أطلق على كتابه في ذلك اسم كتاب التوحيد وإثبات وإثبات صفات الرب عز وجل.

باب في إثبات وجه الله وباب ذكر إثبات العين لله جل وعلا وباب ذكر استواء خالقنا العلي الأعلى وباب صفة تكلم الله بالوحي، وهكذا فعل كثير ممن صنف في العقيدة السلفية مثل الدارمي والإمام أحمد وابن أبي عاصم والأثرم والهروي واللالكائي والأجري والبيهقي وأبو الحسن الأشعري وابن بطة والسجزي وغير ه ممن لا يحصون كثرة.

الدليل الخامس: تبويب المحدثين لأحاديث الصفات في كتبهم دليل قاطع أيضا، على أن مذهب السلف هو إثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه أو وصفه به رسوله، وهذه بعض أبواب كتاب صحيح البخاري رحمه الله:

باب وكان الله سميعا وعيما، وباب وقول الله «ويحذركم الله نفسه» وباب قول الله عز وجل «كل شيء هالك إلا وجهه» وباب قول الله



تعالى «ولتصنع على عيني» الخ.

وقال أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب وترك التكييف له لازم.

وقال إمام أهل المغرب ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ولم يكيفوا شيئا منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا: من أقر بها فهو مشبه، فسماهم من أقر بها معطلة.

وقال أبو عمرو الطلمنكي: وأجمع أهل السنة على أن معنى «وهو معكم أينما كنتم» ونحو ذلك في القرآن أن ذلك علمه، وأن الله فوق السماوات بذاته مستو على عرشه كيف شاء.

الدليل السادس: ما ذكره المفسرون من الأحاديث والآثار عند آيات الصفات التي وردت في القرآن الكريم، دليل آخر على الإثبات وليس التفويض، ولست أعني بالمفسرين المفسرين الذين سلكوا غير منهج السلف في تفاسيرهم، بل أعني منهم من لم يخرج عن النهج السلفي كابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن كثير وغيرهم ممن سار على هذه الطريقة.

الدليل السابع: لم يثبت أن أحدا من السلف صرح بنقيض هذه الصفات، لا من قريب ولا من بعيد، ومثال ذلك أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه نفى أن يكون الله جل جلاله في السماء أو أن له وجها بل إنهم صرحوا أن من نفى ذلك فهو جهمي ضال مبتدع.

الدليل الثامن: إجماع علماء السلف على وصف من نفى صفات



الله تعالى بأنه معطل جهمي متابع في معتقده للجهم بن صفوان الترمذي، فإنه أول من أظهر القول بنفي الصفات، وأما الذين أثبتوا لله تعالى بعض الصفات ونفوا بعضها، فقد سلك هؤلاء منهجا عقليا مع أنه يلزمهم في الصفات التي أثبتوها ما يلزمهم في الصفات التي نفوها.

الدليل التاسع: الإيمان بآيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم إنما يكون إثبات جميع جزئيات ما يجب الإيمان به وفي ذلك زيادة في الإيمان على من فوض الصفات لأن إيمانه بها يكون مجملا لا تفصيل فيه ولا تفريق بين صفة وأخرى.

وغاية القول أن مذهب السلف هو الإثبات وليس التفويض[1]. اهـ.

(١) علاقة الإثبات والتفويض: ٣٠-٥٢.



٥- رد خبر الآحاد

قال ابن القيم رحمه الله في مختصر الصواعق:

فصل

في الاحتجاج بالاحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية وكسر طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا لا يحتج بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء من صفات ذي الجلال والاكرام.

قالوا الأخبار قسمان متواتر وآحاد، فالمتواتر وإن كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات والآحاد لا تفيد العلم فسدوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية وبراهين نقلية وهي في التحقيق(كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب)[١].

فصل

ومما يبين أن خبر الواحد العدل يفيد العلم أدلة كثيرة:

أحدها أن المسلمين لما أخبرهم الواحد وهم بقباء في صلاة الصبح أن القبلة قد حولت إلى الكعبة قبلوا خبره وتركوا الحجة التي

(١) سورة النور: الآية: ٣٩.



كانوا عليها واستداروا إلى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم[١] بل شكروا على ذلك، وكانوا على أمر مقطوع به من القبلة الأولى، فلولا حصول العلم لهم بخبر الواحد لم يتركوا المقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم، وغاية ما يقال فيه أنه خبر اقترنته قرينة، وكثير منهم يقول: لا يفيد العلم بقرينة ولا غيرها، وهذا في غاية المكابرة. ومعلوم أن قرينة تلقي الأمة له بالقبول وروايته قرنا بعد قرن من غير نكير من أقوى القرائن وأظهرها، فأي قرينة فرضتها كانت تلك أقوى منها.

الدليل الثاني: إن الله تعالى قال «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا»[٢] وفي القراءة الأخرى «فتثبتوا» وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد أنه لا يحتاج إلى التثبت، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم. ومما يدل عليه أيضا أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وفعل كذا وأمر بكذا ونهى عن كذا، وهذا معلوم في كلامهم بالضرورة، وفي صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة مواضع وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما سمعه من صحابي غيره، وهذه شهادة من القائل وجزم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بما نسبه إليه من قول أو فعل، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/١٥-١٦)، البخاري (١/٦٦٦/٤٠٣)، مسلم (١/٣٧٥/٥٢٦)، الترمذي (٢/١٧٠/٣٤١) مختصرا، النسائي (١/٢٦٥/٤٩٢)، من طرق عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) سورة الحجرات: الآية: ٦.



لكان شاهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير علم.

الدليل الثالث: إن أهل العلم بالحديث لم يزالوا يقولون صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك جزم منهم بأنه قاله، ولم يكن مرادهم ما قاله بعض المتأخرين إن المراد بالصحة صحة السند لا صحة المتن، بل هذا مراد من زعم أن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد العلم وإنما كان مرادهم صحة الإضافة إليه، وأنه قال كما كانوا يجزمون بقولهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر ونهى وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحيث كان يقع لهم الوهم في ذلك يقولون يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروى عنه ونحو ذلك، ومن له خبرة بالحديث يفرق بين قول أحدهم هذا الحديث صحيح، وبين قوله إسناده صحيح فالأول جزم بصحة نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثاني شهادة بصحة سنده، وقد يكون فيه علة أو شذوذ فيكون سنده صحيحا ولا يحكمون أنه صحيح في نفسه.

الدليل الرابع: قوله تعالى «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[1] والطائفة تقع على الواحد فما فوقه، فأخبر أن الطائفة تنذر قومهم إذا رجعوا إليهم، والإنذار الإعلام بما يفيد العلم، وقوله لعلهم يحذرون نظير قولهم في آياته المتلوة والمشهودة «لعلهم يتفكرون» «لعلهم يعقلون» «لعلهم يهتدون» وهو سبحانه إنما يذكر ذلك فيما يحصل العلم لا فيما لا يفيد العلم.

الدليل الخامس: قوله «ولا تقف ما ليس لك به علم»[2] أي لا تتبعه

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) سورة الإسراء: الآية: ٣٦.



ولا تعمل به، ولم يزل المسلمون من عهد الصحابة يقفون أخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون لله تعالى بها الصفات، فلو كانت لا تفيد علما لكان الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم.

الدليل السادس: قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[(١)] فأمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولو الكتاب والعلم ، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علما، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقا، فلو كان واحد لكان سؤاله وجوابه كافيا.

الدليل السابع: قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته»[(٢)] وقال «وما على الرسول إلا البلاغ المبين»[(٣)] وقال النبي صلى الله عليه وسلم «بلغوا عني»[(٤)] وقال لأصحابه في الجمع الأعظم يوم عرفة «أنتم مسؤولون عني فماذا أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت[(٥)]، ومعلوم أن البلاغ هو الذي تقوم به الحجة على المبلغ ويحصل به العلم، فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذي تقوم به حجة الله على العبد، فإن الحجة إنما تقوم بما يحصل به العلم.

---

(١) سورة النحل: الآية: ٤٣.
(٢) سورة المائدة: الآية: ٦٧.
(٣) سورة النور: الآية: ٥٤، العنكبوت: الآية: ١٨.
(٤) أخرجه: أحمد (١٥٩/٢)، البخاري (٣٤٦١/٦١٤/٦)، الترمذي (٢٦٦٩/٣٩/٥). من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.
(٥) جزء من حديث جابر الطويل عند: أحمد (٣/٢٩٢-٢٩٣، ٣٨٨)، مسلم (١٢١٨/٨٨٦/٢)، أبو داود (١٩٠٥/٤٥٥/٢)، ابن ماجه (٣٠٧٤/١٠٢٢/٢)، ولفظ مسلم «وأنتم تتساءلون عني».



وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه فتقوم الحجة على من بلغه، وكذلك قامت حجته علينا بما بلغنا العدول الثقات من أقواله وأفعاله وسننته، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة، ولا على من بلغه واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التواتر، وهذا من أبطل الباطل.

فيلزم من قال أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد العلم أحد أمرين: إما أن يقول إن الرسول لم يبلغ غير القرآن وما رواه عنه عدد التواتر، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ، وإما أن يقول إن الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علما ولا يقتضي عملا، وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات العدول الحفاظ وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد علما، وهذا ظاهر لا خفاء به.

الدليل الثامن: قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»[1] وقوله: «وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس»[2] وجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أنه جعل هذه الأمة عدولا خيارا ليشهدوا على الناس بأن رسلهم قد بلغوهم عن الله رسالته وأدوا عليهم ذلك، وهذا يتناول شهادتهم على الأمم الماضية، وشهادتهم على أهل عصرهم ومن بعدهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرهم بكذا ونهاهم عن كذا، فهم حجة الله على من خالف رسول الله، وزعم أنه لم يأتهم من الله ما تقوم به عليه الحجة، وتشهد هذه الأمة الوسط عليه بأن حجة

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٣.

(٢) سورة الحج: الآية: ٧٨.



الله بالرسل قامت عليه، ويشهد كل واحد بانفراده بما وصل إليه من العلم الذي كان به من أهل الشهادة، فلو كانت أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد لم يشهد به الشاهد ولم تقم به الحجة على المشهود عليه.

الدليل التاسع: قوله تعالى: «ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون»[(١)] وهذه الأخبار التي رواها الثقات الحفاظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إما أن تكون حقا أو باطلا أو مشكوكا فيها، لا يدري هل هي حق أو باطل. فإن كانت باطلا أو مشكوكا فيها وجب اطراحها وأن لا يلتفت إليها، وهذا انسلاخ من الإسلام بالكلية. وإن كانت حقا فيجب الشهادة بها على البت أنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الشاهد بذلك شاهد بالحق وهو يعلم صحة المشهود به.

الدليل العاشر: قول النبي صلى الله عليه وسلم على مثلها فاشهدوا أشار إلى الشمس[(٢)] ولم يزل الصحابة والتابعون وأئمة الحديث يشهدون عليه صلى الله عليه وسلم على القطع أنه قال كذا وأمر به ونهى عنه وفعله لما بلغهم إياه الواحد والإثنان والثلاثة فيقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، وحرم كذا وأباح كذا، وهذه شهادة جازمة يعلمون أن المشهود به كالشمس في

---

(١) سورة الزخرف: الآية: ٨٦.

(٢) حديث ابن عباس أخرجه: الحاكم (٤/٩٨)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي بقوله: واه فعمرو قال ابن عدي كان يسرق الحديث، وابن مشمول ضعفه غير واحد.

وأخرجه: البيهقي (١٠/١٥٦)، وقال البيهقي: محمد بن سليمان بن مشمول هذا تكلم فيه الحميدي ولم يرو من وجه يعتمد عليه والله أعلم. ابن عدي في الكامل (٦/٢٢١٣).



الوضوح، ولا ريب أن كل من له التفات إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتناء بها يشهد شهادة جازمة أن المؤمنين يرون ربهم عيانا يوم القيامة[1]، وأن قوما من أهل التوحيد يدخلون النار ثم يخرجون منها بالشفاعة[2] وأن الصراط حق[3]، وتكليم الله لعباده يوم القيامة[4] كذلك، وأن الولاء لمن أعتق[5]، إلى أضعاف أضعاف ذلك، بل يشهد بكل خبر صحيح متلقى بالقبول لم ينكره أهل الحديث شهادة لا يشك فيها.

الدليل الحادي عشر: إن هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم العلم يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أئمتهم بمذاهبهم وأقوالهم أنهم قالوا، ولو قيل لهم إنها لم تصح عنهم لأنكروا ذلك غاية الإنكار، وتعجبوا من جهل قائله، ومعلوم أن تلك المذاهب لم يروها عنهم إلا الواحد والإثنان والثلاثة ونحوهم، لم يروها عنهم عدد التواتر. وهذا معلوم يقينا.

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/٣٦٠-٣٦٢،٣٦٥-٣٦٦)، البخاري (٢/٤١-٤٢/٥٥٤)، مسلم (١/٤٣٩/٦٣٣)، أبو داود (٥/٩٧-٩٨/٤٧٢٩)، الترمذي (٤/٥٩٢-٥٩٣/2551)، ابن ماجه (١/٦٣/١٧٧)، النسائي في الكبرى (٤/٤١٩/٧٧٦٢)، وغيرهم من طرق عن إسماعيل ابن أبي خالد عن عيسى بن أبي حازم عن جرير به.

(٢) أخرجه: أحمد (٢/٢٧٥-٣١٣-٣٨١-٣٩٦-٤٨٦)، البخاري (١١/١١٥/٦٣٠٤)، مسلم (١/١٨٨/١٩٨)، الترمذي (٥/٥٤١/٣٦٠٢)، ابن ماجه (٢/٣٤٠٧/١٤٤٠)، الدارمي (١/٣٢٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣)أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٢٩٣)، البخاري (١٣/٥١٦/٧٤٣٧)، مسلم (١/١٦٣/٢٩٩).

(٤) انظر الذي قبله.

(٥) أخرجه: أحمد (٦/٤٥-٤٦)، البخاري (٩/١٧٢/٥٠٩٧)، مسلم(٢/٧٥٥/١٠٧٥[١٧٢])، النسائي (٦/٤٧٤/٣٤٤٧-٣٤٤٨)، ابن ماجه (١/٦٧١/٢٠٧٦)، مالك (فتح البر ١١/٢٣٣) من حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها.



فكيف حصل لهم العلم الضروري والمقارب للضروري بأن أئمتهم ومن قلدوهم دينهم أفتوا بكذا وذهبوا إلى كذا، ولم يحصل لهم العلم بما أخبر به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وسائر الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بما رواه عنهم التابعون وشاع في الأمة وذاع، وتعددت طرقه وتنوعت، وكان حرصه عليه أعظم بكثير من حرص أولئك على أقوال متبوعيهم؟ إن هذا لهو العجب العجاب.

وهذا وإن لم يكن نفسه دليلا يلزمهم أحد أمرين: إما أن يقولوا أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتاواه وأقضيته تفيد العلم، وإما أن يقولوا إنهم لا علم لهم بصحة شيء مما نقل عن أئمتهم وأن النقول عنهم لا تفيد علما وإما أن يكون ذلك مفيدا للعلم بصحته عن أئمتهم دون المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من أبين الباطل.

الدليل الثاني عشر: قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»(١) ووجه الاستدلال أن هذا أمر لكل مؤمن بلغته دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، ودعوته نوعان: مواجهة ونوع بواسطة المبلغ وهو مأمور بإجابة الدعوتين في الحالتين، وقد علم أن حياته في تلك الدعوة والاستجابة لها، ومن الممتنع أن يأمره الله تعالى بالإجابة لما لا يفيد علما، أو يحييه بما لا يفيد علما أو يتوعده على ترك الاستجابة لما لا يفيد علما بأنه إن لم يفعل عاقبه، وحال بينه وبين قلبه.

الدليل الثالث عشر: قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»(٢) وهذا يعم كل مخالف بلغه

---

(١) سورة الأنفال: الآية: ٢٤.

(٢) سورة النور: الآية: ٦٣.



أمره صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، ولو كان ما بلغه لم يفده علما لما كان متعرضا بمخالفة ما لا يفيد علما للفتنة والعذاب الأليم، فإن هذا إنما يكون بعد قيام الحجة القاطعة التي لا يبقى معها لمخالف أمره عذر.

الدليل الرابع عشر: قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول»(١) إلى قوله: «واليوم الآخر» ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ما تنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلى سنته بعد وفاته. فلولا أن المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن في الرد إليه فائدة، إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علما البتة ولا يدري حق هو أم باطل؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله، فلهذا قال من زعم أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد علما، إنا نرد ما تنازعنا فيه إلى العقول والآراء والأقيسة فإنها تفيد العلم.

الدليل الخامس عشر: قوله تعالى «وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك»(٢) إلى قوله: «أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون»(٣) ووجه الاستدلال أن كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما أنزل الله، وهو ذكر من الله أنزله على رسوله، وقد تكفل سبحانه بحفظه، فلو جاز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة،

---

(١) سورة النساء الآية: ٥٩.

(٢) سورة المائدة: الآية: ٤٩.

(٣) سورة المائدة: الآية: ٥٠.



ولم يقم دليل على غلطه وسهو ناقله لسقط حكم ضمان الله وكفالته لحفظه، وهذا من أعظم الباطل، ونحن لا ندعي عصمة الرواة، بل نقول: إن الراوي إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دليل على ذلك ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلطه ليتم حفظه لحججه وأدلته، ولا تلتبس بما ليس منها، فإنه من حكم الجاهلية، بخلاف من زعم أنه يجوز أن تكون كل هذه الأخبار والأحكام المنقولة إلينا آحادا كذبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وغايتها أن تكون كما قاله من لا علم عنده، إن نظن إلا ظنا، وما نحن بمستيقنين.

الدليل السادس عشر: ما احتج به الشافعي نفسه فقال: أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبيه عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[(١)].

قال الشافعي: فلما ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها أمر أن يؤديها ولو واحد، دل على أنه لا يأمر من يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه، لأنه إنما يؤدي عنه حلالا يؤتى، وحرام يجتنب وحد يقام، ومال يؤخذ

---

(١) أخرجه: الترمذي (٥/٣٤/٢٦٥٨)، الحميدي (١/٤٧/٨٨)، البغوي (١/١١٢/٢٣٥-٢٣٦)، من طريق سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمان بن عبد الله بن مسعود عن أبيه. وفي الباب عن زيد بن ثابت عند أحمد والترمذي وابن ماجه. وعن جبير بن مطعم عند أحمد وابن ماجه وعن أبي الدرداء عند الدارمي.



ويعطى ونصيحة في دين ودنيا، ودل على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظا ولا يكون فيه فقيها، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به في أن إجماع المسلمين لازم. انتهى.

والمقصود أن خبر الواحد العدل لو لم يفد علما لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يقبل من أدى إليه إلا من عدد التواتر الذي لا يحصل العلم إلا بخبرهم، ولم يدع للحامل المؤدي وإن كان واحدا، لأن ما حمله لا يفيد العلم، فلم يفعل ما يستحق الدعاء وحده إلا بانضمامه إلى أهل التواتر، وهذا خلاف ما اقتضاه الحديث. ومعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما ندب إلى ذلك وحث عليه وأمر به لتقوم به الحجة على من أدى إليه، فلو لم يفد العلم لم يكن فيه حجة.

الدليل السابع عشر: حديث أبي رافع الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا ألفين أحدا منكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري يقول: لا ندري ما هذا، بيننا وبينكم القرآن، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه[1]» ووجه الاستدلال أن هذا نهي عام لكل من بلغه حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخالفه أو يقول لا أقبل إلا القرآن، بل هو أمر لازم، وفرض حتم بقبول أخباره وسننه، وإعلام منه صلى الله عليه وسلم أنها من الله أوحاها إليه، فلو لم تفد علما لقال: من بلغته أنها أخبار آحاد لا تفيد علما فلا يلزمني

(١) هذا أخرجه: أحمد (٦/٨)، أبو داود (٥/١٢/٤٦٠٥)، الترمذي (٥/٣٦/٢٦٦٣)، وقال: حسن صحيح. ابن ماجه (١/٦/١٣)، الحاكم (١/١٠٨)، وقال: « صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

قبول ما لا علم لي بصحته، والله تعالى لم يكلفني العلم بما لم أعلم صحته ولا اعتقاده، بل هذا بعينه هو الذي حذر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته ونهاهم عنه، ولما علم أن في هذه الأمة من يقوله حذرهم منه، فإن القائل أن أخباره لا تفيد العلم هكذا يقول سواه لا ندري ما هذه الأحاديث، وكان سلف هؤلاء يقولون بيننا وبينكم القرآن وخلفهم يقولون بيننا وبينكم أدلة العقول وقد صرحوا بذلك وقالوا: نقدم العقول على هذه الأحاديث، آحادها ومتواترها، ونقدم الأقيسة عليها.

الدليل الثامن عشر: ما رواه مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك قال: كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبا طلحة الأنصاري وأبي بن كعب شرابا من فضيخ، فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى كسرتها[1]. ووجه الاستدلال أن أبا طلحة أقدم على قبول خبر التحريم حيث ثبت به التحريم لما كان حلالا، وهو يمكنه أن يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شفاها، وأكد ذلك القبول بإتلاف الإناء وما فيه، وهو مال، وما كان ليقدم على إتلاف المال بخبر من لا يفيده خبره العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنبه، فقام خبر ذلك الآتي عنده وعند من معه مقام السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لم يشكوا ولم يرتابوا في

---

(١) أخرجه: أحمد (٣/١٨٣-١٨٩)، البخاري (١٠/٤٥/٥٥٨٢)، مسلم (٣/١٥٧٢/١٩٨٠)، النسائي (٨/٦٨٢-٦٨٣/٥٥٥٦-٥٥٥٧).



صدقه، والمتكلفون يقولون: إن مثل ذلك الخبر لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة.

الدليل التاسع عشر: إن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة التحليل والتحريم والإباحة والفروض، ويجعل ذلك دينا يدان به في الأرض إلى آخر الدهر. فهذا الصديق رضي الله عنه زاد في الفروض التي في القرآن فرض الجدة وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة فقط[1]، وجعل حكم ذلك الخبر في إثبات هذا الفرض حكم نص القرآن في إثبات فرض الأم، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدهم على إثباته بخبر الواحد. وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حمل ابن مالك دية الجنين[2] وجعلها فرضا لازما للأمة، وأثبت ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الضحاك ابن سفيان الكلابي[3] وحده، وصار ذلك شرعا مستمرا إلى يوم القيامة. وأثبت شريعة عامة في حق المجوس بخبر عبد الرحمان بن

---

(١) أخرجه: مالك في الموطأ (فتح البر ٥٨٢/١٢)، أبو داود (٣١٦/٣-٢٨٩٤/٣١٧)، الترمذي (٣٦٦/٤/٢١٠١)، وقال: وفي الباب عن بريدة وهذا أحسن وهو أصح من حديث ابن عيينة، النسائي في الكبرى (٧٥/٤/٦٣٤٦)، ابن ماجه (٩٠٩/٢-٢٧٢٤/٩١٠)، ابن حبان (الإحسان ٣٩٠/١٣-٦٠٣١/٣٩١)، الحاكم (٣٣٨/٤-٣٣٩) وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. قال الحافظ في التلخيص (٨٢/٣): «إسناده صحيح لثقة رجاله إلا أن صورته مرسل فإن قبيصة لا يصح له سماع من الصديق».

(٢) أخرجه: أحمد (٧٩/٤-٨٠)،أبو داود (٦٩٨/٤/٤٥٧٢...٤٥٧٤)، النسائي (٣٩٠/٨/٤٧٥٣)، ابن ماجه (٨٨٢/٢/٢٦٤١)، وفي الباب عن أبي هريرة والمغيرة بن شعبة.

(٣) أخرجه: أحمد (٤٥٢/٣)، أبو داود (٣٣٩/٣-٢٩٢٧/٣٤٠)، الترمذي (١٩/٤/١٤١٥)، وقال : حسن صحيح، ابن ماجه (٨٣٣/٢/٢٦٤٢)، النسائي في الكبرى (٧٨/٤-٧٩/٦٣٦٣...٦٣٦٦)



عوف[١] وحده، وأثبت عثمان بن عفان شريعة عامة في سكنى المتوفى عنها بخبر الفريعة بنت مالك[٢] وحدها، وهذا أكثر من أن يذكر، بل هو إجماع معلوم منهم، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد في الظنيات ونحن لا ننكر ذلك لأنا قد قدمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل موجبه، ولو جاز أن يكون كذبا أو غلطا في نفس الأمر لكانت الأمة مجمعة على قبول الخطأ والعمل به، وهذا قدح في الدين والأمة.

الدليل العشرون: إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويقطعون بمضمونه، فقبله موسى من الذي جاء من أقصى المدينة قائلا له «إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك»[٣]، فجزم بخبره وخرج هاربا من المدينة، وقبل خبر بنت صاحب مدين لما قالت «إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا»[٤] وقبل خبر أبيها في قوله: هذه ابنتي وتزوجها بخبره.

وقبل يوسف الصديق خبر الرسول الذي جاءه من عند الملك وقال «ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة»[٥].

وقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الآحاد الذين كانوا يخبرونه

---

(١) أخرجه: أحمد (١/١٩٠-١٩١)، البخاري (٨/٣١٦/٣١٥٧)، أبو داود (٣/٤٣١-٤٣٢/٣٠٤٣)، الترمذي (٤/١٢٥/١٥٨٧)، وحسنه، النسائي في الكبرى (٥/٢٣٤-٢٣٥/٨٧٦٨).

(٢) أخرجه: أحمد (٦/٣٧٠)، أبو داود (٢/٧٢٣-٧٢٤/٢٣٠٠)، الترمذي (٣/٥٠٨-٥٠٩/١٢٠٤)، وقال: حسن صحيح، النسائي (٦/٥١٠/٣٥٢٨)، ابن ماجه (١/٦٥٤/٢٠٣١).

(٣) سورة القصص: الآية: ٢٠.

(٤) سورة القصص: الآية: ٢٥.

(٥) سورة يوسف: الآية: ٥٠.



بنقض عهد المعاهدين له وغزاهم بخبرهم، واستباح دماءهم وأموالهم وسبى ذراريهم. ورسل الله صلواته وسلامه عليهم لم يرتبوا على تلك الأخبار أحكامها، وهم يجوزون أن تكون كذبا وغلطا، وكذلك الأمة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الآحاد وهم يجوزون أن يكون كذبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفس الأمر، ولم يخبروا عن الرب تبارك وتعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله بما لا علم لهم به، بل يجوز أن يكون كذبا وخطأ في نفس الأمر، هذا مما يقطع ببطلانه كل عالم مستبصر.

الدليل الحادي والعشرون: إن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه، ومن المعلوم المتيقن أن الأمة من عهد الصحابة إلى الآن لم تزل تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الأخبار جازمين بالشهادة في تصانيفهم وخطابهم، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فلو لم يكونوا عالمين بصدق تلك الأخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بغير علم ولكانت شهادة زور، وقولا على الله ورسوله بغير علم، ولعمر الله هذا حقيقة قولهم، وهم أولى بشهادة الزور من سادات الأمة وعلمائها.

قال أبو عمرو بن الصلاح: وقد ذكر الحديث الصحيح المتلقى بالقبول المتفق على صحته: وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافا لقول من نفى ذلك محتجا بأنه لا يفيد إلا الظن، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العلم بالظن، والظن قد يخطئ. قال: وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه هو الصحيح، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ



لا يخطئ، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حجة مقطوعا بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك، وهذه نكتة نفيسة نافعة.

وقال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني في كتاب الانتصار له وهذا لفظه.

فصل

ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق أن أخبار الآحاد لا تقبل فيما طريقه العلم، وهذا رأي سمعت به المبتدعة في رد الأخبار فنقول وبالله التوفيق:

إذا صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة.

وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به حتى أخبر عنه القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول، ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد: ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على



الفطرة[(١)] وبقوله خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم[(٢)]، وترى أهل الإرجاء يستدلون بقوله من قال لا إله إلا الله دخل الجنة- قيل: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق[(٣)]، وترى الرافضة يحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم يجاء بقوم من أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم[(٤)]، وترى الخوارج يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر[(٥)]، وبقوله : لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن[(٦)].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق، ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها، فهذا إجماع

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٣٣-٢٧٥-٣٩٣...)، البخاري (٣/٣١٤/١٣٨٥)، مسلم (٤/٢٠٤٧/٢٦٥٨)، أبو داود (٥/٨٦-٨٧/٤٧١٤)، الترمذي (٤/٣٨٩-٣٩٠-/٢١٣٨)، وقال: حديث حسن صحيح، مالك (فتح البر ٢/١٩٨).

(٢) إشارة إلى جزء من حديث طويل وهو عند: أحمد (٤/١٦٣)، مسلم (٤/٢١٩٧/٢٨٦٥)، النسائي في الكبرى (٥/٢٦-٢٧/٨٠٧٠-٨٠٧١) من حديث عياض بن حمار المجاشعي.

(٣) أحمد (٥/١٥٢، ١٥٩، ١٦١، ٢٨٥)، (٦/٤٤٢)، البخاري (٣/١٤٣/١٢٣٧)، مسلم (١/٩٤/١٥٣)، الترمذي (٥/٢٧/٢٦٤٤)، وقال: حسن صحيح. كلهم من حديث أبي ذر.

(٤) أحمد (١/٦-١٢١-٢٣٥-٢٥٣-٢٥٨)، البخاري (٦/٤٧٦/٣٣٤٩)، مسلم (٤/٢١٩٤-٢١٩٥/٢٨٦٠)، الترمذي (٤/٥٣٢/٢٤٢٣)، وقال: حسن صحيح، النسائي (٤/٤٢٣/٢٠٨٦)، ابن ماجه (٢/١٤٣٩-١٤٤٠/٤٣٠٦)، كلهم من حديث ابن عباس غير ابن ماجه فمن حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : أحمد (١/٣٨٥-٤١١-٤٣٣)، البخاري (١/١٤٧/٤٨)، مسلم (١/٨١/٦٤)، الترمذي (٤/٣١١/١٩٨٣)، وقال: حسن صحيح، النسائي (٧/١٣٧-١٣٩/٤١١٦...٤١٢٤)، ابن ماجه (١/٢٧/٦٩).

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة : أحمد (٢/٢٤٣-٣١٧-٣٧٦-٣٨٦-٤٧٩)، البخاري (٥/١٥٠/٢٤٧٥)، مسلم (١/٧٦/٥٧)، النسائي(٨/٤٣٥-٤٣٦/٤٨٨٥-٤٨٨٧)، ابن ماجه (٢/١٢٩٨-١٢٩٩/٣٩٣٦)، وفي الباب عن ابن عباس.



منهم على القول بأخبار الآحاد، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة والحوض وإخراج الموحدين من المذنبين من النار، وفي صفة الجنة والنار وفي الترغيب والترهيب والوعد والوعيد، وفي فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ومناقب أصحابه وأخبار الأنبياء المتقدمين وأخبار الرقاق وغيرها ما يكثر ذكره.

وهذه الأشياء علمية لا عملية، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها، فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم، حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ وجعلناهم لاغين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحدا شيئا ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه.

قال: وربما يرتقي هذا القول إلى أعظم من هذا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أدى هذا الدين إلى الواحد فالواحد من الصحابة يؤديه إلى الأمة وينقله عنه، فإذا لم يقبل قول الراوي لأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدي نعوذ بالله من هذا القول البشع والاعتقاد القبيح.

قال: ويدل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث الرسل إلى الملوك إلى كسرى وقيصر وملك الإسكندرية وإلى كيدر دومه وغيرهم من ملوك الأطراف وكتب إليهم كتبا على ما عرف ونقل واشتهر، وإنما بعث واحدا واحدا، ودعاهم إلى الله تعالى والتصديق برسالته صلى الله عليه وسلم لإلزام الحجة وقطع العذر لقوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»[1] وهذه المعاني لا

(١) سورة النساء: الآية: ١٦٥.



تحصل إلا بعد وقوع العلم ممن أرسل إليه الإرسال والمرسل، وإن الكتاب من قبله والدعوة منه، وقد كان نبينا صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة كثيرا من الرسل إلى هؤلاء الملوك والكتاب إليهم لبث الدعوة إليهم في جميع الممالك، ودعا الناس إلى دينه على حسب ما أمره الله تعالى بذلك، فلو لم يقع العلم بخبر الواحد في أمور الدين لم يقتصر على إرسال الواحد من الصحابة في هذا الأمر، وكذلك في أمور كثيرة اكتفى بإرسال الواحد من الصحابة، منها أنه بعث عليا لينادي في موسم الحج بمنى «ألا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم عهد فمدته إلى أربعة أشهر ولا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة»(١). ولا بد في هذه الأشياء من وقوع العلم للقوم الذين كان يناديهم حتى إن أقدموا على شيء من هذا بعد سماع هذا القول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مبسوط للعذر في قتالهم وقتلهم.

وكذلك بعث معاذا إلى اليمن ليدعوهم إلى الإسلام ويعلمهم إذا أجابوا شرائعه(٢).

وبعث إلى أهل خيبر في أمر القتيل واحدا يقول: إما أن تدوا أو تؤذنوا بحرب من الله ورسوله(٣). وبعث إلى قريظة أبا لبابة بن عبد

---

(١) أحمد (١/٧٩)، الترمذي (٥/٢٥٧/٣٠٩١)، وقال: حسن غريب ، الدارمي (٢/٦٨)، الحميدي (١/٢٧/٤٨).

(٢) أخرجه: أحمد (١/٢٣٣)، البخاري (٣/٣٢٣/١٣٩٥)، مسلم (١/٥٠/١٩)، أبو داود (٢/٢٤٢-٢٤٣/١٥٨٤)، النسائي (٥/٥/٢٤٣٤)، ابن ماجه (١/٥٦٨/١٧٨٣).

(٣) أخرجه: أحمد (٤/٣)، البخاري (١٠/٦٥٦/٦١٤٢-٦١٤٣)، مسلم (٣/١٢٩٢/١٦٦٩[١-٢])، أبو داود (٤/٦٥٥/٤٥٢١)، الترمذي (٤/٢٢/١٤٢٢). النسائي (٨/٣٧٦-٣٧٧/٤٧٢٦-٤٧٢٧)، من حديث رافع بن خديج.



المنذر يستنزلهم على حكمه[1]. وجاء أهل قبا واحد وهم في مسجدهم يصلون فأخبرهم بصرف القبلة إلى المسجد الحرام فانصرفوا إليه في صلاتهم[2]، واكتفوا بقوله، ولا بد في مثل هذا من وقوع العلم به.

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرسل الطلائع والجواسيس في بلاد الكفر ويقتصر على الواحد في ذلك ويقبل قوله إذا رجع. وربما أقدم عليهم بالقتل والنهب بقوله وحده، ومن تدبر قول النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته لم يخف عليه ما ذكرناه، وما يرد هذا إلا مكابر معاند.

ولو أنك وضعت في قلبك أنك سمعت الصديق والفاروق رضي الله عنهما أو غيرهما من وجوه الصحابة يروي لك حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم في أمر من الاعتقاد من جواز الرؤية على الله وإثبات القدر أو غير ذلك لوجدت قلبك مطمئنا إلى قوله لا يداخلك شك في صدقه وثبوت قوله، وفي زماننا ترى الرجل يسمع من أستاذه الذي يختلف إليه ويعتقد فيه التقدمة والصدق أنه سمع أستاذه يخبر عن شيء من عقيدته التي يريد أن يلقى الله بها، فيحصل للسامع علم بمذهب من نقل عنه أستاذه ذلك بحيث لا يختلجه شبهة ولا يعتريه شك، وكذلك كثير من الأخبار التي يقتضيها العلم توجد بين الناس

---

(١) انظر خبر أبي لبابة في تفسير ابن جرير وابن كثير عند قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله ورسوله » الآية ٢٧ من سورة الأنفال.

وقد عزاه السيوطي في الدر المنثور: لسعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن عبد الله بن أبي قتادة رضي الله عنهما قال: نزلت هذه الآية في أبي لبابة بن عبد المنذر، سألوه يوم قريظة ما هذا الأمر؟ فأشار إلى حلقه، الذبح، فنزلت قال أبو لبابة رضي الله عنه: ما زالت قدماي حتى علمت أني خنت الله ورسوله.

(٢) تقدم تخريجه.



فيحصل لهم العلم بذلك الخبر ومن رجع إلى نفسه علم بذلك.

(قال) واعلم أن الخبر وإن كان يحتمل الصدق والكذب والظن فللتجوز فيه مدخل، ولكن هذا الذي قلناه لا يناله أحد إلا بعد أن يكون معظم أوقاته وأيامه مشتغلا بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواة، ليقف على رسوخهم في هذا العلم وكبير معرفتهم به وصدق ورعهم في أقوالهم وأفعالهم، وشدة حذرهم من الطغيان والزلل، ومابذلوه من شدة العناية في تمهيد هذا الأمر، والبحث عن أحوال الرواة والوقوف على صحيح الأخبار وسقيمها، وكانوا بحيث لو قتلوا لم يسامحوا أحدا في كلمة واحدة يتقولها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولافعلوا هم بأنفسهم ذلك، وقد نقلوا هذا الدين إلينا كما نقل إليهم وأدوا كما أدي إليهم، وكانوا في صدق العناية والإهتمام بهذا الشأن ما يجل عن الوصف ويقصر دونه الذكر، وإذا وقف المرء على هذا من شأنهم وعرف حالهم وخبر صدقهم وورعهم وأمانتهم، ظهر له العلم فيما نقلوه ورووه.

(قال) والذي يزيد ما قلنا إيضاحا أن النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الفرقة الناجية قال:«ما أنا عليه وأصحابي»[1] فلابد من

(١) أخرجه: من حديث عبد الله بن عمرو: الترمذي (٥/٢٦/٢٦٤١)، وقال: هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. وذكره الحاكم (١/١٢٨-١٢٩) في الشواهد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه في قوله صلى الله عليه وسلم: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة...» وقال: وفي إسناده عبد الرحمان بن زياد الإفريقي ولا تقوم به الحجة وقال الذهبي: رواه ثابت بن محمد العابد عن الثوري عن ابن أنعم الإفريقي عن عبد الله بن يزيد عنه. وأخرجه أيضا: الآجري في الشريعة (ص١٥-١٦) في موضعين في أحدهما إسماعيل بن عياش وهو ضعيف في غير الشاميين وعبد الرحمان بن أنعم الإفريقي وهو ضعيف أيضا وفي الثاني عبد الرحمان بن زياد هذا وهو ضعيف كما سبق. وأخرجه الديلمي كما في الفردوس (٣/٤٣٩/٥٣٤٧)، وللحديث شواهد منها حديث أبي هريرة ومعاوية ابن أبي سفيان وغيرهما يرتقي بها إلى درجة الحسن و الله أعلم.



تعرف ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وليس طريق معرفته إلا النقل، فيجب الرجوع إلى ذلك، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تنازعوا الأمر أهله»[1] فكما يرجع في مذاهب الفقهاء الذين صاروا قدوة في هذه الأمة إلى أهل الفقه، ويرجع في معرفة اللغة إلى أهل اللغة، وفي النحو إلى أهل النحو، وكذا يرجع في معرفة ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى أهل الرواية والنقل، لأنهم عنوا بهذا الشأن واشتغلوا بحفظه والفحص عنه ونقله، ولولاهم لأندرس علم النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقف أحد على سنته وطريقته.

(ثم قال الإمام أبو المظفر) : فإن قالوا فقد كثرت الآثار في أيدي الناس واختلطت عليهم (قلنا) ما اختلطت إلا على الجاهلين بها، فأما العلماء بها فإنهم ينتقدونها انتقاد الجهابذة الدراهم والدنانير، فيميزون زيوفها ويأخذون خيارها، ولئن دخل في أغمار الرواة من وسم بالغلط في الأحاديث فلا يروج ذلك على جهابذة أصحاب الحديث وورثة العلماء حتى أنهم عدوا أغاليط من غلط في الإسناد والمتون، بل تراهم يعدون على كل واحد منهم كم في حديث غلط، وفي كل حرف حرف، وماذا صحف، فإذا لم ترج عليهم أغاليط الرواة في الأسانيد والمتون والحروف فكيف يروج عليهم وضع الزنادقة وتوليدهم الأحاديث التي

---

(١) أخرجه من حديث العرباض بن سارية: أحمد (٤/١٢٦-١٢٧)، أبو داود (٥/١٣-١٤/٤٦٠٧)، الترمذي (٥/٤٣-٤٤/٢٦٧٦)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، ابن ماجه (١/١٦-١٧/٤٣-٤٤)، الدارمي (١/٤٤-٤٥)، ابن حبان(الإحسان ١/١٧٨-١٧٩/٥)، البغوي في شرح السنة (١/٢٠٥/١٠٢)، وقال: هذا حديث حسن، الحاكم (١/٩٥-٩٦-٩٧) وقال: «حديث صحيح ليس له علة» ووافقه الذهبي.



يرويها الناس حتى خفيت على أهلها، وهو قول بعض الملاحدة وما يقول هذا إلا جاهل ضال مبتدع كذاب يريد أن يهجن بهذه الدعوة الكاذبة صحاح أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأثاره الصادقة، فيغالط جهال الناس بهذه الدعوى وما احتج مبتدع في رد آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة أوهن ولا أشد استحالة من هذه الحجة، فصاحب هذه الدعوى يستحق أن يسف في فيه وينفى من بلد الإسلام.

فتدبر رحمك الله أيجعل حكم من أفنى عمره في طلب آثار النبي صلى الله عليه وسلم شرقا وغربا، برا وبحرا، وارتحل في الحديث الواحد فراسخ، واتهم أباه وأدناه في خبر يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان موضع التهمة، ولم يحابه في مقال ولاخطاب غضبا لله وحمية لدينه، ثم ألف الكتب في معرفة المحدثين وأسمائهم وأنسابهم وقدر أعمارهم، وذكر أعصارهم وشمائلهم وأخبارهم، وفصل بين الرديء والجيد، والصحيح والسقيم، حبا لله ورسوله، وغيرة على الإسلام والسنة، ثم استعمل آثاره كلها حتى فيما عدا العبادات من أكله وطعامه وشرابه ونومه ويقظته وقيامه وقعوده ودخوله وخروجه، وجميع سننه وسيرته حتى في خطراته ولحظاته، ثم دعا الناس إلى ذلك وحثهم عليه وندبهم إلى استعماله وحبب إليهم ذلك بكل مايملكه حتى في بذل ماله ونفسه كمن أفنى عمره في اتباع أهوائه وإرادته وخواطره وهواجسه، ثم تراه يرد ما هو أوضح من الصبح من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وأشهر من الشمس برأي دخيل، واستحسان ذميم، وظن فاسد، ونظر مشوب بالهوى.



فانظر وفقك الله للحق: أي الفريقين أحق أن ينسب إلى اتباع السنة واستعمال الأثر .

فإذا قضيت بين هذين بوافر لبك وصحيح نظرك، وثاقب فهمك فليكن شكرك لله تعالى على حسب ماأراك من الحق ووفقك للصواب وألهمك من السداد.

(قلت) ومن المعلوم أن من هذا عنايته بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرته وهديه فإنها تفيد عنه من العلم الضروري والنظري ما لا تفيده عند المعرض عنها المشتغل بغيرها، وهذا شأن من عني بسيرة رجل وهديه وكلامه وأحواله فإنه يعلم من ذلك بالضرورة ما هو مجبول لغيره.



٦- التأويل:

تعريف التأويل:

لابد لدارس عقيدة السلف والخلف أن يعرف معنى التأويل الذي استعمله السلف والذي استعمله الخلف، حتى يكون على بصيرة من أمره، فإن هذه الكلمة قد استغلها الخلف وجعلوها أداة لهدم النصوص وتحريفها عما أراد الله بها، وما أراده رسوله صلى الله عليه وسلم ولهذا قد اعتنى الإمام الكبير ابن قيم الجوزية فجعل له جزءا كبيرا من كتابه الصواعق المرسلة، وجعله أحد الطواغيت التي يجب كسرها.

والمتتبع لقواميس اللغة العربية ومعاجمها يجد أن اللغويين لا يفسرون التأويل إلا بمعنيين لا غير، وننقل على سبيل المثال ما ذكره الأزهري في كتابه تهذيب اللغة العربية قال: «وقال أبو عبيدة: التأويل: المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه» [ص: ٤٦٠/ج ١٥].

وقال الليث: التأول، والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه، وأنشد:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله

[ص ٤٥٨/ج ١٥).

وقال الشيخ الشنقيطي في (أضواء البيان): اعلم أن التأويل، يطلق ثلاثة إطلاقات:

الأول: ما ذكرنا من أنه الحقيقة التي يؤول إليها الأمر، وهذا هو معناه في القرآن.



الثاني: يراد به التفسير والبيان ومنه بهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم في ابن عباس اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل[١] وقول ابن جرير وغيره من العلماء: «القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، أي تفسيره وبيانه وقول عائشة الثابت في الصحيح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن»[٢] تعني يمتثله ويعمل به - والله تعالى أعلم.

الثالث: معناه المتعارف في اصطلاح الأصوليين، وهو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح يدل على ذلك. (أضواء البيان: ١/٢٣٤).

وذكر الإمام ابن القيم أن هذا الأخير، هو قول المعتزلة، والجهمية وغيرهم من المتكلمين، قال: «وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويغه وإبطاله من الجانبين، فممن صنف في إبطال التأويل على رأي المتكلمين القاضي أبو يعلى، والشيخ موفق الدين بن قدامة، وقد حكى غير واحد إجماع السلف على عدم القول به[٣].

ثم ذكر ابن القيم رحمه الله - كلاما وقال بعده: «وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة، هو التأويل الصحيح، وغيره هو الفاسد».

والتأويل الباطل أنواع:

أحدها: ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول، مثل تأويل قوله صلى

---

(١) تقدم تخريجه في المبحث الأول (تعريف السلف) (ص: ٥٣).

(٢) أخرجه: أحمد (٦/٢٣٠)، البخاري (٢/٣٨١/٨١٧)، مسلم (١/٣٥٠/٤٨٤)، أبو داود (١/٥٤٦/٨٧٧)، النسائي (٢/٥٦٨/١١٢١)، ابن ماجه (١/٢٨٧/٨٨٩).

(٣) مختصر الصواعق (١/٢٣).



الله عليه وسلم: «حتى يضع رب العزة فيها قدمه»[(١)].

قال في الهامش: وجاء لفظ الرجل في بعض الروايات، قلت: وهي رواية الصحيح، بأن الرجل «جماعة من الناس» فإن هذا شيء لا يعرف في شيء من لغة العرب ألبتة.

الثاني: ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفردا كتأويل قوله «لما خلقت بيدي»[(٢)] بالقدرة.

الثالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قول: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[(٣)]. بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره وهذا يأباه السياق كل الاباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والتنويع والترديد.

الرابع: ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن ألف في الاصطلاح الحادث وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس، حيث تأولوا كثيرا من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب ألبتة، وإن كان معهودا في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبه له، فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل، كما تأولت طائفة قوله تعالى: « فلما أفل»[(٤)] بالحركة. وقالوا استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في لغة

---

(١) أخرجه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: أحمد (٣/١٣٤،١٤١،٢٣٤)، البخاري (١١/٦٦٨/٦٦٦١)، مسلم (٤/٢١٨٧/٢٨٤٨).

ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٢٧٦، ٣١٤، ٤٥٠)، البخاري (١٣/٥٣٣/٧٤٤٩)، مسلم (٤/٢١٨٦/٢٨٤٦).

(٢) سورة ص: الآية: ٧٥.

(٣) سورة الأنعام: الآية: ١٥٨.

(٤) سورة الأنعام: الآية: ٧٦-٧٧.



العرب التي نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة في موضع واحد البتة.

الخامس: ما ألف استعماله في غير ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد له النص فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله، على مجيئه في تركيب آخر يحتمله، كتأويل اليدين في قوله تعالى: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[(١)] بالنعمة ولا ريب أن العرب تقول: لفلان عندي يد وقال عروة بن مسعود للصديق رضي الله عنه لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك، ولكن وقوع اليد في هذا التركيب، الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه، ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم، وجعل ذلك خاصة خص بها صفية آدم دون البشر، كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه، وخص موسى بأنه كلمه بلا واسطة فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب.

السادس: اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادرا فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنه يكون تلبيسا يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف، ومن تأمل كمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك.

السابع: كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل، كتأويل قوله صلى الله عليه وسلم: «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير

---

(١) سورة ص: الآية: ٧٥.



إذن وليها فنكاحها باطل»[١] فيحمله على الأمة، فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر النص، يرجع على أصل النص بالإبطال، وهو قوله: «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها»[٢]، ومهر الأمة إنما هو للسيد، فقالوا: نحمله على المكاتبة، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر، فإنه أتى فيه «بأي» الشرطية التي هي من أدوات العموم، وأتى بالنكرة في سياق الشرط وهي تقتضي العموم، وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له، المقتضي لوجود الحكم بوجوده، وهو إنكاحها نفسها، فرتبه على العلة المقتضية للبطلان وهو افتئاتها على وليها، وأكد الحكم بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات، فحمله على صورة لا تقع في العالم إلا نادرا، يرجع إلى مقصود النص بالإبطال وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس بل أشنع.

الثامن: تأويل اللفظ الذي له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه، إلا بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا فرادى من أهل النظر، والكلام، كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جدا فكيف وهو محال في الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضا ثم استدل على وجوده الخارجي فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي

---

(١) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (٦/٤٧، ١٦٥-١٦٦)، أبو داود (٢/٥٦٦/٢٠٨٣)، الترمذي (٣/٤٠٧/١١٠٢)، وقال: «هذا حديث حسن»، والنسائي في الكبرى (٣/٢٨٥/٥٣٩٤)، ابن ماجه (١/٦٠٥/١٨٧٩)، ابن حبان (٩/٣٨٤/٤٠٧٤)، الحاكم (٢/١٦٨) وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) انظر تخريج الحديث الذي قبله.



هو في غاية الخفاء.

التاسع: التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب، مثاله: تأويل الجهمية، «وهو القاهر فوق عباده»[١]، ونظائره بأنها فوقية الشرف، كقولهم الدرهم فوق الفلس، فعطلوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية، المستلزمة لعظمة الرب تعالى، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بن آدم.

العاشر: تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق، ولا قرينة تقتضيه فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس، فإن الله تعالى أنزل كلامه بيانا وهدى فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بيانا ولا هدى[٢].

ويقول الشيخ عبد الرحمان الوكيل في الصفات الإلهية بعد أن ذكر المعنيين للتأويل عند السلف: «غير أن الخلفية أو علماء الكلام أبوا إلا أن يحرفوا الكلم عن مواضعه ويقترفوا إفساد المعاني ليقترفوا إفساد المعقول والمنقول، فتفسد القلوب والعقول لهذا ابتدعوا للتأويل معنى آخر لا صلة له بلغة القرآن وهو صرف اللفظ عن معناه إلى معنى آخر بدليل، وقد يكون الدليل وهما وهوى.

وعلى الآخذين بهذا التحريف لكلمة التأويل واجبان:

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٨ و ٦١.

(٢) مختصر الصواعق: ١/٢٥-٢٩ باختصار.



أولهما: إقامة الدليل على أن اللفظ يحتمل المعنى الذي صرفوه إليه.

والآخر: إقامة الدليل على وجوب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى الآخر الذي اقترفوه له.

أفعند المؤولة هذه الإحاطة الشاملة بلغة العرب؟»[1].

(١) الصفات الإلهية: ١٣٨.



قال ابن تيمية رحمه الله في التدمرية:

القاعدة الرابعة: وهو أن كثيرا من الناس يتوهم في بعض الصفات أو كثير منها أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله. فيبقى مع جنايته على النصوص وظنه السيء الذي ظنه بالله ورسوله - حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل - قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله ، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله تعالى.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب ومثله بالمنقوصات والمعدومات ، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات. فيجمع في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدا في أسماء الله وآياته.

مثال ذلك أن النصوص كلها دلت على وصف الإله بالعلو و الفوقية على المخلوقات واستوائه على العرش - فأما علوه ومباينته



للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع. وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه و لا مباينه ولا مداخله.

فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله: « وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستووا على ظهوره»[1].

فيتخيل له أنه إذا كان مستويا على العرش كان محتاجا إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو غرقت السفينة لسقط المستوي عليها ولو عثرت الدابة لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى.

ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار ولا يعلم أن مسمى القعود والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك: فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار وليس هو بهذا المعنى مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا و إن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكم.

وقد علم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقا معروفة.

ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره، وكأن هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك، وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك ، لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة

---

(١) سورة الزخرف: الآية: ١٢.



كما أضاف إليه سائر أفعاله وصفاته.

فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأييد، كما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى وأمثال ذلك.

فلم يذكر استواء مطلقا يصلح للمخلوق، ولا عاما يتناول المخلوق كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة.

فلو قدر - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه - تعالى عن ذلك - لكان استوائه مثل استواء خلقه، أما إذا كان هو ليس مماثلا لخلقه بل قد علم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواءا يخصه، لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له - كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به - فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستويا على العرش كان محتاجا إليه، وأنه لو سقط العرش لخر من عليه؟ سبحانه و تعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا.

هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك وتوهم ، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله وجوز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق؟

بل لو قدر أن جاهلا فهم مثل هذا وتوهمه لبين له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

فلما قال سبحانه وتعالى: « والسماء بنيناها بأييد»[1] فهل يتوهم

(١) سورة الذاريات: الآية: ٤٧.



متوهم أن بنائه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زنبيل ومجاريف وضرب لبن و جَبْل طين وأعوان ؟

ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضا فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله، والسماوات فوق الأرض ليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها، فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه: كيف يجب أن يكون محتاجا إلى خلقه أو عرشه؟ أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات ؟ وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه وتعالى أحق به وأولى.

وكذلك قوله: «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور»[(١)] من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السماوات فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك، فإن حرف «في» متعلق بما قبله وبما بعده - فهو بحسب المضاف إليه .

ولهذا يفرق بين كون الشيء في مكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصة يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملا في ذلك.

فلو قال قائل: العرش في السماء أو في الأرض؟ لقيل في

---

(١) سورة الملك: الآية: ١٦.



السماء، ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء، ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات بل ولا الجنة .

فقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة و سقفها عرش الرحمان»(١) فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى «فليمدد بسبب إلى السماء»(٢) وقال تعالى «وأنزلنا من السماء ماء طهورا»(٣) .

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله إنه في السماء أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء.

وكذلك الجارية لما قال لها أين الله؟ قالت: في السماء(٤)، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه للأجسام المخلوقة وحلوله فيها، وإذا قيل: العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله .

---

(١) أخرجه: أحمد (٣٣٥/٢)، البخاري (٢٧٩٠/١٣/٦)، الترمذي (٢٥٢٩/٥٨٢/٤)، مختصرا، ابن حبان (الإحسان ٤٦١١/٤٧١/١٠)، البغوي في شرح السنة (٢٦١٠/٣٤٦/١٠)، من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سورة الحج: الآية ١٦.

(٣) سورة الفرقان: الآية: ٤٨.

(٤) أخرجه من حديث معاوية بن الحكم السلمي: أحمد (٤٤٧/٥)، مسلم (٥٣٧/٣٨١/١)، أبو داود (٩٣٠/٥٧١-٥٧٠/١)، النسائي (١٢١٧/١٩/٣).



كما لو قيل: العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق، وإن قدر أن السماء المواد بها الأفلاك: لكان المراد أنه عليها، كما قال: «ولأصلبنكم في جذوع النخل»[1] و كما قال: «فسيروا في الأرض»[2] وكما قال: « فسيحوا في الأرض»[3] ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح وإن كان على أعلى شيء فيه. (من مجموع الفتاوى: ٣/٤٨-٥٣).

- خطورة التأويل:

(نريد الآن أن نناقش قضية التأويل بمعناه الحديث الذي حاربه ابن تيمية مناقشة عقلية مجردة عن التأثير برأي أو مذهب معين لنرى هل يجوز القول بالتأويل بهذا المعنى في نصوص القرآن ؟

نحن نعلم أن فائدة الخطاب هي الإفهام والبيان. وذلك يتوقف على أمرين :

الأول: حسن بيان المتكلم عما في نفسه من المعاني بالألفاظ الدالة على ذلك.

الثاني: تمكن السامع من الفهم وحسن تقبله للخطاب.

فإذا افتقد أحد هذين الأمرين لم يحصل المطلوب ولا يكون للخطاب فائدة ما وكان الخطاب نوعا من العبث.

و القول بالتأويل يتضمن الأمرين جميعا وذلك لأن القائلين بالتأويل على اختلاف مذاهبهم متفقون على أن ألفاظ الآية المؤولة لا

(١) سورة طه: الآية: ٧١.

(٢) سورة النحل: الآية: ٣٦.

(٣) سورة التوبة: الآية: ٢.



تدل على حقيقة المراد، وإنما هي رمز وتخييل للسامع بالمراد كما قال البعض أو هي مجاز عن المراد كما قال البعض الآخر، وحقيقة المراد ليس لنا سبيل إليه إلا بالتأويل.

وحقيقة الأمر أنه ليس في ذلك شيء من الصواب لأن أي متكلم إذا لم يستعمل في خطابه ألفاظا دالة على مراده كان ذلك دليلا على عيه في خطابه، وعلى تعميته وإلغازه على السامع وكلا الأمرين محال على الله سبحانه.

ولو أراد الله من خطابه خلاف ظاهره المألوف لدى المخاطب لكان قد كلفه في ذلك أن يفهم مراده بلفظ لا يدل عليه لا نصا ولا ظاهرا. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

فإذا كان الله قد خاطب عباده بأنه في السماء وأراد منهم أن يفهموا أنه لا داخل العالم ولا خارجه أو أنه في كل مكان أو أنه هو عين الموجودات أو حال فيها لكان قد كلفهم في ذلك ما لا قبل لهم بالوقوف عليه .

وإذا كان القرآن في جميع آيات الصفات على الإثبات قولا واحدا وكان الحق في ذلك ما يقوله النفاة لكان القرآن في ذلك قد دل على ما ظاهره الكفر والضلال، ويكون الله قد أنزل كتبه وأرسل رسله لتضليل الناس وجرهم إلى التشبيه والتمثيل، فيكون ترك العباد في ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى وأهدى لهم.

إن القول بالتأويل وصرف اللفظ عن ظاهره بدعوى أنه ليس مرادا يتضمن محالات كثيرة ولوازم باطلة منها:

١- أن يكون الرسول قد ترك الناس في ذلك بدون بيان للحق الواجب سلكه. ولم يهد الأمة إليه، بل رمز إليه رمزا وألغز ألغازا،



وليس في الرمز والإلغاز هدى ولا بيان .

٢- أن يكون الرسول قد تكلم في هذا الباب (الصفات) دائما بما ظاهره خلاف الحق، ولم يتكلم في ذلك كلمة واحدة توافق مذهب النفاة.

٣- الطعن في وظيفة القرآن الذي هو تبيان لكل شيء وهدى ورحمة، وقول فصل وليس بالهزل وأن من قال به فقد هدي إلى صراط مستقيم وأين الهداية إذن إذا كان ما يقوله المتأولون حقا؟

٤- الطعن في وظيفة الرسول التي هي البلاغ، والله وصفه بأنه قد بلغ البلاغ المبين ، وقبل وفاته نزلت الآية: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا»[1] فإذا كان حقا ما ذهب إليه المتأولون. فأين كمال الدين وتمام النعمة. بل أين البلاغ المبين وأين الهدى والبيان؟

كثيرا ما يثور ابن تيمية في وجه أولئك كالذين يفضل تسميتهم بأهل التحريف والتبديل لأنه محال أن يكون الرسول قد ترك الناس في هذا الأمر الأهم بلا بيان لما يجب اعتقاده حتى يأتي أنباط الفرس والروم وأتباعهم من المتكلمين ليبينوا للناس ما نزل إليهم من ربهم.

ومحال أن يكون الرسول قد استعمل في خطابه ألفاظا لا يفيد ظاهرها إلا الإلحاد والضلال والتشبيه.

ومحال على من أرسل هدى وبيانا أن يستعمل في خطابه رمزا أو يلغز على المخاطب.

لقد شغلت قضية التأويل حياة ابن تيمية لأنه وجدها الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت في الإسلام على يد الشيعة أو الصوفية أو

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٣.



الباطنية أو الفلاسفة والمتكلمين، فالفلاسفة قد رأوا أن المتكلمين قد تأولوا آيات الصفات على النفي فعمدوا هم إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، ولم يجدوا حرجا في تأويل المعاد على أنه بالروح فقط.

ثم جاء القرامطة والباطنية فوجدوا السبيل سهلة لإظهار ما أبطنوه من المعتقدات في أسلوب ديني تحت ستار التأويل وعادت الشريعة عندهم معطلة عما دلت عليه من الأوامر والنواهي.

وإذا علمنا أن القرآن قد جاء ثلثه لتقرير الألوهية في نفوس الناس وثلثه لتقرير المعاد واليوم الآخر، وثلثه في العبادات والمعاملات الدنيوية، ألا نستطيع بذلك أن نقول: إن القرآن كله قد صار مصروفا عن ظاهره ومؤولا، فالمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى نصوص الألوهية فتأولوها، ثم انفرد الفلاسفة بتأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، أما القرامطة والباطنية فتأولوا الأوامر والنواهي وأبطلوها.

أليس في ذلك جناية على نصوص القرآن وتجهم على مقام النبوة؟

ومما زاد في روع ابن تيمية أن هذا النوع من التأويل قد تسرب إلى كتب التفسير التي بأيدي الناس وتلقاه خلفهم عن سلفهم على أنه المذهب الحق الواجب اتباعه، وتحولت لغة القرآن عندهم إلى أنواع مختلفة من المجازات العقلية التي لا يتأتى وجه إعجاز القرآن إلا إذا كان مجتمعا عليها وإذا كان لهذا من دلالة، فإنما يدل على مدى تأثر كتب التفسير بالمذاهب الكلامية والفلسفية وذلك مما ساعد على شيوع التأويل). (نقلا من كتاب الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ١٨١- ١٨٥).

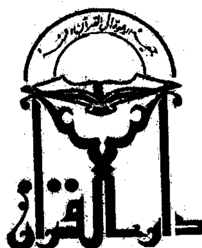
المفسرون

بين التأويل والإثبات في آيات الصفات

تأليف

الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي

الجزء الثاني



جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة

مؤسسة الرسالة

ناشرون



ابن جرير
ت: ٣١٠هـ

هذا هو الشخص الذي تعجز الألسنة عن التعبير عن وصفه العلمي الذي أدركه، جمع الله له من العلوم ما بلغ به درجة الإمامة والاجتهاد، تفسيره وكتبه تعتبر مصدرا رئيسيا يستقى منها العلم، جمع في تفسيره أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم مما لم يسبقه إليه غيره فيما نعلم.

التزم في تفسيره المنهج الصحيح الذي ما سبق إليه ولا لحق فيه ممن جاء بعده إما ملخص لتفسيره كابن كثير، أو آخذ منه كبقية المفسرين والحمد لله أن حفظ الله هذا الكنز العظيم للأمة الإسلامية، ولو لم يكن في بيت كل مسلم إلا هذا التفسير والقرآن الكريم لكان كافيا في التعبير عن مراد الله، ولا يحتاج إلى غيره البتة.

عقيدته في الأسماء والصفات:

له كتاب في عقيدة أهل السنة والجماعة سماه صريح السنة(١)، ذكره ابن تيمية وهو يستشهد ببعض ما فيه، فقال في بداية النقل: وكما ذكره أبو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه صريح السنة.

وأخذ منه اعتقاده الحافظ اللالكائي فذكر بسنده إليه قال: أخبرنا عبيد الله بن محمد بن أحمد قراءة عليه قال: أخبرنا القاضي أبو بكر أحمد بن كامل قال: قال أبو جعفر محمد بن جرير:

(١) طبع أخيرا: وهو رسالة صغيرة تقع في ٤١ صفحة، نشر دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.



فأول ما نبدأ به القول في ذلك كلام الله عز وجل وتنزيله إذ كان من معاني توحيده فالصواب من القول في ذلك عندنا أنه كلام الله عز وجل غير مخلوق كيف كتب وكيف تلي، وفي أي موضع قريء، في السماء وجد وفي الأرض حفظ في اللوح المحفوظ كان مكتوبا، وفي الواح صبيان الكتاتب مرسوما، في حجر نقش وفي ورق خط، في القلب حفظ، أو باللسان لفظ. فمن قال غير ذلك أو ادعى أن قرآنا في الأرض أو في السماء سوى القرآن الذي نتلوه بألسنتنا ونكتبه في مصاحفنا، أو اعتقد غير ذلك بقلبه أو أضمره في نفسه أو قال بلسانه دائنا به فهو بالله كافر حلال الدم وبريء من الله لقول الله جل وعز ثناؤه «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ»[1] وقال وقوله الحق «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»[2].

فأخبرنا جل ثناؤه أنه في اللوح المحفوظ مكتوب وأنه من لسان محمد صلى الله عليه وسلم مسموع وهو قرآن واحد من محمد مسموع، وفي اللوح المحفوظ مكتوب وكذلك في الصدور محفوظ، وبألسن الشيوخ والشباب متلو.

فمن روى عنا أو حكى عنا أو تقول علينا أو ادعى علينا أنا قلنا غير ذلك فعليه لعنة الله وغضبه ولعنة اللاعنين، والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا وهتك ستره وفضحه على رؤوس الأشهاد يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار.

وأما الصواب من القول لدينا في رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة

---

(١) سورة البروج: الآية: ٢١، ٢٢.

(٢) سورة التوبة: الآية: ٦.



وهو ديننا الذي ندين الله به، وأدركنا عليه أهل السنة والجماعة فهو أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

و الصواب لدينا في القول فيما اختلف فيه من أفعال العباد وحسناتهم وسيئاتهم أن جميع ذلك من عند الله والله مقدره ومدبره لا يكون شيء إلا بإرادته ولا يحدث شيء إلا بمشيئته له الخلق والأمر.

والصواب لدينا من القول أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص وبه الخبر عن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مضى أهل الدين والفضل.

وأما القول في الاسم أهو المسمى أو غير المسمى فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع ولا قول من إمام فيستمع، والخوض فيه شين، والصمت عنه زين، وحسب امريء من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الصادق عز وجل وهو قوله «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى»[١] وقوله «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»[٢].

ويعلم أن ربه هو الذي على العرش استوى له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى.

فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر، فليبلغ الشاهد منكم أيها الناس من بعد منا فنأى أو قرب فدنى.

إن الدين الذي ندين به في الأشياء التي ذكرناها ما بيناه لكم على ما وصفناه، فمن روى خلاف ذلك، أو أضاف إلينا سواه أو نحى

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ١١٠.

(٢) سورة الأعراف: الآية: ١٨٠.



لنا في ذلك قولا غيره فهو كاذب مفتر معتد، متخرص يبوء بإثم الله وسخطه وعليه غضب الله ولعنته في الدارين وحق على الله أن يورده المورد الذي وعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ضربه وأن يحله المحل الذي أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم أن الله يحله أمثاله[(١)].

أما عقيدته في التفسير فهو فحل لا يجارى نصر مذهب السلف واحتج له ودافع عنه في غير ما صفة ولا سيما في صفة اليد والرؤية والاستواء.

وندر تأويل الصفات في تفسيره كما وقع في صفة الغضب حكاية الأقوال بدون ترجيح، وفي صفة الحياء عن بعض أهل العربية دون أن يذكر مذهب السلف وينتصر له على عادته، فرحمة الله عليه من إمام وأسكنه جنة فردوسه.

---

(١) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/١٨١-١٨٤).



موقف ابن جرير من صفة الغضب

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: واختلف في صفة الغضب من الله جل ذكره، فقال بعضهم غضب الله على من غضب عليه من خلقه، إحلال عقوبته بمن غضب عليه إما في دنياهم وإما في آخرتهم كما وصف به نفسه جل ذكره في كتابه فقال «فلما آسفونا انتقمنا منهم وأغرقناهم أجمعين»[1] وكما قال «هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير»[2].

وقال بعضهم: الغضب منه معنى مفهوم كالذي يعرف من معاني الغضب غير أنه وإن كان كذلك من جهة الإثبات فمخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يزعجهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم، لأن الله جل ثناؤه لا تحل ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة على ما يعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معاني علوم العباد التي هي معارف القلوب وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتعدم مع عدمها[3].

التعليق:

والقول الأخير الذي حكاه أبو جعفر هو قول السلف، وأما الأول فهو قول المؤولة من أشعرية وغيرهم.

---

(١) سورة الزخرف: الآية: ٥٥.

(٢) سورة المائدة: الآية: ٦٠.

(٣) تفسير ابن جرير: (٦٢/١).



فلا أدري لماذا أبو جعفر أحجم عن ترجيح قول السلف على غير عادته.

موقف ابن جرير من صفة الاستهزاء والمكر والخداع

قال عند قوله تعالى «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»: اختلف في صفة استهزاء الله جل جلاله الذي ذكر أنه فاعله بالمنافقين الذين وصف صفتهم فقال بعضهم استهزاؤه بهم كالذي أخبر تبارك اسمه أنه فاعل بهم يوم القيامة في قوله تعالى «يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى»[1] الآية.

وكالذي أخبرنا أنه فعل بالكفار بقوله «ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما»[2] فهذا وما أشبهه من استهزاء الله جل وعز وسخريته، ومكره، وخديعته للمنافقين وأهل الشرك به، عند قائل هذا القول ومتأول هذا التأويل، وقال آخرون بل استهزاؤه بهم توبيخه إياهم ولومهم لهم على ما ركبوا من معاصي الله والكفر به كما يقال: إن فلانا ليهزأ منه منذ اليوم ويسخر منه، يراد

---

(١) سورة الحديد: الآية: ١٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية: ١٢٨.

به توبيخ الناس إياه ولومه له أو إهلاكه إياهم، وتدميره بهم، كما قال عبيد بن الأبرص:

سائل بنا حجر ابن أم قطام إذ ظلت به السمر النواهل تلعب

فزعموا أن السمر وهي القنا لعب منها ولكنها لما قتلتهم وشردتهم جعل ذلك من فعلها لعبا بمن فعلت ذلك به، قالوا: فكذلك استهزاء الله جل ثناؤه بمن استهزأ به من أهل النفاق والكفر به إما إهلاكه إياهم وتدميره بهم وإما إملاؤه لهم ليأخذهم في حال أمنهم عند أنفسهم بغتة، أو توبيخه لهم ولائمته إياهم قالوا وكذلك معنى المكر منه والخديعة والسخرية.

وقال آخرون: قوله «يخادعون الله والذين آمنوا» على الجواب كقول الرجل لمن كان يخدعه إذا ظفر به: أنا الذي خدعتك، ولم تكن منه خديعة ولكن قال ذلك إذ صار الأمر إليه، قالوا وكذلك قوله «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»[١] «الله يستهزيء بهم» على الجواب والله لا يكون منه المكر ولا الهزء والمعنى أن المكر والهزء حاق بهم.

وقال آخرون: قوله «إنما نحن مستهزئون الله يستهزيء بهم» وقوله «يخادعون الله وهو خادعهم»[٢] «فيسخرون منهم سخر الله منهم»[٣] «نسوا الله فنسيهم»[٤] وما أشبه ذلك: إخبار من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء ومعاقبهم عقوبة الخداع، فأخرج خبره عن جزائه إياهم وعقابه لهم مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه يستحقون

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ٥٤.

(٢) سورة النساء: الآية: ١٤٢.

(٣) سورة التوبة: الآية: ٨٠.

(٤) سورة التوبة: الآية: ٦٧.



العقاب في اللفظ وإن اختلف المعنيان كما قال جل ثناؤه «وجزاء سيئة سيئة مثلها»[(١)] ومعلوم أن الأولى من صاحبها سيئة إذ كانت منه لله تبارك وتعالى معصية، وأن الأخرى عدل لأنها من الله جزاء للمعاصي على معصية فهما -وإن اتفق لفظاهما- مختلفتا المعنى وكذلك قوله «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه»[(٢)] فالعدوان الأول ظلم والثاني جزاء لا ظلم بل هو عدل لأنه عقوبة للظالم على ظلمه، وإن وافق لفظه لفظ الأول.

وإلى هذا المعنى وجهوا كل ما في القرآن من نظائر ذلك مما هو خبر عن مكر الله جل وعز بقوم وما أشبه ذلك.

وقال آخرون إن معنى ذلك أن الله جل وعز أخبر عن المنافقين أنهم إذا خلوا إلى مردتهم قالوا إنا معكم على دينكم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به، وإنما نحن بما نظهر لهم من قولنا لهم صدقنا بمحمد عليه السلام وما جاء به مستهزئون يعنون أنا نظهر لهم ما هو عندنا باطل لا حق ولا هدى، قالوا: وذلك هو معنى من معاني الاستهزاء فأخبر الله أنه يستهزيء بهم فيظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلاف الذي لهم عنده في الآخرة كما أظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في الدين ما هم على خلافه في سرائرهم.

والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا أن معنى الاستهزاء في كلام العرب إظهار المستهزيء للمستهزإ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهرا، وهو بذلك من قيله وفعله به مورثه مساءة باطنا، وكذلك

---

(١) سورة الشورى: الآية: ٤٠.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٩٤.



معنى الخداع والسخرية والمكر، فإذا كان ذلك كذلك وكان الله جل ثناؤه قد جعل لأهل النفاق في الدنيا من الأحكام بما أظهروا بألسنتهم من الإقرار بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم وبما جاء به من عند الله المدخلهم في عداد من يشمله اسم الإسلام وإن كانوا لغير ذلك مستبطنين أحكام المسلمين المصدقين إقرارهم بألسنتهم بذلك بضمائر قلوبهم وصحائح عزائمهم وحميد أفعالهم المحققة لهم صحة إيمانهم مع علم الله عز وجل بكذبهم واطلاعه على خبث اعتقادهم وشكهم فيما ادعوا بألسنتهم أنهم به مصدقون، حتى ظنوا في الآخرة إذ حشروا في عداد من كانوا في عدادهم في الدنيا أنهم واردون موردهم وداخلون مدخلهم، والله عز وجل مع إظهاره ما قد أظهر لهم من الأحكام الملحقتهم في عاجل الدنيا وآجل الآخرة إلى حال تمييزه بينهم وبين أوليائه، وتفريقه بينهم وبينهم، معد لهم من أليم عقابه ونكال عذابه ما أعد منه لأعدى أعدائه وشر عباده حتى ميز بينهم وبين أوليائه، فألحقهم من طبقات جحيمه بالدرك الأسفل كان معلوما أنه جل ثناؤه بذلك من فعله بهم وإن كان جزاء لهم على أفعاله وعدلا ما فعل من ذلك بهم لاستحقاقهم إياه منه بعصيانهم له، كان بهم بما أظهر لهم من الأمور التي أظهرها من الحاقة أحكامهم في الدنيا بأحكام أوليائه وهم له أعداء وحشره إياهم في الآخرة مع المؤمنين، وهم به مكذبين، إلى أن ميز بينهم وبينهم مستهزئا وبهم ساخرا ولهم خادعا لهم ماكرا إذ كان معنى الاستهزاء والسخرية والمكر والخديعة ما وصفنا قبل دون أن يكون ذلك معناه في حال فيها المستهزيء بصاحبه له ظالم، أو عليه فيها غير عادل بل ذلك معناه في كل أحواله إذا وجدت الصفات التي قدمنا ذكرها في معنى الاستهزاء وما أشبهه من نظائره وبنحو ما قلنا



فيه روي الخبر عن ابن عباس:

حدثنا أبو كريب قال: حدثنا عثمان بن سعيد حدثنا بشر بن عمارة عن أبي روق عن الضحاك عن ابن عباس في قوله «الله يستهزيء بهم» قال: يسخر بهم للنقمة منهم.

وأما الذين زعموا أن قول الله جل ذكره «الله يستهزيء بهم» إنما هو على وجه الجواب وإنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فنافون عن الله عز وجل ما قد أثبته الله عز وجل لنفسه وأوجبه لها، وسواء قال قائل: لم يكن من الله جل ذكره استهزاء ولا مكر ولا خديعة ولا سخرية بمن أخبر أنه يستهزيء ويسخر ويمكر به أو قال: لم يخسف الله عمن أخبره أنه خسف بهم من الأمم، ولم يغرق من أخبر أنه أغرقه منهم.

ويقال لقائل ذلك: إن الله جل ثناؤه أخبرنا أنه مكر بقوم مضوا قبلنا لم نرهم، وأخبر عن آخرين أنه خسف بهم وعن آخرين أنه أغرقهم فصدقنا الله تعالى ذكره فيما أخبرنا به من ذلك، ولم نفرق بين شيء منه، فما برهانك على تفريقك ما فرقت بينه بزعمك أنه قد أغرق وخسف بمن أخبر أنه أغرقه وخسف به ولم يمكر بمن أخبر أنه قد مكر به.

ثم نعكس القول عليه في ذلك، فلن يقول في أحدهما شيئا إلا ألزم في الآخر مثله فإن لجأ إلى أن يقول: إن الاستهزاء عبث ولعب وذلك عن الله منفى، قيل له: إن كان الأمر عندك على ما وصفت من معنى الاستهزاء أفلست تقول: الله يستهزيء بهم، وسخر الله منهم، ومكر الله بهم، وإن لم يكن من الله عندك هزو ولا سخرية؟



فإن قال: لا، كذب بالقرآن وخرج عن ملة الإسلام، وإن قال: بلى، قيل له: فتقول من الوجه الذي قلت الله يستهزيء بهم، وسخر الله منهم، يلعب الله بهم ويعبث، ولا لعب من الله ولا عبث، فإن قال: نعم، وصف الله بما قد أجمع المسلمون على نفيه عنه وعلى تخطئة واصفه به وأضاف إليه ما قد قامت الحجة من القول على ضلال مضيفه إليه.

وإن قال: لا أقول يلعب الله بهم ولا يعبث، وقد أقول يستهزيء بهم ويسخر منهم.

قال: فقد فرقت بين معنى اللعب والعبث والهزء، والسخرية والمكر والخديعة ومن الوجه الذي جاز قيل هذا ولم يجز قيل هذا افترقت معنياها فعلم أن لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر. وللكلام في هذا النوع موضع غير هذا كرهنا إطالة الكتاب لاستقصائه وفيما ذكرنا كفاية لمن وفق لفهمه أ.هـ. [الطبري: ١/٢٠١-٢٠٢].

التعليق:

ما رجحه الإمام أبو جعفر هو الراجح الموافق لما أثبته السلفيون لصفة الاستهزاء وأخواتها على المعنى الذي يليق بجلاله دون توهم نقص أو اشتقاق اسم وهو منه تبارك وتعالى عدل وإنصاف.

موقف ابن جرير من صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: وأما تأويل قوله «إن الله لا يستحيي» فإن بعض



المنسوبين إلى المعرفة بلغة العرب كان يتأول معنى «إن الله لا يستحيي» أن الله لا يخشى، ويستشهد على ذلك من قوله بقوله تعالى «وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه»[1] ويزعم أن معنى ذلك وتستحي الناس والله أحق أن تستحيه، فيقول: الاستحياء بمعنى الخشية والخشية بمعنى الاستحياء.

التعليق:

وما ذكره أبو جعفر من تفسير صفة الحياء عن بعض أهل العربية فيه نظر، والصواب إثبات الصفة لله على الوجه الذي يليق به. على أن تفسير الحياء بالخشية وإن قال به بعض أهل العربية فالذي يظهر أنه صفة يتصف بها الإنسان، ومن لوازم الصفة الخشية، ولا ينبغي أن تفسر الصفة بالخشية. والله أعلم.

موقف ابن جرير الطبري من صفة الاستواء

وقد ناقش الإمام ابن جرير صفة الاستواء وأجاب عما قد يعترض به المعترض وسأنقل كلامه لنفاسته وجودته في المسألة. قال أبو جعفر عند قوله تعالي «ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم»: اختلف في تأويل قوله «ثم استوى إلى السماء» فقال بعضهم: معنى «استوى إلى السماء» أقبل عليها كما تقول كان فلان مقبلا على فلان ثم استوى علي يشاتمني واستوى إلي يشاتمني واستوى إلي يشاتمني بمعنى أقبل علي وإلي يشاتمني،

(١) سورة الأحزاب: الآية : ٣٧.



واستشهد على أن الاستواء بمعنى الإقبال بقول الشاعر:

أقول وقد قطعن بنا شروري سوامد واستوينا من الضجوع

فزعم أنه عنى به أنهن خرجن من الضجوع وكان ذلك عندهم بمعنى أقبلن وهذا من التأويل في البيت خطأ وإنما معنى قوله «واستوينا من الضجوع» عندي استوينا على الطريق من الضجوع خارجات بمعنى استقمن عليه، وقال بعضهم: لم يكن ذلك من الله جل ذكره بتحول ولكنه بمعنى فعله كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يواليهم ثم تحول إلى الشام إنما يريد تحول فعله، وقال بعضهم قوله «ثم استوى إلى السماء» يعني به استوت، كما قال الشاعر:

أقول له لما استوى في ترابه على أي دين قتل الناس مصعب

وقال بعضهم «ثم استوى إلى السماء»: عمد إليها، وقال: بل كل تارك عملا كان فيه إلى آخر فهو مستو لما عمد له ومستو إليه، وقال بعضهم: الاستواء هو العلو، والعلو هو الارتفاع، وممن قال ذلك: الربيع بن أنس.

حدثت بذلك عن عمار بن الحسن قال: حدثنا عبد الله بن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع بن أنس ثم استوى إلى السماء يقول: ارتفع إلى السماء، ثم اختلف متأولوا الاستواء بممعنى العلو والارتفاع في الذي استوى إلى السماء، فقال: بعضهم الذي استوى إلى السماء وعلا عليها هو خالقها ومنشؤها. وقال بعضهم: بل العالي إليها الدخان الذي جعله الله للأرض سماء.

قال أبو جعفر: الاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه، منها انتهاء شباب الرجل وقوته، فيقال إذا صار كذلك: قد استوى الرجل، ومنها استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب؛ يقال منه



استوى لفلان أمره إذا استقام بعد أود ومنه قول الطرماح بن حكيم:

طال على رميم مهذلي أبده وعفا واستوى به بلـــــده

يعني استقام به ومنها الإقبال على الشيء، يقال استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوؤه بعد الإحسان إليه ومنها الاحتياج والاستيلاء، كقولهم استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها، ومنها العلو والارتفاع، كقول القائل استوى فلان على سريره يعني به علوه به وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه «ثم استوى إلى السماء فسواهن» علا عليهن وارتفع فدبرهن بقدرته وخلقهن سبع سماوات.

والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله «ثم استوى إلى السماء» الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هربا عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه المفهوم أن يكون إذا علا وارتفع بعد أن كان تحتها إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر ثم لم ينج مما هرب منه، فيقال له: زعمت أن تأويل قوله استوى أقبل أفكان مدبرا عن السماء فأقبل إليها فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له: فكذلك فقل علا عليها علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال، ثم لن يقول في شيء من ذلك إلا ألزم في الآخر مثله. ولولا أنا كرهنا إطالة الكتاب مما ليس من جنسه لأنبأنا عن فساد قول كل قائل قال في ذلك قولا لقول أهل الحق فيه مخالفا، وفيما بينا منه ما يشرف بذي الفهم عما فيه الكفاية إن شاء الله تعالى، قال أبو جعفر: فإن قال لنا قائل: أخبرنا عن استواء الله جل ثناؤه إلى السماء كان قبل خلق السماء أم بعده؟ قيل: بعد وقبل أن يسويهن سبع سماوات كما قال جل ثناؤه «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال



لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها»[١] والاستواء كان بعد أن خلقها دخانا وقبل أن يسويها سبع سماوات وقال بعضهم: إنما قال استوى إلى السماء ولا سماء كقول الرجل الآخر أعمل هذا الثوب وإنما معه غزل. [تفسير الطبري: ١/٤٢٨-٤٣١].

التعليق:

ما ذكره الإمام أبو جعفر هو مذهب السلف في إثبات صفة الاستواء وما قرره من جهة اللغة هو ما قرره أئمة السلفية في كتبهم.

موقف ابن جرير الطبري من صفة الكلام

ابن جرير يثبت صفة الكلام على مذهب السلف في جميع مواردها في القرآن، قال في قوله تعالى «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه»[٢].

قال أبو جعفر في قوله تعالى «ولما جاء موسى» للوقت الذي وعدنا أن يلقانا فيه «وكلمه ربه» وناجاه. ابن جرير (١٣/ ٩٠).

وقال في قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما»[٣] فإنه يعني بذلك جل ثناؤه وخاطب الله بكلامه موسى خطابا. [ابن جرير ١٢/٣٥٥).

وقال في قوله تعالى «فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك

---

(١) سورة فصلت الآية: ١١.

(٢) سورة الأعراف : الآية: ١٤٣.

(٣) سورة النساء : الآية: ١٦٤.



فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى»[١]: فلما أتى النار موسى ناداه ربه يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك. [ابن جرير: ١٦/١٠].

وقال في قوله تعالى «وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين»[٢]:

قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: ونادى آدم وحواء ربهما ألم أنهكما عن أكل ثمرة الشجرة التي أكلتما ثمرها، وأعلمكما أن إبليس لكما عدو مبين.

فالملاحظ أن الإمام ابن جرير يحمل خطابات الله تعالى لموسى وغيره على ظاهرها ولا يؤول، ولا يحرف لأن الأصل في الخطاب هو الحرف والصوت حتى يقوم دليل على خلاف ذلك.

وقال عند قوله تعالى من سورة سبأ «ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير»[٣]: واختلف أهل التأويل في الموصوفين بهذه الصفة من هم، وما السبب الذي من أجله فزع عن قلوبهم فقال بعضهم: الذي فزع عن قلوبهم الملائكة، قالوا: وإنما يفزع عن قلوبهم من غشية تصيبهم عند سماعهم الله بالوحي، ذكر من قال ذلك حدثني يعقوب قال: حدثنا ابن علية عن داود عن الشعبي قال: قال ابن مسعود في هذه الآية «حتى إذا فزع عن قلوبهم» قال: إذا حدث أمر عند ذي العرش سمع من دونه من الملائكة صوتا كجر السلسلة على الصفا،

---

(١) سورة طه: الآية: ١١-١٢.

(٢) سورة الأعراف : الآية: ٢٢.

(٣) سورة سبأ: الآية: ٢٣.



فيغشى عليهم فإذا ذهب الفزع عن قلوبهم تنادوا: ماذا قال ربكم؟ قال: فيقول من شاء قال الحق وهو العلي الكبير.[١] ثم ذكر الإمام ابن جرير أسانيده إلى الصحابة وإلى التابعين وإلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ذكرنا بعضه في النصوص التي أثبتنا فيها أنه يتكلم بحرف وصوت.

وذكر أقوالا أخرى في تفسير الآية ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب القول الذي ذكره الشعبي عن ابن مسعود لصحة الخبر الذي ذكرناه عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بتأييده. [ابن جرير ٢٢/٦٣-٦٤].

التعليق:

الإمام ابن جرير يرجح قول ابن مسعود ويؤيده بالروايات المرفوعة التي ذكرناها في صفة كلام الله في الرد على القرطبي فليست جهمية العصر الذين انساقوا وراء دعاة الجهمية الكوثرية الحاقدة التي نرجو الله تعالى أن يهدي أصحابها حتى يكونوا في يوم من الأيام من دعاة السلفية الصحيحة أن يقرأوا مثل هذه البحوث النفيسة بنزاهة وتجرد عن الهوى.

موقف الإمام ابن جرير من صفة الوجه

(١) علقه البخاري بصيغة الجزم في كتاب التوحيد (١٣/٥٥٤)، ووصله عبد الله بن أحمد في السنة (١/٢٨١،٢٨٢/٥٣٦، ٥٣٧) البيهقي في الأسماء والصفات (١/٥٠٦-٥٠٦/٤٣٢)، وأخرجه مرفوعا: أبو داود (٥/١٠٥-١٠٦/٤٧٣٨)، ابن حبان (١/٢٢٤/٣٧)، البيهقي في الأسماء والصفات (١/٥١٠/٤٣٣،٤٣٤).



أما الإمام ابن جرير فلم يؤول صفة الوجه وأثبتها على مذهب السلف الصالح فقال عند قوله تعالى «فأينما تولو فثم وجه الله»: ومعنى الآية إذا والله ملك الخلق الذي بين المشرق والمغرب يتعبدهم بما شاء ويحكم فيهم ما يريد عليهم طاعته فولوا وجوهكم أيها المؤمنون نحو وجهي فإنكم أينما تولوا وجوهكم فهناك وجهي.

وقد حكى رحمه الله الأقوال في معنى الوجه فقال: واختلف في تأويل قوله «فثم» فقال بعضهم: تأويل ذلك فثم قبلة الله يعني بذلك وجهه الذي وجههم إليه.

ذكر من قال ذلك: حدثنا أبو كريب قال: حدثنا وكيع عن النضر ابن عربي عن مجاهد فثم الله قال: قبلة الله، وقال آخرون: معنى قول الله عز وجل فثم وجه الله فثم الله تبارك وتعالى، وقال آخرون: معنى قوله «فثم وجه الله» فثم تدركون بالتوجه إليه رضا الله الذي له الوجه الكريم، وقال آخرون عنى بالوجه ذا الوجه، وقال قائل هذه المقالة وجه الله صفة له. [ابن جرير ١/٤٠٢].

قلت: والذي يظهر أن ابن جرير يرجح القول الأخير لأنه فسر الآية بلفظ العموم الذي يتبادر إلى أن المقصود بالوجه هو الوجه الكريم: الصفة الثابتة له على وجه الكمال والتنزيه.

وقال في قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك نو الجلال والإكرام»: يقول تعالى ذكره كل من على ظهر الأرض من جن وإنس فإنه هالك ويبقى وجه ربك يا محمد نو الجلال والإكرام، وذو الجلال والإكرام من نعت الوجه فلذلك رفع نو. أ.هـ. [ابن جرير ٧٨/٢٧].



قلت: وهذا صريح في إثبات الوجه لله تعالى.

موقف ابن جرير من صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى في سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور»: يعني بذلك جل ثناؤه هل ينظر المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ذكر كلاما لا يتعلق بالبحث، ثم قال: ثم اختلف في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله» فقال بعضهم: لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عز وجل من المجيء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله جل جلاله أو من رسول مرسل فأما القول في صفات الله وأسمائه غير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا، وقال آخرون: إتيانه عز وجل نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى موضع وانتقاله من مكان إلى مكان، وقال آخرون: معنى قوله «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله» يعني به هل ينظرون إلا يأتيهم أمر الله كما يقال قد خشينا أن يأتينا بنو أمية يراد به حكمهم، وقال آخرون بل معنى ذلك هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه كما قال عز وجل «بل مكر الليل والنهار»[1] وكما يقال: قطع الوالي اللص أو ضربه، وإنما

(١) سورة سبأ: الآية: ٣٣.



قطعه أعوانه، قال أبو جعفر: فمعنى الكلام إذا هل ينظر التاركون الدخول في السلم كافة والمتبعون خطوات الشيطان إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام فيقضي في أمرهم ما هو قاض، ثم ذكر حديث أبي هريرة الطويل وفيه «ثم نزل أهل السماوات على عدد ذلك من التضعيف حتى نزل الجبار في ظلل من الغمام والملائكة، ولهم زجل من تسبيحهم يقولون: سبحان ذي الملك والملكوت، سبحان رب العرش ذي الجبروت، سبحان الحي الذي لا يموت»(١) الحديث.

قال أبو جعفر: وهذا الخبر يدل على خطإ قتادة في تأويله قوله والملائكة أنه يعني به الملائكة تأتيهم عند الموت، لأنه صلى الله عليه وسلم ذكر أنهم يأتونه بعد قيام الساعة في موقف الحساب، حين تشقق السماء وبمثل ذلك روي الخبر عن جماعة من الصحابة والتابعين كرهنا إطالة الكتاب بذكرهم وذكر ما قالوا في ذلك، ويوضح أيضا

(١) ذكر الشيخ أحمد شاكر في تخريجه لأحاديث الطبري (٢٦٨/٤) أن هذا الحديث ضعيف من جهتين: أولا: من جهة إسماعيل بن رافع بن عويمر المدني فهو ضعيف جدا، ضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم وابن سعد وغيرهم، ومن جهة الرجل المبهم من الأنصار ثم سياق الحديث فيه نكارة. وقال ابن كثير (٣٦٢/١): «وهو حديث مشهور ساقه غير واحد من أصحاب المسانيد وغيرهم». وقال شاكر أيضا ولإسماعيل بن رافع هذا حديث آخر في معنى هذا الحديث أطول منه جدا، ذكره ابن كثير في التفسير (٣٣٧/٣-٣٤٢) من رواية الطبراني في كتابه " المطولات " بإسناده من طريق أبي عاصم النبيل عن إسماعيل بن رافع عن محمد بن زياد عن محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة مرفوعا، ثم قال ابن كثير بعد سياقته بطوله: «هذا حديث مشهور وهو غريب جدا ولبعضه شواهد في الأحاديث المتفرقة، وفي بعض ألفاظه نكارة تفرد به إسماعيل بن رافع قاص أهل المدينة وقد اختلف فيه: فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه، ونص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة كأحمد بن حنبل وأبي حاتم الرازي وعمرو بن علي الفلاس، ومنهم من قال فيه هو متروك، وقال ابن عدي: أحاديثه كلها فيها نظر إلا أنه يكتب حديثه في جملة الضعفاء. قلت (القائل ابن كثير): وقد اختلف عليه في إسناد هذا الحديث على وجوه كثيرة وقد أفردتها في جزء على حدة ، وأما سياقه فغريب جدا ويقال أنه جمعه من أحاديث كثيرة وجعله سياقا واحدا فأنكر عليه بسبب ذلك.



صحة ما اخترنا في قراءة قوله «والملائكةُ» بالرفع على معنى وتأتيهم الملائكة ويبين خطأ قراءة من قرأ ذلك بالخفض لأنه أخبر صلى الله عليه وسلم أن الملائكة تأتي أهل القيامة في موقفهم حين تفطر السماء قبل أن يأتيهم ربهم في ظلل من الغمام، إلا أن قارىء ذلك ذهب إلى أنه عز وجل عنى بقوله ذلك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام وفي الملائكة الذين يأتون أهل الموقف حين يأتيهم الله في ظلل من الغمام، فيكون ذلك وجها من التأويل وإن كان بعيدا من قول أهل العلم، ودلالة الكتاب وآثار الرسول صلى الله عليه وسلم الثابتة. [ابن جرير ٤/٢٦٠، ٢٦٥...٢٦٩].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: يقول جل ثناؤه هل ينتظر هؤلاء العادلون بربهم الأوثان والأصنام إلا أن تأتيهم الملائكة بالموت فتقبض أرواحهم، أو أن يأتيهم ربك يا محمد بين خلقه في موقف القيامة. ثم ذكر من قال بقوله ابن جرير مثل مجاهد وقتادة وابن جريج. [ابن جرير ١٢/٢٤٥-٢٤٦].

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا» يقول تعالى ذكره «وإذا جاء ربك يا محمد وأملاكه صفوفا صفا بعد صف». [ابن جرير ٣٠/١١٩].

التعليق:

فرضي الله عن الإمام ابن جرير وأسكنه جنته الفردوس حيث أبدى ما ينبغي أن يبديه كل منصف وعالم بكتاب الله وسنة رسوله، فأثبت رضي الله عنه صفة المجيء بقوله في تفسير الآيات الثلاثة، وأيد



ذلك بحديث أبي هريرة وإن كان فيه مقال، إلا أنه ذكر أن الآثار عن الصحابة والتابعين كثيرة جدا تشهد لما استشهد به إلا أنه حذفها خشية الإطالة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: اختلف أهل التأويل في معنى الكرسي الذي أخبر الله تعالى ذكره في هذه الآية أنه وسع السماوات والأرض، فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره.

ذكر من قال ذلك، حدثنا أبو كريب وسلم بن جنادة قال حدثنا ابن إدريس عن مطرف عن جعفر ابن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس «وسع كرسيه» قال: كرسيه علمه[1]، ثم ذكر سندا ثانيا وقال: حدثني يعقوب بن إبراهيم حدثنا هشيم أخبرنا مطرف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير مثله وزاد فيه ألا ترى إلى قوله «ولا يؤوده حفظهما».

وقال آخرون: الكرسي موضع القدمين.

ذكر من قال ذلك حدثنا علي بن مسلم الطوسي قال حدثنا عبد الصمد ابن عبد الوارث قال حدثني أبي قال حدثني محمد بن جحادة عن سلمة بن كهيل عن عمارة بن عمير عن أبي موسى قال: الكرسي

(١) في سنده جعفر بن أبي المغيرة، قال فيه ابن منده كما في الميزان (١/٤١٧): «ليس هو بالقوي في سعيد بن جبير».



موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل[١]، وذكر أسانيده إلى السدي والضحاك ومسلم البطين.

وقال آخرون : الكرسي هو العرش نفسه.

ذكر من قال ذلك: حدثني المثنى قال حدثنا إسحاق قال حدثنا أبو زهير عن جبير عن الضحاك قال: كان الحسن يقول الكرسي هو العرش.

قال أبو جعفر: ولكل قول من هذه الأقوال وجه ومذهب غير أن الذي أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما حدثني به عبد الله بن أبي زياد القطواني قال حدثنا عبيد الله بن موسى قال: أخبرنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة: أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة فعظم الرب تعالى ذكره، ثم قال: إن كرسيه أوسع السماوات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع، ثم قال بأصابعه فجمعها وإن له لأطيطا كأطيط الرحل الجديد إذا ركب من ثقله[٢]. ثم ذكر أسانيد أخرى عن عبد الله بن خليفة.

وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن فقول ابن عباس الذي

---

(١) سيأتي تخريجه في موقف القرطبي من صفة الكرسي.

(٢) ذكره ابن كثير بسند أبي يعلى الموصلي (٤٥٨/١) من طريق أبي إسحاق السبيعي عن عبد الله بن خليفة عن عمر قال: أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم، وذكره الهيثمي في المجمع (١٥٦/١٠) وقال: «رواه أبو يعلى في الكبير ورجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن خليفة الهمداني وهو ثقة». وقال ابن كثير أيضا (٤٥٨/١): «وقد رواه الحافظ البزار في مسنده المشهور وعبد بن حميد وابن جرير في تفسيرهما والطبراني وابن أبي عاصم في كتابي السنة لهما، والحافظ الضياء في كتابه " المختار " من حديث أبي إسحاق السبيعي عن عبد الله بن خليفة وليس بذاك المشهور، وفي سماعه من عمر نظر، ثم منهم من يرويه عنه عن عمر موقوفا. ومنهم من يرويه عنه مرسلا، ومنهم من يزيد في متنه زيادة غريبة ومنهم من يحذفها».



رواه جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عنه أنه قال: هو علمه وذلك لدلالة قوله تعالى ذكره «ولا يؤوده حفظهما» على أن ذلك كذلك: فأخبر أنه لا يؤوده حفظ ما علم وأحاط به مما في السماوات والأرض، وكما أخبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم «ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما»(١) فأخبر تعالى ذكره أن علمه وسع كل شيء فكذلك قوله «وسع كرسيه السماوات والأرض».

قال أبو جعفر: وأصل الكرسي العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوبة كراسة ومنه قول الراجز في صفة قانص: حتى إذا ما اجتازها تكرسا، يعني علم، ومنه يقال: العلماء الكراسي، لأنهم هم المعتمد عليهم كما يقال أوتاد الأرض يعني بذلك العلماء الذين يصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعصبة ... كراسي بالأحداث حين تنوب

يعني بذلك العلماء بحوادث الأمور ونوازلها، والعرب تسمي أصل كل شيء الكرسي، يقال منه فلان كريم الكرس أي كريم الأصل. قال العجاج:

قد علم القدوس مولى القدس ... أن أبا العباس أولى نفسي

بمعدن الملك الكريم الكرس

يعني بذلك كريم الأصل ويروى:

في معدن العز الكريم الكرس

قال معلقه الشيخ شاكر: العجب لأبي جعفر كيف تناقض قوله في هذا الموضع فإنه بدأ فقال إن الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به

---

(١) سورة غافر: الآية: ٧.



الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديث في صفة الكرسي، ثم عاد في هذا الموضع يقول: وأما الذي يدل على صحة ظاهر القرآن فقول ابن عباس: إنه علم الله سبحانه، فإما هذا وإما هذا، وغير ممكن أن يكون أولى التأويلات في معنى الكرسي هو الذي جاء في الحديث الأول ويكون معناه أيضا العلم كما زعم أنه دل على صحته ظاهر القرآن، وكيف يجتمع في تأويل واحد معنيان مختلفان في الصفة والجوهر!! وإذا كان خبر جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس صحيح الإسناد فإن الخبر الآخر الذي رواه مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس صحيح الإسناد على شرط الشيخين، كما قال الحاكم وكما في مجمع الزوائد (٦/٣٢٣): «رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح» كما بينته في التعليق على الأثر (٥٧٩٢) ومهما قيل فيهما فلن يكون أحدهما أرجح من الآخر إلا بمرجح يجب التسليم له، وأما أبو منصور الأزهري فقد قال في ذكر الكرسي: والصحيح عن ابن عباس ما رواه عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: الكرسي موضع القدمين، وأما العرش فإنه لا يقدر قدره، قال: وهذه الرواية اتفق أهل العلم على صحتها، قال: ومن روى عنه في الكرسي أنه العلم فقد أبطل. وهذا هو قول أهل الحق إن شاء الله. وقد أراد الطبري أن يستدل بعد بأن الكرسي هو العلم بقوله تعالى «ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما» فلم لم يجعل الكرسي هو الرحمة، وهما في آية واحدة؟ ولم يجعلها كذلك لقوله تعالى في سورة الأعراف «قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء»[1]؟ واستخراج معنى الكرسي من

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٥٦.



هذه الآية كما فعل الطبري ضعيف جدا، يجل عنه من كان مثله حذرا ولطفا ودقة.

وأما ما ساقه بعد من الشواهد في معنى الكرسي فإن أكثره لا يقوم على شيء وبعضه منكر التأويل كما سأبينه بعد إن شاء الله. وكان بحسبه شاهدا ودليلا أنه لم يأت في القرآن في غير هذا الموضع بالمعنى الذي قالوه، وأنه جاء في الآية الأخرى بما ثبت في صحيح اللغة من معنى الكرسي وذلك قوله تعالى في سورة ص «ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب»[(١)] وكتبه محمود محمد شاكر. [هامش تفسير الطبري ٥/٤٠١].

التعليق:

وقد بين الشيخ شاكر تناقض أبي جعفر وما ذكره عن الأزهري من تفسير الكرسي بموضع القدمين مروي عن ابن عباس وغيره، وهو الراجح كما ذكرنا في صفة الكرسي عند القرطبي.

موقف ابن جرير من صفة النفس

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه»: يعني ذكره بذلك، ويخوفكم الله من نفسه أن تركبوا معاصيه أو توالوا أعداءه، فإن لله مرجعكم ومصيركم بعد مماتكم ويوم حشركم لموقف الحساب، يعني بذلك متى صرتم إليه وقد خالفتم ما أمركم وأتيتم ما

(١) سورة «ص» : الآية: ٣٤.



نهاكم عنه من اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين نالكم من عقاب ربكم ما لا قبل لكم به يقول: فاتقوه واحذروه أن ينالكم ذلك منه فإنه شديد العقاب. [تفسير الطبري ٦/٣١٧].

وقال عند قوله تعالى من السورة نفسها «ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد»: يقول جل ثناؤه ويحذركم الله نفسه أن تسخطوه عليكم. [تفسير الطبري ٦/٣٢١].

وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: يقول تعالى ذكره مخبرا عن نبيه عيسى عليه السلام أنه يبرأ إليه مما قالت فيه وفي أمة الكفر من النصارى أن دعاهم إليه أو أمرهم به، فقال «سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته» ثم قال «تعلم ما في نفسي» يقول: إنك يا ربي لا يخفى عليك ما أضمره في نفسي مما لم أنطق به، وما أظهره بجوارحي، فكيف بما قد نطقت به وأظهرته بجوارحي، يقول: لو كنت قد قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله لكنت قد علمته لأنك تعلم ضمائر النفوس مما لم تنطق به فكيف بما قد نطقت! «ولا أعلم ما في نفسك» يقول: ولا أعلم أنا ما أخفيته عني فلم تطلعني عليه، لأني إنما أعلم من الأشياء ما أعلمتنيه «إنك أنت علام الغيوب» يقول: إنك أنت العالم بخفيات الأمور التي لا يطلع عليها سواك ولا يعلمها غيرك. [تفسير الطبري ١٦/١٢٨].

وقال عند قوله تعالى من سورة طه «واصطنعتك لنفسي»: يقول تعالى ذكره «واصطنعتك لنفسي» أنعمت عليك يا موسى هذه النعم، ومننت عليك هذه المنة، اجتباء مني إليك. [تفسير الطبري ١١/٢٣٧-٢٣٨].



التعليق:

الظاهر أن الإمام ابن جرير يفسر الصفة على ظاهرها ولا يؤول. وهذا هو الصواب.

والخلاف جار بين السلفيين في تفسير النفس بالذات، أو أنها صفة للذات، كما ذكرت عند القرطبي تفصيل ذلك.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه»: يقول تعالى ذكره للمؤمنين بالله وبرسوله «يا أيها الذين آمنوا» أي صدقوا الله ورسوله، وأقروا بما جاءهم به نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم «من يرتد منكم عن دينه» يقول من يرجع منكم عن دينه الحق الذي هو يرجع عليه اليوم فيبدله ويغيره بدخوله في الكفر إما في اليهودية أو النصرانية أو غير ذلك من صنوف الكفر فلن يضر الله شيئا، وسيأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، يقول: فسوف يجيء الله بدلا منهم المؤمنين الذين لم يبدلوا ولم يغيروا ولم يرتدوا بقوم خير من الذين ارتدوا وبدلوا دينهم يحبهم الله ويحبون الله. [تفسير الطبري ٦/١٨٢].

التعليق:

الإمام ابن جرير يفسر المحبة على ظاهر الآية.

وهذا فيه إثبات للصفة اللائقة به تعالى دون تأويل لها.



صفة العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: يعني الذين قتلوا بأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أمواتا، يقول: ولا تحسبهم يا محمد أمواتا لا يحسون شيئا ولا يتلذذون ولا يتنعمون فإنهم أحياء عندي متنعمون في رزقي فرحون مسرورون بما آتيتهم من كرامتي وفضلي وحبوتهم به من جزيل ثوابي وعطائي. [تفسير ابن جرير ٧/٣٨٤].

وقال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»: يقول تعالى ذكره: لا تستكبر أيها المستمع المنصت للقرآن عن عبادة ربك واذكره إذا قرىء القرآن تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فإن الذين عند ربك من ملائكته لا يستكبرون عن التواضع والتخشع وذلك هو العبادة. [ابن جرير ٩/١١٣-١١٤].

التعليق:

أبو جعفر لم يفصح كثيرا في عندية الشهداء والملائكة، ولكنه لم يؤول كما فعل غيره.

والصواب إثباتها وأنها عندية فوق لا مكانة وقربة ولكن من لوازم الفوقية المكانة والقربة.



صفة اليد

لقد ذكر الإمام ابن جرير في تفسيره بحثا نفيسا في صفة اليد وذكر أقوال المؤولين ورجح مذهب السلف الصالح، وهذا ما ذكره في كتابه بلفظه:

قال في قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»: وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن جرأة اليهود على ربهم ووصفهم إياه بما ليس من صفاته توبيخا لهم بذلك وتعريفا منه بنبيه صلى الله عليه وسلم قديم جهلهم واغترارهم به وإنكارهم جميع جميل أياديه عندهم وكثرة صفحه عنهم، وعفوه عن عظيم إجرامهم، واحتجاجا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم بأنه له نبي مبعوث ورسول مرسل، إن كانت هذه الأنباء التي أنبأهم بها كانت من خفي علومهم ومكنونها التي لا يعلمها إلا أحبارهم وعلماؤهم دون غيرهم من اليهود فضلا عن الأمة الأمية من العرب الذين لم يقرؤوا كتابا، ولا وعوا من علوم أهل الكتاب علما، فأطلع الله على ذلك نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم ليقرر عندهم صدقه ويقطع بذلك حجتهم.

يقول تعالى ذكره «وقالت اليهود» من بني إسرائيل «يد الله مغلولة» يعنون أن خير الله ممسك وعطاءه محبوس عن الاتساع عليهم، كما قال تعالى ذكره في تأديب نبيه صلى الله عليه وسلم «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»[١].

(١) سورة الإسراء: الآية: ٢٩.



وإنما وصف تعالى ذكره اليد بذلك والمعنى العطاء لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم فيجري استعمال الناس في وصف بعضهم بعضا إذا وصفوه بجود وكرم أو ببخل وشح وضيق بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه كما قال الأعشى في مدح رجل:

يداك يدا مجد فكف مفيدة ... وكف إذا ما ضن بالزاد تنفق

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى اليد، ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يحصى فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم فقال «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم» يعني بذلك أنهم قالوا إن الله يبخل علينا ويمنعنا فضله فلا يفضل، كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها بعطاء ولا بذل معروف، تعالى الله عما قال أعداء الله فقال الله مكذبهم ومخبرهم بسخط عليهم «غلت أيديهم» يقول: أمسكت أيديهم عن الخيرات وقبضت عن الانبساط بالعطيات ولعنوا بما قالوا وأبعدوا من رحمة الله وفضله بالذي قالوا من الكفر وأفتروا على الله، ووصفوه به من الكذب والإفك «بل يداه مبسوطتان» يقول بل يداه مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده وأقوات خلقه، غير مغلولتين ولا مقبوضتين «ينفق كيف يشاء» يقول يعطي هذا ويمنع هذا فيقتر عليه،، وبمثل الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل، ثم ذكر أقوال أهل الأثر في ذلك، ثم قال: واختلف أهل الجدل في تأويل قوله «بل يداه مبسوطتان» فقال بعضهم: عنى بذلك نعمتيه، وقال ذلك بمعنى يد الله على خلقه؛ وذلك نعمه عليهم، وقال إن العرب تقول لك عندي يد يعنون بذلك نعمة، وقال آخرون منهم: عني بذلك القوة، وقالوا ذلك نظير قوله تعالى ذكره «واذكر عبادنا



إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولي الأيدي والأبصار»[١].

وقال آخرون منهم: بل يداه ملكه، وقال معنى قوله «وقالت اليهود يد الله مغلولة» ملكه وخزائنه، قالو: وذلك كقول العرب للمملوك هو ملك يمينه، وفلان بيده عقدة نكاح فلانة أي يملك ذلك، وكقوله تعالى ذكره «فقدموا بين يدي نجواكم صدقة»[٢].

وقال آخرون منهم: بل يد الله صفة من صفاته هي يد غير أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم، قالوا: وذلك أن الله تعالى ذكره أخبر عن خصوصه آدم بما خصه به من خلقه إياه بيده، قالوا: ولو كان معنى اليد النعمة، أو القوة، أو الملك، ما كان لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم، إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته ومشيئته في خلقه نعمة وهو لجميعهم مالك.

قالوا: وإذا كان تعالى ذكره قد خص آدم بذكره خلقه إياه بيده دون غيره من عباده كان معلوما أنه إنما خصه بذلك لمعنى به فارق غيره من سائر الخلق، قالوا: وإذا كان ذلك كذلك بطل قول من قال: معنى اليد من الله القوة،أو النعمة، أو الملك في هذا الموضع.

قالوا: وأحرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون: إن يد الله في قوله «وقالت اليهود يد الله مغلولة» هي نعمة، لقيل: بل يده مبسوطة، ولم يقل: بل يداه، لأن نعمة الله لا تحصى كثرة، وبذلك جاء التنزيل يقول الله تعالى ذكره «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»[٣] قالوا: ولو كانت نعمتين كانتا محصاتين.

---

(١) سورة «ص»: الآية: ٤٥.

(٢)سورة المجادلة: الآية : ١٢.

(٣) سورة النحل: الآية : ١٨.



قالوا: فإن ظن ظان أن النعمتين بمعنى النعم الكثيرة فذلك منه خطأ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه وذلك كقول الله تعالى ذكره «والعصر إن الإنسان لفي خسر»[(١)] وكقوله «ولقد خلقنا الإنسان»[(٢)] وقوله «وكان الكافر على ربه ظهيرا»[(٣)] قال: فلم يرد بالإنسان والكافر في هذه الأماكن إنسانا بعينه ولا كافرا مشارا إليه حاضرا، بل عنى به جميع الإنسان وجميع الكفار ولكن الواحد أدى عن جنسه، كما تقول العرب: ما أكثر الدرهم في أيدي الناس، وكذلك قوله «وكان الكافر» معناه وكان الذين كفروا، قالوا: فأما إذا ثني الاسم فلا يؤدي عن الجنس، ولا يؤدي إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما.

قالوا: وخطأ في كلام العرب أن يقال: ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس بمعنى ما أكثر الدراهم في أيديهم، قالوا: وذلك أن الدراهم إذا ثني لا يؤدي في كلامها إلا عن اثنين بأعيانهما، قالوا: وغير محال ما أكثر الدرهم في أيدي الناس، وما أكثر الدراهم في أيديهم، لأن الواحد يؤدي عن الجميع. قالوا: ففي قول الله تعالى «بل يداه مبسوطتان» مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى مع ما وصفنا من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع، ما ينبيء عن خطإ قول من قال: معنى اليد في هذا الموضع النعمة وصحة قول من قال: إن يد الله هي له صفة، قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال به العلماء وأهل التأويل. [تفسير ابن جرير: ١/٤٥٠-٤٥٦].

---

(١) سورة العصر: الآية: ١.

(٢) سورة «ق»: الآية: ١٦.

(٣) سورة الفرقان: الآية: ٥٥.



التعليق:

وهذا القول الأخير الذي ذكره الإمام ابن جرير، وذكر حججه وأدلته هو مذهب السلف الصالح، وبه فسر ابن جرير الآية فهو دليل على ترجيحه له، وفيما ذكره الإمام ابن جرير من براهين وحجج كفاية وقناعة لمن أراد الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، فالعدول عن عقيدة السلف الصالح ضلال مبين وخدمة لأعداء الإسلام في بث آرائهم وتشكيك المسلمين في عقيدتهم، ومع الأسف إن كثيرا من المعاصرين الذين يزعمون أنهم مفكروا المسلمين يخدمون عقيدة الخلف وينتصرون لها في تآليفهم ومقالاتهم وذلك لجهلهم بكتب السلف وعقائدهم، وبعدهم من قراءة هذه البحوث القيمة التي يكتبها مثل الإمام ابن جرير، المقدم في كل الفنون والعلوم. والله المستعان.

صفة الفوقية

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» يعني تعالى ذكره بقوله: هو نفسه يقول: والله القاهر فوق عباده، ويعني بقوله «القاهر» المذلل، المستعبد خلقه، العالي عليهم، وإنما قال «فوق عباده» لأنه وصف نفسه تعالى بقهره إياهم، ومن صفة كل قاهر شيئا أن يكون مستعليا عليه.

فمعنى الكلام إذن والله الغالب عباده المذل لهم العالي عليهم بتذليله لهم، وخلقه إياهم، فهو فوقهم بقهره إياهم، وهو الحكيم، يقول والله الحكيم في علوه على عباده وقهره إياهم بقدرته وفي سائر



تدبيره. [تفسير ابن جرير ١١/٢٨٨].

وقال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة»: يقول تعالى ذكره: وهوَ القاهر والله الغالب خلقه، العالي عليهم بقدرته لا المقهور من أوثانهم وأصنامهم. [ابن جرير ٧/٢٣٨].

التعليق:

والصواب فوقية العلو، وما فسر به ابن جرير هو تفسير للصفة بلوازمها، فهو علي عليهم، قاهر لهم، قدير عليهم.

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»: اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»: فقال بعضهم: معناه لا تحيط به الأبصار، وهو يحيط بها.

ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن سعد قال حدثني أبي حدثني عمي قال حدثني أبي عن أبيه عن ابن عباس قوله «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» يقول: لا تحيط أبصار أحد بالملك.

حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة قوله «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» وهو أعظم من أن تدركه الأبصار.

حدثني سعد بن عبد الله بن عبد الحكم قال حدثنا خالد بن عبد

الرحمن قال حدثنا أبو عرفجة عن عطية العوفي في قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» قال: هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم، فذلك قوله «لا تدركه الأبصار».

قال أبو جعفر: واعتل قائل هذه المقالة لقولهم هذا بأن قالوا: إن الله قال «حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت» فوصف الله تعالى ذكره الغرق بأنه أدرك فرعون ولا تشك أن الغرق غير موصوف بأنه رآه ولا هو مما يجوز وصفه بأنه يرى شيئا، قالوا: فمعنى قوله «لا تدركه الأبصار» بمعنى لا تراه بعيد لأن الشيء قد يدرك الشيء ولا يراه، كما قال جل ثناؤه مخبرا عن قيل أصحاب موسى صلى الله عليه وسلم لموسى حين قرب منهم أصحاب فرعون «فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون» لأن الله قد كان وعد نبيه موسى صلى الله عليه وسلم أنهم لا يدركون لقوله «ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى»[1].

قالوا: فإن كان الشيء قد يرى الشيء ولا يدركه، ويدركه ولا يراه، فكان معلوما بذلك أن قوله «لا تدركه الأبصار» من معنى لا تراه الأبصار بمعزل، وأن معنى ذلك لا تحيط به الأبصار، لأن الإحاطة به غير جائزة، قالوا: فالمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم بأبصارهم ولا تدركه أبصارهم، بمعنى أنها لا تحيط به إذ كان غير جائز أن يوصف الله بأن شيئا يحيط به. قالوا: ونظير جواز وصفه بأنه يرى ولا يدرك

---

(١) سورة طه: الآية: ٧٧.



جواز وصفه بأنه يعلم ولا يحاط بعلمه. وكما قال جل ثناؤه «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء» قالوا: فنفى جل ثناؤه عن خلقه أن يكونوا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، قالوا: ومعنى العلم في هذا الموضع المعلوم قالوا: فلم يكن في نفيه عن خلقه أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء نفي عنه أن يعلموه، قالوا: فإذا لم يكن في نفي الإحاطة بالشيء علما نفي للعلم به كان كذلك لم يكن في نفي إدراك الله عن البصر نفي رؤيته له، قالوا: وكما جاز أن يعلم خلق أشياء ولا يحيطون بها علما، كذلك جاز أن يروا ربهم بأبصارهم ولا يدركوه بأبصارهم إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤيا، وأن معنى الإدراك إنما هو الإحاطة كما قال ابن عباس في الخبر الذي ذكرناه قبل.

قالوا: فإن قال لنا قائل: وما أنكرتم أن يكون معنى قوله «لا تدركه الأبصار» لا تراه الأبصار، قلنا له: أنكرنا ذلك لأن الله جل ثناؤه أخبر في كتابه أن وجوها في القيامة إليه ناظرة، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر أمته أنهم سيرون ربهم يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس ليس دونها سحاب[1]، قالوا: فإذا كان الله قد أخبر في كتابه بما أخبر، وحققت أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرناه عنه من قبله صلى الله عليه وسلم أن تأويل قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» أنه نظر أبصار العيون لله جل جلاله، وكان كتاب الله يصدق بعضه بعضا وكان مع ذلك غير جائز أن

---

(١) هذا من الأحاديث المتواترة التي رواها أكثر من ثلاثين صحابيا، وقد أخرجه البخاري ومسلم.



يكون أحد هذين الخبرين ناسخا للآخر إذ كان غير جائز في الأخبار لما قد بيناه في كتابنا، كتاب لطيف البيان عن أصول الأحكام وغيره، علم أن معنى قوله «لا تدركه الأبصار» غير معنى قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فإن أهل الجنة ينظرون بأبصارهم يوم القيامة إلى الله ولا يدركونه بها، تصديقا لله في كلا الخبرين، وتسليما لما جاء به تنزيله على ما جاء به في السورتين.

وقال آخرون: معنى ذلك لا تراه الأبصار وهو يرى الأبصار.

ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن الحسين قال حدثنا أحمد بن المفضل قال حدثنا أسباط عن السدي «لا تدركه الأبصار» لا يراه شيء وهو يرى الخلائق، حدثنا هناد قال حدثنا وكيع عن إسماعيل بن أبي خالد عن عامر عن مسروق عن عائشة قالت: من حدثك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب» ولكن قد رأى جبريل في صورته مرتين[١]. حدثنا ابن وكيع قال حدثني أبي عن إسماعيل بن أبي خالد عن عامر عن مسروق قال: قلت لعائشة: يا أم المؤمنين هل رأى محمد ربه؟ قالت: سبحان الله! لقدوقف شعري مما قلت، ثم قرأت «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير».

حدثنا ابن وكيع قال حدثنا عبد الأعلى وابن علية عن داود عن الشعبي عن مسروق عن عائشة بنحوه.

حدثنا ابن حميد حدثنا جرير عن مغيرة عن الشعبي قال: قالت

---

(١) أخرجه: البخاري (٨/٧٨٠/٤٨٥٥)، مسلم(١/١٥٩/١٧٧)، الترمذي (٥/٢٤٥/٣٠٦٨).



عائشة: من قال إن أحدا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله، قال الله «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار».

فقال قائلو هذه المقالة معنى الإدراك في هذا الموضع الرؤية، وأنكروا أن يكون الله يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة، وتأولوا قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» بمعنى انتظارها رحمة الله وثوابه.

قال أبو جعفر: وتأول بعضهم في الأخبار التي رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحيح القول برؤية أهل الجنة ربهم يوم القيامة تأويلات وأنكر بعضهم مجيئها، ودافعوا أن يكون ذلك من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وردوا القول فيه إلى عقولهم، فزعموا أن عقولهم تحيل جواز الرؤية على الله عز وجل بالأبصار، وأتوا في ذلك بضروب من التمويهات، وأكثروا القول فيه من جهة الاستخراجات، وكان من أجل ما زعموا أنهم علموا به صحة قولهم ذلك من الدليل أنهم لم يجدوا أبصارهم ترى شيئا إلا ما باينها دون ما لا صقها، فإنها لا ترى ما لاصقها، قالوا: فما كان للأبصار مباينا مما عاينته فإن بينه وبينها فضاء وفرجة، قالوا: فإن كانت الأبصار ترى ربها يوم القيامة على نحو ما ترى الأشخاص اليوم، فقد وجب أن يكون الصانع محدودا، قالوا: ومن وصفه بذلك فقد وصفه بصفات الأجسام التي يجوز عليها الزيادة والنقصان.

قالوا: وأخرى أن من شأن الأبصار أن تدرك الألوان كما من شأن الأسماع أن تدرك الأصوات ومن شأن المتنسم أن يدرك الأعراف، قالوا: فمن الوجه الذي فسد أن يكون جائزا أن يقضي للسمع بغير إدراك الأصوات وللمتنسم بإدراك الأعراف، فسد أن يكون جائزا القضاء للأبصار إلا بإدراك الألوان، قالوا: ولما كان غير جائز



أن يكون الله تعالى ذكره موصوفا بأنه ذو لون صح أنه غير جائز أن يكون موصوفا بأنه مرئي.

وقال آخرون: معنى ذلك لا تدركه أبصار الخلائق في الدنيا وأما في الآخرة فإنها تدركه، وقال أهل هذه المقالة: الإدراك في هذا الموضع الرؤية واعتل أهل هذه المقالة لقولهم هذا، بأن قالوا: الإدراك وإن كان قد يكون في بعض الأحوال بغير معنى الرؤية فإن الرؤية من أحد معانيه، وذلك أنه غير جائز أن يلحق بصره شيئا فيراه وهو لما أبصره وعاينه غير مدرك وإن لم يحط بأجزائه كلها رؤية، قالوا: فرؤية ما عاينه الرائي إدراك له، دون ما لم يره، قالوا: وقد أخبر الله أن وجوها يوم القيامة ناضرة، قالوا: فمحال أن تكون إليه ناظرة، وهي له غير مدركة رؤية، قالوا: وإذا كان ذلك كذلك، وإن كان غير جائز أن يكون في أخبار الله تضاد وتعارض وجب وصح أن قوله «لا تدركه الأبصار» على الخصوص لا على العموم، وأن معناه لا تدركه الأبصار في الدنيا، وهو يدرك الأبصار في الدنيا والآخرة، إذ كان الله قد استثنى ما استثنى بقوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة».

وقال آخرون من أهل هذه المقالة: الآية على الخصوص إلا أنه جائز أن يكون معنى الآية لا تدركه أبصار الظالمين في الدنيا والآخرة وتدركه أبصار المؤمنين وأولياء الله، قالوا: وجائز أن يكون معناها لا تدركه أبصار من يراه بالمعنى الذي يدرك به القديم أبصار خلقه، فيكون الذي نفى عن خلقه من إدراك أبصارهم إياه هو الذي أثبته لنفسه إذ كانت أبصارهم ضعيفة لا تنفذ إلا فيما قواها جل ثناؤه عن النفوذ فيه، وكانت كلها متجلية لبصره لا يخفى عليه منها شيء، قالوا:



ولا شك في خصوص قوله «لا تدركه الأبصار» وأن أولياء الله سيرونه يوم القيامة بأبصارهم غير أنا لا ندري أي معنى الخصوص الأربعة أريد بالآية واعتلوا لتصحيح القول بأن الله يرى في الآخرة بنحو علل الذين ذكرنا من قبل.

وقال آخرون: الآية على العموم ولن يدرك الله بصر أحد في الدنيا والآخرة ولكن الله يحدث لأوليائه يوم القيامة حاسة سادسة سوى حواسهم الخمسة فيرونه بها، واعتلوا لقولهم هذا بأن الله تعالى ذكره نفى عن الأبصار أن تدركه من غير أن يدل فيها أو بآية غيرها على خصوصها، قالوا: وكذلك أخبر في آية أخرى أن وجوها إليه يوم القيامة ناظرة، قالوا: فأخبار الله لا تتنافى ولا تتعارض وكلا الخبرين صحيح معناه على ما جاء به التنزيل، واعتلوا أيضا من جهة العقل بأن قالوا: إن كان جائزا أن نراه في الآخرة بأبصارنا هذه، وإن زيد في قواها وجب أن نراه في الدنيا وإن ضعفت لأن كل حاسة خلقت لإدراك معنى من المعاني، فهي وإن ضعفت كل الضعف فقد تدرك مع ضعفها ما قد خلقت لإدراكه، وإن ضعف إدراكها إياه ما لم تعدم، قالوا: فلو كان في البصر أن يدرك صانعه في حال من الأحوال أو وقت من الأوقات ويراه وجب أن يكون يدركه في الدنيا ويراه فيها وإن ضعف إدراكه إياه، قالوا: فلما كان ذلك غير موجود من أبصارنا في الدنيا كان غير جائز أن تكون في الآخرة إلا بهيئتها في الدنيا، فإنها لا تدرك إلا ما كان من شأنها إدراكه في الدنيا، قالوا: فلما كان ذلك كذلك وكان الله تعالى ذكره قد أخبر أن وجوها في الآخرة تراه، علم أنها تراه بغير حاسة البصر، إذ كان غير جائز أن يكون خبره إلا حقا.



قال أبو جعفر: والصواب من القول في ذلك عندنا ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس ليس دونها سحاب» فالمؤمنون يرونه، والكافرون عنه يومئذ محجوبون، كما قال جل ثناؤه «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» فأما ما اعتل به منكرو رؤية الله يوم القيامة بالأبصار لما كانت لا ترى إلا ما باينها وكان بينها وبينه فضاء وفرجة، وكان ذلك عندهم غير جائز أن تكون رؤية الله بالأبصار كذلك، لأن في ذلك إثبات حد له ونهاية فبطل عندهم لذلك جواز الرؤية عليه، فإنه يقال لهم: هل علمتم موصوفا بالتدبير سوى صانعكم إلا مماسا لكم أو مباينا؟ فإن زعموا أنهم يعلمون ذلك، كلفوا تبيينه، ولا سبيل إلى ذلك. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، قيل لهم: أوليس قد علمتموه لا مماسا لكم ولا مباينا، وهو موصوف بالتدبير والفعل، ولم يجد عندكم إذ كنتم لم تعلموا موصوفا بالتدبير والفعل غيره، إلا مماسا لكم أو مباينا أن يكون مستحيلا العلم به وهو موصوف بالتدبير والفعل لا مماسا ولا مباينا؟ فإن قالوا: ذلك كذلك، قيل لهم: فما تنكرون أن تكون الأبصار كذلك لا ترى إلا ما باينها وكانت بينه وبينها فرجة قد تراه وهو غير مباين لها ولا فرجة بينها وبينه ولا فضاء كما لا تعلم القلوب موصوفا بالتدبير إلا مماسا لها أو مباينا وقد علمته عندكم لا كذلك، وهل بينكم وبين من أنكر أن يكون موصوفا بالتدبير والفعل معلوما لا مماسا للعالم به أو مباينا أو أجاز أن يكون موصوفا برؤية الأبصار لا مماسا لها ولا مباينا فرق ثم يسألون الفرق بين ذلك، فلن يقولوا في شيء من ذلك قولا إلا ألزموا في الآخر مثله



وكذلك يسألون فيما اعتلوا به في ذلك أن من شأن الأبصار إدراك الألوان كما أن من شأن الأسماع إدراك الأصوات ومن شأن المتنسم درك الأعراف، فمن الوجه الذي فسد أن يقتضي المسمع بغير درك الأصوات، فسد أن يقتضي للأبصار بغير درك الألوان، فيقال لهم: ألستم لم تعلموا فيما شاهدتم وعاينتم موصوفا بالتدبير والفعل إلا ذا لون وقد علمتموه موصوفا بالتدبير لا ذا لون، فإن قالوا: نعم لا يجدون من الإقرار بذلك بدا إلا أن يكذبوا فيزعموا أنهم قد رأوا وعاينوا موصوفا بالتدبير والفعل غير ذي لون، فيكلفون ببيان ذلك ولا سبيل إليه، فيقال لهم: فإذا كان ذلك كذلك فما أنكرتم أن تكون الأبصار فيما شاهدتم وعاينتم لم تجدوها تدرك إلا الألوان، كما لم تجدوا أنفسكم تعلم موصوفا بالتدبير إلا ذا لون، وقد وجدتموها علمته موصوفا بالتدبير غير ذي لون، ثم يسألون الفرق بين ذلك فلن يقولوا في أحدهما شيئا إلا الزموا في آخر مثله.

ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبيس كرهنا ذكرها وإطالة الكتاب بها وبالجواب عنها إذا لم يكن قصدنا في كتابنا هذا قصد الكشف عن تسويهاتهم، بل قصدنا فيه البيان عن تأويل آي الفرقان ولكنا ذكرنا القدر الذي ذكرنا ليعلم الناظر في كتابنا هذا أنهم لا يرجعون من قولهم إلا إلى ما لبس عليهم الشيطان، مما يسهل على أهل الحق البيان عن فساد وأنهم لا يرجعون في قولهم إلى آية من تنزيل محكمة، ولا رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم صحيحة ولا سقيمة، فهم في الظلمات يخبطون وفي العمياء يترددون نعوذ بالله من الحيرة والضلالة. [تفسير ابن جرير ١٢/١٣-٢٢].



صفة الرضى

قال عند قوله تعالى من سورة التوبة «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه»[(١)]: ومعنى الكلام رضي الله عن جميعهم لما أطاعوه وأجابوا نبيهم إلى ما دعاهم إليه من أمره ونهيه. [ابن جرير ١١/٧].

وقال عند قوله تعالى «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة»[(٢)] يقول الله تعالى ذكره: لقد رضي الله يا محمد عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة. [ابن جرير ٢٦/٥٤].

قال عند قوله تعالى «جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه»[(٣)]: يقول تعالى ذكره: ثواب هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات عند ربهم يوم القيامة جنات عدن يعني بساتين إقامة لا ظعن فيها، تجري من تحت أشجارها الأنهار خالدين فيها أبدا، يقول ما كثين فيها أبدا لا يخرجون عنها ولا يموتون فيها أبدا رضي الله عنهم بما أطاعوه في الدنيا وعملوا لخلاصهم من عقابه في ذلك، ورضوا عنه بما أعطاهم من الثواب يومئذ على طاعتهم ربهم في الدنيا، وجزاهم عليها من الكرم. [ابن جرير ٣٠/١٧١].

---

(١) سورة التوبة: الآية : ١٠٠.

(٢) سورة الفتح: الآية: ١٨.

(٣) سورة البينة: الآية : ٨.



صفة المعية

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»[(١)]: يقول تعالى ذكره مخبرا عن صفته وأنه لا يخفى عليه خافية من خلقه، يعلم ما يلج في الأرض من خلقه، يعني بقوله «يلج» يدخل «وما يخرج منها» منه «وما ينزل من السماء» إلى الأرض من شيء قط ومما يعرج فيها فيصعد إليه من الأرض، «وهو معكم أينما كنتم» يقول وهو شاهد عليكم أيها الناس أينما كنتم، يعلمكم ويعلم أعمالكم ومتقلبكم ومثواكم، وهو على عرشه فوق سماواته السبع. [تفسير ابن جرير ٢٤/١٢٥].

وقال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم»: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ألم تنظر يا محمد بعين قلبك فترى أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض من شيء لا يخفى عليه صغير ذلك ولا كبيره، يقول جل ثناؤه فكيف يخفى على من كانت هذه صفته أعمال هؤلاء الكافرين وعصيانهم ربهم؟.

(١) سورة الحديد: الآية: ٤.



ثم وصف جل ثناؤه قربه من عباده وسماعه نجواهم وما يكتمونه الناس من أحاديثهم فيتحدثونه سرا بينهم، فقال «ما يكون من نجوى ثلاثة» من خلقه «إلا هو رابعهم» يسمع سرهم ونجواهم، لا يخفى عليه شيء من أسرارهم، «ولا خمسة إلا هو سادسهم» يقول: ولا يكون من نجوى خمسة إلا هو سادسهم كذلك «ولا أدنى من ذلك» يقول: ولا أقل من ثلاثة «ولا أكثر» من خمسة «إلا هو معهم» إذا تناجوا «أينما كانوا» يقول في أي موضع ومكان كانوا، وعنى بقوله: هو رابعهم بمعنى أنه مشاهدهم بعلمه، وهو على عرشه. [تفسير ابن جرير ٢٨/١٠].

التعليق:

الإمام ابن جرير يفسر المعية بمعية العلم، مع الاستواء على العرش بغير توهم أن هناك تأويلا للآية كما زعمت المؤولة.

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض» [١٨/١٣٥-١٣٧]: « يعني تعالى ذكره بقوله «الله نور السماوات والأرض» هادي من في السماوات والأرض، فهم بنوره يهتدون وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون.

واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك فقال بعضهم : فيه نحو الذي قلنا.

ذكر من قال ذلك: حدثني علي قال حدثنا عبد الله قال حدثني معاوية عن علي عن ابن عباس قوله «الله نور السماوات والأرض»



يقول: الله سبحانه هادي أهل السماوات والأرض.

حدثني سليمان بن عمر بن خلدة الرقى، قال: ثنا وهب بن راشد، عن فرقد، عن أنس بن مالك، قال: إن إلهي يقول: نوري هداي.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: الله مدبر السماوات والأرض.

ذكر من قال ذلك: حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج، عن ابن جريج، قال: قال مجاهد وابن عباس في قوله «الله نور السماوات والأرض» يدبر الأمر فيهما: نجومهما وشمسها وقمرهما.

وقال آخرون: بل عن بذلك النور: الضياء. وقالوا: معنى ذلك: ضياء السماوات والأرض.

ذكر من قال ذلك: حدثني عبد الأعلى بن واصل، قال: ثنا عبيد الله بن موسى، قال: ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب، في قول الله « الله نور السماوات والأرض» قال: فبدأ بنور نفسه، فذكره، ثم ذكر نور المؤمن.

وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في ذلك؛ لأنه عقيب قوله «ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات، ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين» فكان ذلك بأن يكون خبرا عن موقع يقع تنزيله من خلقه. ومن مدح ما ابتدأ بذكر مدحه، أولى وأشبه، ما لم يأت ما يدل على انقضاء الخبر عنه من غيره. فإذا كان ذلك كذلك فتأويل الكلام: ولقد أنزلنا إليكم أيها الناس، آيات مبينات الحق من الباطل. (ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين) فهديناكم بها وبينا لكم معالم دينكم بها، لأني هادي أهل السماوات و أهل الأرض، وترك وصل الكلام باللام، وابتدأ الخبر عن هداية خلقه ابتداء، وفيه المعنى الذي ذكرت،



استغناء بدلالة الكلام عليه من ذكره، ثم ابتدأ في الخبر عن مثل هدايته خلقه بالآيات المبينات التي أنزلها إليهم، فقال: «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» يقول: مثل ما أنار من الحق بهذا التنزيل في بيانه: كمشكاة.

وقد اختلف أهل التأويل في المعنى بالهاء في قوله: «مثل نوره» علام هي عائدة، ومن ذكر ما هي؟ فقال بعضهم: هي من ذكر المؤمن، وقالوا: معنى الكلام : مثل نور المؤمن الذي في قلبه من الإيمان والقرآن: مثل مشكاة.

ذكر من قال ذلك: حدثنا عبد الأعلي بن واصل، قال: ثنا عبيد الله بن موسي، قال: أخبرنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب في قول الله «مثل نوره» قال: ذكر نور المؤمن فقال: مثل نوره، يقول: مثل نور المؤمن، قال: وكان أبي يقرؤها كذلك: مثل المؤمن، قال: هو المؤمن قد جعل الإيمان والقرآن في صدره.

حدثنا القاسم قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج، عن أبي جعفر الرازي، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب «الله نور السماوات والأرض مثل نوره» قال: بدأ بنور نفسه، فذكره، ثم قال: «مثل نوره» يقول: مثل نور من آمن به. قال: وكذلك كان يقرأ أبي، قال: هو عبد جعل الله القرآن والإيمان في صدره.

حدثنا ابن بشار قال: ثنا عبد الرحمان، قال: ثنا سفيان عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير «مثل نوره» قال: مثل نور المؤمن.

حدثني علي بن الحسن الأزدي، قال: ثنا يحيى بن اليمان، عن أبي سنان، عن ثابت، عن الضحاك في قوله «مثل نوره» قال: نور



المؤمن.

وقال آخرون: بل عنى بالنور: محمد صلى الله عليه وسلم، وقالوا: الهاء التي في قوله «مثل نوره»: عائدة على اسم الله.

ذكر من قال ذلك: حدثنا ابن حميد، قال: ثنا يعقوب القمي، عن حفص، عن شمر، قال: جاء ابن عباس إلى كعب الأحبار، فقال له: حدثني عن قول الله عز وجل «الله نور السماوات والأرض»... الآية، فقال كعب: الله نور السماوات والأرض، مثل نوره: مثل محمد صلى الله عليه وسلم: كمشكاة.

حدثني علي بن الحسن الأزدي، قال: ثنا يحيى بن اليمان، عن أشعث، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير في قوله «مثل نوره» قال: محمد صلى الله عليه وسلم.

وقال آخرون: بل عني بذلك: هدي الله وبيانه، وهو القرآن، قالوا: والهاء من ذكر الله، قالوا: ومعنى الكلام: الله هادي السماوات والأرض بآياته المبينات، وهي النور الذي استنار به السماوات والأرض، مثل هداه وآياته التي هدى بها خلقه، ووعظهم بها في قلوب المؤمنين: كمشكاة.

حدثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس «مثل نوره» مثل هداه في قلب المؤمن.

حدثني يعقوب بن إبراهيم قال: ثنا ابن علية، عن أبي رجاء، عن الحسن، في قوله «مثل نوره» قال: مثل هذا القرآن في القلب: كمشكاة.

حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله «مثل نوره»: نور القرآن الذي أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم



وعباده، هذا مثل القرآن «كمشكاة فيها مصباح».

قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني عبد الله بن عياش، قال: قال زيد بن أسلم، في قوله تبارك وتعالى «الله نور السماوات والأرض مثل نوره» ونوره الذي ذكر: القرآن، ومثله الذي ضرب له.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: مثل نور الله، وقالوا: يعني بالنور: الطاعة.

ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن سعد، قال: ثني أبي، قال: ثني عمي، قال: ثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس، قوله « الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» وذلك أن اليهود قالوا لمحمد: كيف يخلص نور الله من دون السماء؟ فضرب الله مثل ذلك لنوره، فقال: « الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة» قال: وهو مثل ضربه الله لطاعته، فسمى طاعته نورا، ثم سماها أنوارا شتى.

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون» [٢٣/٤٣]: « اختلفت القراء في قراءة ذلك فقرأته عامة قراء الكوفة «بل عجبت ويسخرون» بضم التاء من عجبت بمعنى : بل عظم عندي وكبر اتخاذهم لي شريكا وتكذيبهم تنزيلي وهم يسخرون. وقرأ ذلك عامة قراء المدينة والبصرة وبعض قراء الكوفة «بل عجبت» بفتح التاء بمعنى: بل عجبت أنت يا محمد ويسخرون من هذا القرآن.



فإن قال قائل وكيف يكون مصيبا القارئ بهما مع اختلاف معنييهما؟ قيل: إنهما وإن اختلف معنياهما فكل واحد من معنييه صحيح، قد عجب محمد مما أعطاه الله من الفضل، وسخر منه أهل الشرك بالله، وقد عجب ربنا من عظيم ما قاله المشركون في الله، وسخر المشركون بما قالوه».

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٢٧/٢١٥-٢١٦]: «(هو الأول) قبل كل شيء بغير حد (والآخر) يقول: والآخر بعد كل شيء بغير نهاية. وإنما قيل ذلك كذلك، لأنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلها، كما قال جل ثناؤه: «كل شيء هالك إلا وجهه». وقوله: «والظاهر» يقول: وهو الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه (والباطن) يقول: وهو الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد».

وبنحو الذي قلنا في ذلك جاء الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]، وقال به أهل التأويل.

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٥٣٠)، مسلم (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣)، أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥١)، الترمذي (٥/٤٤٠/٣٤٠٠)، النسائي في الكبرى (٦/١٩٧/١٠٦٢٦)، ابن ماجه (٢/١٢٧٤/٣٨٧٣)، البخاري في الأدب المفرد (١٢١٢).



أبو المظفر السمعاني
(٤٢٦ هـ-٤٨٩هـ)

ترجمته:

هو منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني ينتهي نسبه إلى قبيلة تميم العربية.

ولد في مدينة مرو بخراسان سنة ٤٢٦ وتوفي سنة ٤٨٩.

قال عبد الغافر في تاريخه كما في سير أعلام النبلاء (١١٥/١٩): «هو وحيد عصره فضلا وطريقة وزهدا وورعا، من بيت العلم والزهد تفقه بأبيه. وصار من فحول أهل النظر وأخذ يطالع كتب الحديث وحج ورجع وترك طريقته التي ناظر عليها ثلاثين سنة وتحول شافعيا، وأظهر ذلك في سنة ثمان وستين فاضطرب أهل مرو وتشوش العوام حتى وردت الكتب من الأمير ببلخ في شأنه والتشديد عليه فخرج من مرو، ورافقه ذو المجدين أبو القاسم الموسوي وطائفة من الأصحاب، وفي خدمته عدة من الفقهاء، فصار إلى طوس، وقصد نيسابور فاستقبله الأصحاب استقبالا عظيما أيام نظام الملك وعميد الحضرة أبي سعد فأكرموه، وأنزل في عز وحشمة، وعقد له مجلس التذكير في مدرسة الشافعية، وقدمه النظام على أقرانه، وظهر له الأصحاب وخرج إلى أصبهان وهو في ارتقاء».

وقال الذهبي «تعصب لأهل الحديث والسنة والجماعة وكان شوكا في أعين المخالفين، وحجة لأهل السنة».

وذكره حفيده أبو سعد السمعاني في الأنساب (٢٩٩/٣) فقال: «وجدُّنا الإمام أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني



إمام عصره بلا مدافعة، وعديم النظير في فنه، ولا أقدر على أن أصف بعض مناقبه، ومن طالع تصانيفه وأنصف، عرف محله من العلم. صنف التفسير الحسن المليح الذي استحسنه كل من طالعه، وأملى المجالس في الحديث، وتكلم على كل حديث بكلام مفيد. وصنف التصانيف في الحديث مثل «منهاج أهل السنة» و«الانتصار» و «الرد على القدرية» وغيرها ...».

عقيدته:

وأما عقيدة أبي المظفر فهي عقيدة السلف الصالح ومما يدل على ذلك ما ذكر أبو سعد السمعاني عنه وعن أخيه أبي القاسم علي في الأنساب (٣/٢٩٨): قال: ولما انتقل أخوه جدنا الإمام أبو المظفر من مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي رحمهما الله هجره أخوه أبو القاسم وأظهر الكراهية وقال: خالفت مذهب الوالد، وانتقلت عن مذهبه فكتب كتابا إلى أخيه وقال: ما تركت المذهب الذي كان عليه والدي رحمه الله في الأصول، بل انتقلت عن مذهب القدرية، فإن أهل مرو صاروا في أصول اعتقادهم إلى رأي أهل القدر، وصنف كتابا يزيد على العشرين جزءا في الرد على القدرية».

ويدل أيضا على عقيدته السلفية كتابه التفسير من خلال دراسة موقفه من آيات الصفات .

وقال ابن كثير في البداية (١٢/١٦٤):

«وسئل عن أخبار الصفات فقال: «عليكم بدين العجائز وصبيان الكتاتيب».

وسئل عن الاستواء فقال:



جئتماني لتعلما سر سعدى ... تجداني بسر سعدى شحيحا
إن سعدى لمنية المتمني ... جمدت عفة ووجها صبيحا

موقفه من الصفات:

«صفة الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «الله يستهزيء بهم» [٥١/١] فإن قال قائل: ما معنى الاستهزاء من الله تعالى؟ قلنا فيه أقوال: قال معناه بعضهم يجازيهم على صنيعهم إلا أنه سماه الله استهزاء لأنه جزاء الاستهزاء.

كما قال: «وجزاء سيئة سيئة مثلها» وإن لم يكن الجزاء سيئة حقيقة.

وقال بعضهم: يستهزيء بهم أي يعيبهم ومنه قوله تعالى: «يكفر بها ويستهزأ بها»(١) أي: يعاب كذلك هذا.

وقال أهل الرواية معناه: الله يستهزيء بهم في الآخرة والاستهزاء بهم في الآخرة يحتمل وجهين، أحدهما: أن يضرب للمؤمنين على الصراط نورا يمشون به وإذا وصل المنافقون إليه حال بينهم وبين المؤمنين فذلك الاستهزاء بهم كما قال : «فضرب بينهم بسور له باب»(٢).

والثاني: أنه يقربهم من الجنة حتى إذا رأوا زهرتها وحسنها

(١) سورة النساء: الآية: ١٤٠.

(٢) سورة الحديد: الآية: ١٣.



وبهجتها واستنشقوا رائحتها صرفهم عنها الى النار فذلك الاستهزاء بهم. وقد نطق عنه عليه الصلاة والسلام بمعناه حديث الصحاح.

«صفة الحياء»

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» [٦١/١] أي: لا يمتنع ولا يترك.

«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله» [١٢٩/٢] قال مجاهد: قبلة الله. الوجه بمعنى: القبلة وكذلك الوجه والجهة هي القبلة.

وقيل: معناه رضا الله.

وقيل: معناه قصد الله ومنه قوله الشاعر:

استغفر الله ذنبا لست محصيه ... رب العباد إليه الوجه والعمل

يعني : إليه القصد والعمل.

وقد ذكر الله تعالى الوجه في كتابه في أحد عشر موضعا وهو صفة لله تعالى وتفسيره قراءته والإيمان به وسيأتي.

وقال في تفسير سورة الأنعام عند قوله تعالى: «يريدون وجهه» [١٠٨/٢]: «والوجه صفة لله – تعالى– بلا كيف؛ وجه لا كالوجوه».

وقال عند قوله تعالى من سورة القصص: «كل شيء هالك إلا وجهه» [١٦٤/٤]: «قال سفيان الثوري: إلا ما أريد به وجهه ورضاه من



العمل. ويقال: «إلا وجهه» أي: إلا هو. وعن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في الكتاب فتفسيره قراءته، لا تفسير له غيره. وقد ذكر الله تعالى (الوجه في أحد عشر موضعا من القرآن، قد بينا أنه صفة من صفات الله، يؤمن به على ما ذكره الله تعالى).

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [٣٢٨/٥]: «أي يبقى ربك، وروى الضحاك عن ابن عباس أنه يبقى ما أريد به وجه ربك».

«صفة القرب»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب» [١٨٥/١] أي لا يخفى علي شيء ، وهو أقرب إلى العباد من حبل الوريد، وأقرب الى القلب من ذي القلب.

وقال عند قوله تعالى من سورة «ق»: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [٢٣٩/٥]: «معناه أن الله تعالى أقرب إليه من كل شيء حتى إنه أقرب إليه من مماته وحياته، وحياة الإنسان بهذا العرق، حتى إذا انقطع لم يبق حيا».

«صفة الاتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» [١/٢١٠-٢١١]والآية من المتشابهات.



وروى أصحاب الحديث عن أبي بن كعب ومجاهد أنهما قالا في تفسير الآية يأتي الله يوم القيامة في ظلل من الغمام.

وأما أبو بكر محمد بن الحسن النقاش المفسر فلم يتعرض للآية بشيء وقال الزجاج: يحتمل معنى الآية من حيث اللغة يأتي الله بما وعدهم من العقاب.

قال الشيخ الإمام: والأولى في هذه الآية وما يشاكلها أن نؤمن بظاهره ونكل علمه الى الله تعالى وننزه الله سبحانه وتعالى عن سمات الحدث والنقص.

قال عند قوله تعالى من سورة الفجر: «وجاء ربك» [٦/٢٢٢]: «وهو من المتشابه الذي يؤمن به ولا يفسر، وقد أول بعضهم: وجاء أمر ربك، والصحيح ما ذكرنا».

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض» [١/٢٥٨-٢٥٩]:

« واختلفوا في الكرسي: قال الحسن: هو العرش نفسه.

وقال أبو هريرة الكرسي موضع أقدام العرش.

ومعنى قوله: «وسع كرسيه السموات والأرض» أي سعته مثل سعة السموات والأرض وأوسع منه وهو ظاهر في قراءة الحضرمي. وفي الأخبار أن السموات والأرض في جنب الكرسي كحلق في فلاة. والكرسي في جنب العرش كحلقة في فلاة.



وفي رواية عطاء عن ابن عباس أن السموات والأرض في جنب الكرسي كدراهم سبعة على الترس.

وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه أراد بالكرسي علمه.

ومثله قول الشاعر:

مالي بأمرك كرسي أكاتمه ولا بكرسي علم الله مخلوق

ومعناه: العلم.

وقيل: هو ملكه وسلطانه.

قال الزجاج: وفي الجملة هو أمر عظيم يدل على كمال قدرته.

«صفة الفوقية»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة : «وهو العلي العظيم» [٢٥٩/١] يعني بالعلي: المتعالي عن الأشباه والأنداد.

وقيل العلي: بالملك والسلطنة.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «وهو القاهر فوق عباده» [٩٣/٢]: « القاهر: الغالب الذي لا يغلب، وقيل: هو المنفرد بالتدبير، يجبر الخلق على مراده، وقوله: «فوق عباده» هو صفة الاستعلاء الذي لله - تعالى - الذي يعرفه أهل السنة».

«صفة النفس»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه» [٣٠٩/١]: «أي يخوفهم إياه».

وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [٨٢/٢-٨٣]: «قال الزجاج: نفس النبي: جملته وحقيقته، فمعناه: تعلم حقيقة أمري، ولا أعلم حقيقة أمرك، وقيل: معناه: تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، وعليه دل قوله: «إنك أنت علام الغيوب».

وقال عند قوله تعالى من سورة طه: «واصطنعتك لنفسي» [٣٣١/٣]: «قال الزجاج معناه: اخترتك لأمري، وجعلتك القائم بحجتي، والمخاطب بيني وبين خلقي، كأني الذي أقمت عليهم الحجة وخاطبتهم، وقال بعضهم معناه: استكفيتك طلب كفاية أمر من خاص أمري، وصنيعة الإنسان خاصته وتربيته إذا أعده لأمر من مهم أمره».

«صفة المحبة»

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» [٣١١/١]: « واعلم أن محبة الله العبد، ومحبة العبد الله لا يكون بلذة وشهوة، ولكن محبة العبد في حق الله: هو إتيان طاعته، وابتغاء مرضاته، واتباع أمره، ومحبة الله في حق العبد:



هو العفو عنه، والمغفرة، والثناء الحسن».

«صفة العندية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته» [٢/٢٤٥]: « يعني: الملائكة، ذكرهم بالتقريب والكرامة «لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» يعني: إن كان هؤلاء يستكبرون عن عبادة الله تعالى؛ فالذين عنده لا يستكبرون عنها ».

«صفة الكلام»

قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما» [١/٥٠٣]: « قال الفراء، وثعلب: إن العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان: كلاما، بأي طريق وصل إليه، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حقق الكلام بالمصدر، لم تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة، يقال: أراد فلان إرادة، فيكون حقيقة الإرادة، ولا يقال: أراد الجدار أن يسقط إرادة، وإنما يقال: أراد الجدار، من غير ذكر المصدر؛ لأنه مجاز فلما حقق الله كلامه موسى بالتكليم، عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة، قال ثعلب: وهذا دليل من قول الفراء أنه ما كان يقول بخلق القرآن.

فإن قال قائل: بأي شيء عرف موسى أنه كلام الله؟ قيل: بتعريف الله – تعالى – إياه، وإنزال آية عرف موسى بتلك الآية أنه كلام الله –



تعالى -، وهذا مذهب أهل السنة أنه سمع كلام الله حقيقة، بلا كيف، وقال وائل بن داود: معنى قوله: «وكلم الله موسى تكليما» أي مرارا كلاما بعد كلام».

«صفة اليد»

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «بل يداه مبسوطتان» [٥١/٢]: « يعني: يدا الله مبسوطتان، يرزق وينفق على مشيئته كيف يشاء، قال أهل العلم: ليس في هذا رد على اليهود في إثباتهم اليد لله - تعالى - وإنما الرد عليهم في نسبته إلى البخل، وأما اليد: صفة لله - تعالى - بلا كيف، وله يدان، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كلتا يديه يمين»[(١)]. والله أعلم بكيفية المراد».

«صفة الاستواء»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» [١٨٨/٢]: «أول المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، وأنشدوا فيه:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو : أحمد (١٥٩/٢، ١٦٠)، مسلم (١٨٢٧/١٤٥٨/٣)، النسائي (٩٣٩٤/٦١٢/٨)، و في الكبرى (٥٩١٦/٤٦٠/٣)، وهو طرف أيضا من حديث أبي هريرة في ذكر خلق آدم وذكر عمره أخرجه: الترمذي (٣٣٦٨/٤٢٢/٥) وقال: حسن غريب.



وأما أهل السنة فيتبرءون من هذا التأويل، ويقولون: إن الاستواء على العرش صفة لله - تعالى - بلا كيف، والإيمان به واجب، كذلك يحكى عن مالك بن أنس، وغيره من السلف، أنهم قالوا في هذه الآية: «الإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

وقال في تفسير سورة يونس [٣٦٦/٢]: «قد بينا مذهب أهل السنة في الاستواء؛ وهو أنه نؤمن به ونكل علمه إلى الله تعالى من غير تأويل ولا تفسير. وأما المعتزلة: فإنهم أولوا الاستواء بالاستيلاء، وهو باطل عند أهل العربية. حكي عن أحمد بن أبي داود - وكان من رؤساء المعتزلة - أنه قال لابن الأعرابي: أتعرف العرب الاستواء بمعنى الاستيلاء؟ فقال: لا. ويحكى أن هذه المسألة جرت في مجلس المأمون، فقال بشر المريسي: الاستواء بمعنى الاستيلاء، فقال له أبو السمراء - وهو رجل من أهل اللغة - أخطأت يا شيخ، فإن العرب لا تعرف الاستيلاء إلا بعد عجز سابق».

وقال في تفسير سورة طه [٣٢٠/٣]: «اعلم أن مخارج الاستواء في اللغة كثيرة: وقد يكون بمعنى العلو، وقد يكون بمعنى الاستقرار، وقد يكون بمعنى الاستيلاء - على بعد - وقد يكون بمعنى الإقبال. والمذهب عند أهل السنة أنه يؤمن به ولا يكيف، وقد رووا عن جعفر ابن عبد الله، وبشر الخفاف قالا: كنا عند مالك، فأتاه رجل وسأله عن قوله: «الرحمان على العرش استوى» كيف استوى؟ فأطرق مالك مليا، وعلاه الرحضاء، ثم قال: الكيف غير معقول، والاستواء مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة وما أظنك إلا ضالا، ثم أمر به فأخرج. ونقل أهل الحديث عن سفيان الثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في الآيات المتشابهة: أمروها



كما جاءت. وقال بعضهم: تأويله الإيمان به، وأما تأويل الاستواء بالاستقبال، فهو تأويل المعتزلة. وذكر الزجاج، والنحاس، وجماعة من النحاة من أهل السنة: أنه لا يسمى الاستواء استيلاء في اللغة إلا إذا غلب غيره عليه، وهذا لا يجوز على الله تعالى».

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى من سورة هود: «واصنع الفلك بأعيننا» [٤٢٧/٢]: « عن ابن عباس قال: بمرأى منا. وعن الضحاك: بمنظر منا. وقيل: برؤيتنا وحفظنا».

وقال عند قوله تعالى: «ولتصنع على عيني»[٣٢٩/٣-٣٣٠]: «أي: تربى وتغذى على نظر مني، وهو مثل قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا» فإن قيل: ما من أحد في العالم إلا وهو يربي ويغذى بمرأى من الله ونظر منه، فأي معنى لتخصيص موسى؟ والجواب: أن الله تعالى فعل في اللطف في تربية موسى ما لم يفعل في تربية غيره، فالتخصيص إشارة إلى ذلك اللطف».

«صفة النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور: « الله نور السماوات والأرض» [٥٢٩/٣-٥٣٠]: «قال ابن عباس: هادي أهل السماوات والأرض، (وعنه أنه قال: ضياء السماوات والأرض) وعن قتادة وغيره:



منور السماوات والأرض. فيقال: نور السماوات بالملائكة، والأرض بالأنبياء. ويقال: نور السماوات بالنجوم والشمس والقمر، ونور الأرض بالنبات والزهر. وقوله تعالى: «مثل نوره» قرأ أبي بن كعب: «مثل نور المؤمن»، وعن ابن مسعود أنه قرأ: «مثل نوره في قلب المؤمن» ومن المعروف «مثل نوره» و فيه أقوال: «أحدها: أن معناه مثل نور الله في قلب المؤمن» وهو النور الذي يهتدى به، وهذا في معنى قوله تعالى: «فهو على نور من ربه»، والقول الثاني «مثل نوره» أي: نور قلب المؤمن الإيمان، والقول الثالث: أنه نور محمد صلى الله عليه وسلم، ومنهم من أول على القرآن».

وقال عند قوله تعالى من سورة الزمر: «وأشرقت الأرض بنور ربها» [٤/٤٨١]: «أي: بنور خالقها ومالكها، وعن الحسن: بعدل ربها، ويقال: يخلق الله نورا؛ فتشرق به أرض القيامة».

«صفة التعجب»

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبتَ ويسخرون» [٤/٣٩٣-٣٩٤]: «وقرأ حمزة والكسائي: «بل عجبتُ» على إضافة التعجب إلى الله، وهي قراءة علي وابن مسعود وابن عباس. وفي بعض الآثار المسندة عن شقيق بن سلمة أنه قال: كنت عند شريح؛ فقرأت «بل عجبتُ ويسخرون» فقال شريح: بئس القراءة هكذا، والله تعالى لا يتعجب من شيء، وهو عالم بالأشياء كلها؛ فقال شقيق: قد ذكرت ذلك



لإبراهيم النخعي، فقال إبراهيم: إن شريحا رجل معجب بعلمه، وعبد الله بن مسعود أعلم منه»[(١)].

«صفة الظاهر والباطن»

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» [٥/٣٦٥]: «وقوله: «والظاهر والباطن» أي: الظاهر بالدلائل والآيات، والباطن لأنه لا يرى بالأبصار، ولا يدرك بالحواس. وقيل: الظاهر هو الغالب؛ وهذا يحكى عن ابن عباس. والباطن المحتجب عن خلقه. وعن بعضهم: العالم بما ظهر وبطن».

«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم»: [٥/٣٦٥]: «أي بعلمه وقدرته، ذكره ابن عباس وغيره. وقال الحسن: هو معكم بلا كيف».

وقال عند قوله تعالى من سورة المجادلة: « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا

(١) أخرجه: الحاكم (٢/٤٣٠)، ومن طريقه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٤١٥/٩٩١)، وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه » ووافقه الذهبي. وذكره السيوطي في الدر المنثور (٥/٥١٣) و عزاه لأبي عبيد وعبد بن حميد و ابن المنذر وابن أبي حاتم.



أكثر إلا هو معهم أينما كانوا» [٥/٣٨٦]: « وقوله «إلا هو رابعهم» يعني: بالعلم والقدرة. وقوله «ولا خمسة إلا هو سادسهم» هو كما بينا. وقوله: «ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا» هو كما بينا»

صفة الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [٦/١٠٦-١٠٨]: « وقوله «إلى ربها ناظرة» هو النظر إلى الله تعالى بالأعين، وهو ثابت للمؤمنين في الجنة بوعد الله تعالى وبخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال رضي الله عنه: أخبرنا أبو الحسن بن النقور، أخبرنا أبو القاسم بن حبابة، أخبرنا البغوي، أخبرنا هدبة بن خالد عن حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن عبد الرحمان بن أبي ليلى عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى الله تعالى»(١). قال رضي الله عنه: أخبرنا أبو علي الشافعي بمكة، أخبرنا أبو الحسن بن فراس بإسناده عن إسرائيل عن ثوير بن أبي فاختة عن

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/٣٣٢، ٣٣٣)، مسلم (١/١٦٣/١٨١)، الترمذي (٤/٥٩٣/٢٥٥٢)، و (٥/٢٦٧/٣١٠٥)، النسائي في الكبرى (٦/٣٦١/١١٢٣٤)، ابن ماجه (١/٦٧/١٨٧).



ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألف سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه، وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر إلى الله تعالى كل يوم مرتين». وفي رواية «غدوة وعشيا، ثم قرأ قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة»[(١)]. والذي ذكرناه من النظر إلى الله هو قول عامة المفسرين، وهو مروي عن الحسن البصري أيضا أنه حمل الآية على هذا، وذكره سائر الرواة. وحكى بعضهم عن مجاهد: إلى ثواب ربنا ناظرة، وليس يصح، لأن العرب لا تطلق هذا اللفظ في مثل هذا الموضع إلا والمراد منه النظر بالعين، ولعل القول المحكي عن مجاهد لا يثبت؛ لأنه لم يورده من يوثق بروايته.

وحمل بعضهم قوله: «ناظرة» أي منتظرة، وهذا أيضا تأويل باطل؛ لأن العرب لا تصل قوله: «ناظرة» بكلمة «إلى» إلا بمعنى النظر بالعين، قال الشاعر:

نظرت إليها بالمحصب من منى ولي نظر ولولا التحرج عارم

فأما إذا أراد الانتظار فإنهم لا يصلونها بإلى، قال الشاعر:

فإنكما إن تنظراني ساعة من الدهر تنفعني لدى أم جندب

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/١٣، ٦٤)، الترمذي (٥/٤٠٢/٣٣٣٠)، وقال: «حديث غريب»، الآجري في الشريعة (ص ٢٦٩)، ابن جرير في التفسير (٢٩/١٩٣)، أبو يعلى (١٠/٧٦-٧٧/٥٧١٢)، و (١٠/٩٦/٥٧٢٩)، الحاكم (٢/٥٠٩-٥١٠)، وقال: «وثوير بن أبي فاختة وإن لم يخرجاه فلم ينقم عليه غير التشيع» وتعقبه الذهبي بقوله: «بل هو واهي الحديث».



أي تنتظواني، وعلى المعنى لا يصح أيضا هذا التأويل، لأن الطلاقة والهشاشة والسرور إنما يكون بالوصول إلى المطلوب فأما مع الانتظار فلا، فإن في الانتظار تنغصا ومشقة».



البغوي
(٥١٠ هـ)

هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوي كان إماما في التفسير والحديث (ت: ٥١٠).

عقيدته في الأسماء والصفات:

الإمام البغوي، سلفي في عقيدة الأسماء والصفات يثبت لله ما أثبته لنفسه، له مقدمة مفيدة في كتابه شرح السنة بين فيها عقيدة السلف في الأسماء والصفات.

قال في شرح حديث «ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين»[1]:

والأصبع المذكورة في الحديث صفة من صفات الله عز وجل، وكذلك كل ما جاء به الكتاب أو السنة من هذا القبيل في صفات الله تعالى، كالنفس، والوجه، والعين، واليد، والرجل، والإتيان، والمجيء، والنزول إلى السماء الدنيا، والاستواء على العرش، والضحك، والفرح.

وقال في شرح حديث «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير»[2].

---

(١) أخرجه: أحمد (١٦٨/٢)، مسلم (٢٠٤٥/٤/٢٦٥٤)، من حديث عبد الله بن عمرو.
وفي الباب عن عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه: أحمد (٢٦٤/٢، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤٨٧)، البخاري (٣٦/٣/١١٤٥)، مسلم (٥٢١/١/٧٥٨)، أبو داود (٧٧/٢/١٣١٥)، الترمذي (٣٠٧/٢/٤٤٦)، ابن ماجه (٤٣٥/١/١٣٦٦)، مالك (فتح البر ٧/٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.



ثم ذكر أحاديث «لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه»[(١)] وفي رواية أبي هريرة «حتى يضع الله رجله فيها».

وفي حديث أبي هريرة في آخر من يخرج من النار فيضحك الله منه ثم يأذن له في دخول الجنة[(٢)].

وفي حديث جابر «فيتجلى لهم فيضحك»[(٣)].

وفي حديث أنس وغيره لله أشد فرحا بتوبة عبده من أحدكم يستيقظ على بعيره[(٤)]، فهذه ونظائرها صفات الله تعالى ورد بها السمع يجب الإيمان بها وإمرارها على ظاهرها معرضا فيها عن التأويل مجتنبا عن التشبيه معتقدا أن الباري سبحانه وتعالى لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق.

قال الله سبحانه «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[(٥)] وعلى هذا مضى سلف الأمة وعلماء السنة تلقوها جميعا بالإيمان والقبول وتجنبوا فيها التمثيل والتأويل ووكلوا العلم فيها لله عز وجل كما أخبر

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٧٦، ٣١٤)، البخاري (٨/٧٦٥/٤٨٥٠)، مسلم (٤/٢١٨٦/٢٨٤٦)، من عدة طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه. ومن حديث أنس بن مالك: أحمد (٣/١٣٤، ١٤١، ٢٣٤) البخاري (١١/٦٦٨/٦٦٦١)، مسلم (٤/٢١٨٧/٢٨٤٨).

(٢) أخرجه: أحمد (١/٣٧٨-٣٧٩)، البخاري (١١/٥١٠/٦٥٧١)، مسلم (١/١٧٣/١٨٦)، الترمذي (٤/٦١٤/٢٥٩٥) من حديث عبد الله بن مسعود.

(٣) أخرجه: أحمد (٣/٣٣٥، ٣٤٥ ، ٣٨٣)، مسلم (١/١٧٧-١٧٨/١٩١).

(٤) أخرجه من حديث أنس بن مالك: أحمد (٣/٢١٣)، البخاري (١١/١٢٣/٦٣٠٩)، مسلم (٤/٢١٠٥/٢٧٤٧[٨])، وفي الباب عن عبد الله بن مسعود والبراء بن عازب والنعمان بن بشير وأبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهم.

(٥) سورة الشورى: الآية: ١١.



الله سبحانه وتعالى عن الراسخين في العلم فقال عز وجل «والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا»[(١)] ثم ذكر أقوال السلف في إثبات الصفات لله تعالى[(٢)].

وأما تفسيره فالغالب عليه فيه في الصفات الإثبات، وقد أول في بعضها تبعا للثعلبي وسكت عن البعض وأجمل في البعض كما هو مبين في صفاته التي أثبتها.

«صفة الرحمة»

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «بسم الله الرحمن الرحيم» [١/١٨-١٩]: « و الرحمة إرادة الله الخير لأهله وقيل: هي ترك عقوبة من يستحقها، وإسداد الخير إلى من لا يستحقه، فهي على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل».

التعليق:

وهذا هو التأويل المذموم والصواب إثبات صفة الرحمة على من يليق بالله تعالى دون تأويل بإرادة الإحسان أو بالإحسان والإنعام.

«صفة الغضب»

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»[١/٢٣]:

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ٧.

(٢) شرح السنة: (١/١٦٩-١٧٠-١٧١).



والغضب هو إرادة الانتقام من العصاة، وغضب الله تعالى لا يلحق عصاة المؤمنين إنما يلحق الكافرين.

التعليق:

وهذا هو التأويل المذموم، والصواب إثبات صفة الغضب على ما يليق بالله تعالى دون تكييف أو تمثيل أو تحريف.

« صفة الاستهزاء »

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»[٣٥/١]: أي يجازيهم جزاء استهزائهم، سمي الجزاء باسمه لأنه بمقابلته، كما قال الله تعالى «وجزاء سيئة سيئة مثلها» قال ابن عباس: هو أن يفتح لهم بابا من الجنجة فإذا انتهوا إليه سد عنهم وردوا إلى النار، وقيل: هو أن يضرب المؤمنون نور يمشون على الصراط فإذا وصل المنافقون إليه حيل بينهم وبين المؤمنين، كما قال الله تعالى «وحيل بينهم وبين ما يشتهون» وقال الله تعالى «فضرب بينهم بسور له باب».

وقال الحسن: معناه الله يظهر المؤمنين على نفاقهم.

التعليق:

والمختار إثبات صفة المكر والخداع والاستهزاء على ما يليق به تعالى وذلك منه تعالى عدل بين عباده.



« صفة الحياء »

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: أي لا يتركه ولا يمنعه الحياء أن يضرب مثلا.

التعليق:

والصواب إثبات صفة الحياء ومن لوازم الإثبات الترك، وأما تفسير الصفة بلازمها فليس مذهبا للسلف.

«صفة الاستواء»

ذهب الشيخ البغوي في تفسيره عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» مذهب السلف الصالح فقال رحمه الله [٢/٢٣٧-٢٣٨]: قال الكلبي ومقاتل: استقر، وقال أبو عبيدة: صعد، وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، وأما أهل السنة يقولون الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان به، ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل، وسأل رجل مالك عن قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى؟ فأطرق رأسه مليا وعلاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب،



والسؤال عنه بدعة، وما أظنك إلا ضالا، ثم أمر به فأخرج.

وروي عن سفيان الثوري والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان ابن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات المتشابهات إمرارها كما جاءت بلا كيف.

«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله» [١/٩٩]: يعني أينما تحولوا وجوهكم فثم، أي هناك وجه الله.

قال الكلبي: فثم الله، يعلم ويرى، والوجه صلة كقوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» أي إلا هو.

وقال الحسن ومجاهد وقتادة ومقاتل بن حيان: فثم قبلة الله، والوجه والوجهة والجهة القبلة، وقيل: رضا الله تعالى.

وقال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» [٥/١٨٦]: أي إلا هو، وقيل: إلا ملكه، قال أبو العالية: ما أريد به وجهه.

وقال عند قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[٥/٧]: ذو العظمة والكبرياء.

وقال عند قوله تعالى «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه»[٤/٢٠٩]: أي يريدون الله لا يريدون عرضا من الدنيا.

وقال عند قوله تعالى «وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى»[٧/٢٥٧]: يعني لا يفعل ذلك مجازاة لأحد بيد له عنده، ولكنه يفعله ابتغاء وجه ربه الأعلى وطلب رضاه.



التعليق:

فالبغوي في كل تفسيراته لم يظهر من الآية صفة الوجه، وغاية ما عنده بعض التفسيرات الإجمالية التي ربما يستأنس بها، أما معظم التفسيرات فهي على طريقة المؤولة.

«صفة المجيء والإتيان»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر»[١/١٩٧-١٩٨]: والأولى في هذه الآية وفيما شاكلها، أن يؤمن الإنسان بظاهرها أو يكل علمها إلى الله تعالى أو يعتقد أن الله عز اسمه منزه عن سمات الحدوث على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة، قال الكلبي: هذا من المكتوم الذي لا يفسر، وكان مكحول والزهري والأوزاعي ومالك وابن المبارك وسفيان الثوري والليث بن سعد وأحمد وإسحاق يقولون فيه وفي أمثاله: أمرّها كما جاءت بلا كيف، قال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عليه ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسوله.

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[٢/١٠٢]: بلا كيف لفصل القضاء بين خلقه في موقف القيامة.

وقال عند قوله تعالى «كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك



والملك صفا صفا»[٢٤٦/٧]: قال الحسن: جاء أمره وقضاؤه، وقال الكلبي: ينزل حكمه.

التعليق:

والصواب ما أثبته الإمام البغوي في تفسير آية البقرة والأنعام من إتيان ومجيء بلا كيف منزه عن سمة الحدوث والتشبيه بالمخلوق.

وأما ما ذكره عن الحسن فهو موجود ومنقول عن تفسير الثعلبي، وتفسير الثعلبي مشحون بالموضوعات على الأنبياء والرسل، فكيف على الصحابة والتابعين، وهذه الرواية لو كان فيها خير لنقلها ابن جرير وغيره من أهل الخبرة بالأخبار والآثار، ولكن الثعلبي ينقل كل ما هب ودب. وهذه الرواية هي التي عول عليها بعض المعاصرين فجعلها حجة في التأويل وينبغي كما قيل: إثبات العرش قبل النقش.

وأما إطلاق الروايات عن الصحابة والتابعين فهذا مما لا ينبغي أن يجعل مكان الحجة إلا بعد إثباته والله المستعان.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم»[٢٧٠/١]: أي ملأ وأحاط، واختلفوا في الكرسي فقال الحسن: هو العرش نفسه. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: الكرسي موضوع أمام العرش، ومعنى قوله «وسع كرسيه السماوات والأرض» أي سعته مثل سعة السماوات والأرض، وفي الأخبار أن السماوات والأرض في جنب الكرسي كحلقة في فلاة،



والكرسي في جنب العرش كحلقة في فلاة.

ويروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن السماوات السبع والأرضين السبع في الكرسي كدراهم سبعة القيت في ترس.

وقال علي ومقاتل: كل قائمة من الكرسي طولها مثل السماوات السبع، والأرضين السبع وهو بين يدي العرش ويحمل الكرسي أربعة أملاك، لكل ملك أربعة وجوه، وأقدامهم في الصخرة التي تحت الأرض السابعة السفلى، مسيرة خمسمائة عام، ملك على صورة سيد البشر آدم عليه السلام، وهو يسأل للآدميين الرزق والمطر من السنة إلى السنة، وملك على صورة سيد الأنعام وهو الثور، وهو يسأل للأنعام الرزق من السنة إلى السنة على وجهه غضاضة منذ عبد العجل، وملك على صورة سيد السباع وهو الأسد يسأل للسباع الرزق من السنة إلى السنة، وملك على صورة الطير وهو النسر يسأل الرزق للطير من السنة إلى السنة، وفي بعض الأخبار أن ما بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجابا من ظلمة وسبعين حجابا من نور، غلظ كل حجاب مسيرة خمسمائة عام، لولا ذلك لاحترقت حملة الكرسي من نور حملة العرش.

وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أراد بالكرسي علمه وهو قول مجاهد، ومنه قيل لصحيفة العلم كراسة، وقيل كرسيه ملكه وسلطانه، والعرب تسمي الملك القديم كرسيا.

التعليق:

والصواب في الكرسي أنه موضع القدمين كما صحت الرواية بذلك عن ابن عباس وغيره.



«صفة النفس»

قال عند قوله تعالى «لا تتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»[٣٣٦/١]: «ويحذركم الله نفسه» أي يخوفكم الله عقوبته على موالاة الكفار، وارتكاب المنهى، ومخالفة المأمور.

قال عند قوله تعالى «قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب»[٣٣٦/١]: قال ابن عباس: تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، وقيل: تعلم سري ولا أعلم سرك.

وقال أبو روق: تعلم ما كان مني في دار الدنيا، ولا أعلم ما يكون منك في الآخرة.

وقال الزجاج: النفس عبارة عن جملة الشيء وحقيقته، يقول: تعلم جميع ما أعلم من حقيقة أمري ولا أعلم حقيقة أمرك.

التعليق:

ما ذكره من التفسير بالعقاب فيه تأويل، والصواب إما التفسير بالذات أو أنها صفة للذات كما ذكرت عند القرطبي.



«صفة المحبة»

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم. قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين»[١/٣٣٨]: «فإن الله لا يحب الكافرين» لا يرضى فعلهم ولا يغفر لهم.

«صفة العندية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»: يعني الملائكة المقربين بالفضل والكرامة.

التعليق:

مع علوهم على أهل الأرض هم أهل فضل وكرامة، فينبغي إثبات صفة العلو ثم لوازمها.

«صفة اليد»

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»[٢/٧١]: ويد الله صفة



من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه، وقال جل ذكره «لما خلقت بيدي» وقال النبي صلى الله عليه وسلم «كلتا يديه يمين»(١) والله أعلم بصفاته، فعلى العبد فيها الإيمان والتسليم.

وقال أئمة السلف من أهل السنة في هذه الصفات: أمرّوها كما جاءت بلا كيف.

التعليق:

فهذا الذي قرره الإمام البغوي في تفسير هذه الآية في إثبات صفة اليد وغيرها هو مذهب السلف الصالح الذين يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه من غير تكييف ولا تحريف ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تشبيه.

«صفة الفوقية»

قال عند قوله تعالى : «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»[شرح السنة: ١٢٣/٢]: القاهر: الغالب، وفي القهر زيادة معنى على القدرة وهو منع غيره عن بلوغ المراد، وقيل: هو المفرد بالتدبير، يجبر الخلق على مراده «فوق عباده» هو صفة الاستعلاء الذي تفرد به الله عز وجل.

التعليق:

فعلوه على خلقه مما أجمع عليه السلف، وينبغي أن يثبت لأن

(١) طرف من حديث أبي هريرة في ذكر خلق آدم وذكر عمره. أخرجه: الترمذي (٤٢٢/٥/٣٣٦٨) وقال: «حسن غريب من هذا الوجه». وأخرجه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص: أحمد (١٥٩/٢، ١٦٠)، مسلم (١٤٥٨/٣/١٨٢٧)، النسائي (٦١٢/٨-٦١٣/٥٣٩٤).



النصوص تواترت بذلك، وأجمع على ذلك أهل الفطرة السليمة.

وأما تفسير البغوي، فإن قصد بالاستعلاء العلو المطلق فذاك هو الصواب وإن كان غير ذلك فهو تفسير مرفوض عند من ينهج نهج السلف، ومن لوازم العلو المطلق كل ما ذكر من التفسيرات.

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[١٦٨/٢]: يتمسك أهل الاعتزال بظاهر هذه الآية في نفي رؤية الله عز وجل، ومذهب أهل السنة إثبات رؤية الله عز وجل عيانا، قال تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وقال «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» قال مالك رضي الله عنه: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب، وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» وفسره بالنظر إلى وجه الله عز وجل.

أخبرنا عبد الواحد المليحي أنبأنا أحمد بن عبد الله النعيمي أنبأنا محمد بن يوسف حدثنا محمد بن إسماعيل حدثنا يوسف بن موسى حدثنا عاصم بن يوسف اليربوعي أنبأنا أبو شهاب عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن حازم عن جرير بن عبد الله قال النبي صلى الله عليه وسلم «إنكم سترون ربكم عيانا»[١].

(١) أخرجه: أحمد (٣٦٢/٤ ، ٣٦٥)، البخاري (٤١/٢-٥٥٤/٤٢)، مسلم (٤٣٩/١،٦٣٣)،
أبو داود (٩٧/٥-٤٧٢٩/٩٨)، الترمذي (٥٩٢/٤-٢٥٥١/٥٩٣)،
النسائي في الكبرى (٤٠٧/٦/١١٣٣٠)، ابن ماجه (١٧٧/٦٣/١)،
البغوي في السنة (٣٧٨/٢٢٤/٢).



وأما قوله «لا تدركه الأبصار» علم أن الإدراك غير الرؤية لأن الإدراك هو الوقوف على كنه الشيء والإحاطة به، والرؤية المعاينة وقد تكون الرؤية بلا إدراك.

قال الله تعالى في قصة موسى عليه السلام «فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا» وقال «لا تخاف دركا ولا تخشى» فنفي الإدراك مع إثبات الرؤية، فالله عز وجل يجوز أن يرى من غير إدراك وإحاطة، كما يعرف في الدنيا ولا يحاط به.

قال الله تعالى «ولا يحيطون به علما» فنفي الإحاطة مع ثبوت العلم. قال سعيد بن المسيب: لا تحيط به الأبصار، وقال عطاء: كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به.

وقال ابن عباس ومقاتل: لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة.

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون»[٣/٢٢٩-٢٣٠]: قال ابن عباس: بمرأى منا، وقال مقاتل: بعلمنا، وقيل: بحفظنا.

التعليق:

والصواب إثبات صفة العين على ما يليق به تعالى، ولا شك أنهم بمرأى وبحفظ وعلم منه تعالى.



«صفة النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض» [٣/٢٩٢-٢٩٣]: «قال ابن عباس: هادي أهل السماوات والأرض، فهم بنوره إلى الحق يهتدون وبهداه من الضلالة ينجون. وقال الضحاك: منور السماوات والأرض. يقال: نور السماء بالملائكة، ونور الأرض بالأنبياء. وقال مجاهد: مدبر الأمور في السماوات والأرض. وقال أبي بن كعب والحسن و أبو العالية: مزين السماوات والأرض زين السماء بالشمس والقمر والنجوم، وزين الأرض بالأنبياء والعلماء والمؤمنين. ويقال: بالنبات والأشجار. وقيل معناه الأنوار كلها منه، كما يقال: فلان رحمه أي منه الرحمة، وقد يذكر مثل هذا اللفظ على طريق المدح كما قال القائل:

إذا سار عبد الله عن مر وليلة   فقد سار منها نورها وجمالها

قوله تعالى: «مثل نوره» أي مثل نور الله تعالى في قلب المؤمن وهو النور الذي يهتدى به كما قال فهو على نور من ربه، وكان ابن مسعود يقرأ مثل نوره في قلب المؤمن. وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس: مثل نوره الذي أعطى المؤمن. وقال بعضهم: الكناية عائدة إلى المؤمن، أي مثل نور قلب المؤمن، وكان أبي يقرأ: «مثل نور من آمن به». وهو عبد جعل الإيمان والقرآن في صدره. وقال الحسن وزيد بن أسلم: أراد بالنور القرآن. وقال سعيد بن جبير والضحاك هو محمد صلى الله عليه وسلم: وقيل أراد بالنور الطاعة، سمى طاعة الله نورا وأضاف هذه الأنوار إلى نفسه تفضيلا».



«صفة التعجب»

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون» [٢٠/٤]: « والعجب من الله عز وجل ليس كالتعجب من الآدميين، كما قال: «فيسخرون منهم سخر الله منهم» [التوبة ٧٩]، وقال عز وجل: «نسوا الله فنسيهم» [التوبة ٦٧] والعجب من الآدميين إنكاره وتعظيمه، والعجب من الله تعالى قد يكون بمعنى الإنكار والذم، وقد يكون بمعنى الاستحسان والرضا، كما جاء في الحديث: «عجب ربكم من شاب ليس له صبوة»[(١)] وجاء في الحديث «عجب ربكم من إلكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم»[(٢)] وسئل الجنيد عن هذه الآية، فقال: إن الله لا يعجب من شيء ولكن الله وافق رسوله لما عجب رسوله فقال: «وإن تعجب فعجب قولهم» [الرعد: ٥] أي هو كما تقوله».

---

(١) أحمد (١٥١/٤)، أبو يعلى (١٧٤٩/٢٨٨/٣)، الطبراني في الكبير (٨٥٣/٣٠٩/١٧)، وذكره الهيثمي في المجمع (٢٧٠/١٠) وقال: «رو اه أحمد وأبو يعلى والطبراني وإسناده حسن».

ابن أبي عاصم (٥٧١/٢٥٠/١)، وقال الألباني: إسناده ضعيف لسوء حفظ ابن لهيعة،

تمام الرازي في الفوائد (١٣٠٠/١١٦/٢)، وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (ص ١٢٣) وقال: «هو عند أحمد وأبي يعلى وسنده حسن وضعفه شيخنا في فتاويه لأجل ابن لهيعة».

(٢) ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث (٢٦٩/٢) من رواية عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون عن محمد بن عمرو يرفعه، و «الأل» هو رفع الصوت بالدعاء.



«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم» [٣١/٧]: «وهو معكم أينما كنتم» بالعلم.

التعليق:

نعم، معنا بالعلم دون توهم تأويل في الآية.

«صفة الرضا»

قال عند قوله تعالى «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»[(١)] [٦٨/٦]: قال ابن عباس والسدي: ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، وهم الذين قال الله تعالى فيهم «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان»[(٢)] فيكون عاما في اللفظ خاصا في المعنى، كقوله تعالى «عينا يشرب بها عباد الله»[(٣)] يريد بعض العباد، وأجراه قوم على العموم وقالوا: لا يرضى لأحد من عباده الكفر، ومعنى الآية لا يرضى لعباده الكفر أن يكفروا به، ويروى ذلك عن قتادة وهو قول السلف، قالوا: كفر

---

(١) سورة الزمر: الآية: ٧.

(٢) سورة الحجر: الآية: ٤٢.

(٣) سورة الإنسان : الآية: ٦.



الكافر غير مرضي لله عز وجل وإن كان بإرادته «وإن تشكروا يرضه لكم» تؤمنون بربكم وتطيعوه فيثيبكم عليه.

التعليق:

إثبات الرضا لله تعالى صفة، كما قال البغوي هو مذهب السلف وتأويلها بلوازمها هو مذهب الخلف.

الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» [٤/٢٦٧]: « يعني هو الأول قبل كل شيء بلا ابتداء بل كان هو ولم يكن شيء موجودا والآخر بعد فناء كل شيء بلا انتهاء، تفنى الأشياء ويبقى هو، والظاهر الغالب العالي على كل شيء، والباطن العالم بكل شيء، هذا معنى قول ابن عباس. وقال يمان: هو الأول القديم والآخر الرحيم، والظاهر الحليم، والباطن العليم. وقال السدي: هو الأول ببره إذ عرفك توحيده والآخر بجوده إذ عرفك التوبة على ما جنيت، والظاهر بتوفيقه إذ وفقك للسجود له، والباطن بستره إذ عصيته فستر عليك. وقال الجنيد: هو الأول بشرح القلوب، والآخر بغفران الذنوب، والظاهر بكشف الكروب، والباطن بعلم الغيوب. وسأل عمر رضي الله تعالى عنه كعبا عن هذه الآية فقال: معناها إن علمه بالأول كعلمه بالآخر، وعلمه بالظاهر كعلمه بالباطن.



ابن كثير (٧٧٤ هـ)

ترجمته:

الإمام الحافظ إسماعيل بن كثير عماد الدين أبو الفداء أجمع المؤرخون له على حفظه واطلاعه وسعة باعه في العلوم الشرعية عامة، وفي الحديث والتفسير خاصة، وهو خريج مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية، وحامل لوائها.

عقيدته في الأسماء والصفات

للحافظ ابن كثير رسالة قيمة سماها (العقائد) بين فيها عقيدته، قال ما لفظه: فإذا نطق الكتاب العزيز ووردت الأخبار الصحيحة بإثبات السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعظمة والمشيئة والإرادة والقول والكلام والرضا والسخط والحب والبغض والفرح والضحك، وجب اعتقاد حقيقة ذلك من غير تشبيه بشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، والانتهاء إلى ما قاله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، من غير إضافة ولا زيادة عليه ولا تكييف له، ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة لفظ عما تعرفه العرب وتصرفه عليه، والإمساك عما سوى ذلك. انتهى. نقلا عن علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين[١].

وأما في التفسير فمعظم الصفات أثبتها ابن كثير وبين فيها مذهب السلف، وبعضها فسرها تفسيرا إجماليا، والقليل منها فسرها باللازم تبعا لابن جرير في ذلك، فرحمة الله عليه رحمة واسعة.

---

(١) علاقة الإثبات والتفويض، رضا بن نعسان بن معطي: ص: ٥١.



«صفة الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»: وقال ابن جرير: أخبر تعالى أنه فاعل بهم ذلك يوم القيامة في قوله تعالى «يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب»[1] الآية.

وقوله تعالى «ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيرا لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما»[2] الآية.

قال: فهذا وما أشبهه من استهزاء الله تعالى ذكره، وسخريته، ومكره، وخديعته للمنافقين وأهل الشرك به عند قائل هذا القول ومتأولي هذا التأويل، قال: وقال آخرون: فالاستهزاء بهم توبيخه إياهم، ولومه لهم على ما ركبوا من معاصيه والكفر به. قال: وقال آخرون: هذا وأمثاله على سبيل الجواب، كقول الرجل لمن يخدعه إذا ظفر به: أنا الذي خدعتك، ولم يكن منه خديعة ولكن قال ذلك إذا صار الأمر إليه، قالوا: وكذلك قوله تعالى «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»[3] و «الله يستهزيء بهم» على الجواب، والله لا يكون منه المكر ولا الهزء.

والمعنى أن النكر والهزء حاق بهم. وقال آخرون: قوله تعالى «إنما نحن مستهزئون» «الله يستهزيء بهم» وقوله «يخادعون الله وهو

---

(١) سورة الحديد: الآية: ١٣. (٢) سورة آل عمران: الآية: ١٢٨. (٣) سور آل عمران: الآية: ٥٤.



خادعهم»[١] وقوله «فيسخرون منهم سخر الله منهم»[٢] و «نسوا الله فنسيهم»[٣] وما أشبه ذلك، إخبار من الله تعالى أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء ومعاقبهم عقوبة الخداع، فأخرج خبره عن جزائه إياهم وعقابه لهم مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقوا العقاب في اللفظ وإن اختلف المعنيان، كما قال تعالى «وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله»[٤] وقوله تعالى «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه»[٥] فالأول ظلم، والثاني عدل، فهما وإن اتفق لفظهما فقد اختلف معناهما، قال: وإلى هذا المعنى وجهوا كل ما في القرآن من نظائر ذلك، قال: وقال آخرون: إن معنى ذلك أن الله أخبر عن المنافقين أنهم إذا خلوا إلى مردتهم قالوا: إنا معكم على دينكم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به، وإنما نحن بما نظهر لهم من قولنا لهم مستهزئون، فأخبر تعالى أنه يستهزيء بهم، فيظهر لهم من أحكامه في الدنيا يعني من عصمة دمائهم وأموالهم خلاف الذي لهم عنده في الآخرة، يعني من العقاب والنكال.

ثم شرع ابن جرير يوجه هذا القول وينصره لأن المكر والخداع والسخرية على وجه اللعب والعبث منتف عن الله عز وجل بالإجماع، وأما على وجه الانتقام والمقابلة بالعدل والمجازاة فلا يمتنع ذلك، قال: وبنحو ما قلنا فيه روى الخبر عن ابن عباس، وحدثنا أبو كريب حدثنا أبو عثمان حدثنا بشر عن أبي روق عن الضحاك عن ابن عباس في قوله تعالى «الله يستهزيء بهم» قال: يسخر بهم للنقمة منهم. [ابن كثير ١/٧٧-٧٨].

---

(١) سورة النساء: الآية: ١٤٢. (٢) سورة التوبة: الآية: ٨٠. (٣) سورة التوبة: الآية: ٦٧.

(٤) سورة الشورى: الآية: ٤٠. (٥) سورة البقرة: الآية: ١٩٤.



«صفة الحياء»

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة» الآية [٩٣/١]: ومعنى الآية أنه تعالى أخبر أنه لا يستحيي أي لا يستنكف. وقيل: لا يخشى أن يضرب مثلا ما أي مثل كان، بأي شيء كان صغيرا كان أو كبيرا.

التعليق:

كان على ابن كثير أن يثبت الصفة اللائقة بالله تبارك وتعالى ثم يذكر لوازمها من الترك والاستنكاف وغيرها.

«صفة الاستواء»

وقد أعرب ابن كثير عن سلفيته في هذه الصفة عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»[٤٢٢/٣] فقال: فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدا، ليس هذا موضع بسطها، وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديما وحديثا، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير، بل



الأمر كما قال الأئمة، منهم نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري قال: من شبهه بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلاله ونفى عن الله تعالى النقائص فقد سلك سبيل الهدى.

وهذا الذي ذكره الحافظ ابن كثير هو أعمدة القواعد السلفية في إثبات الصفات مع التنزيه وترك التشبيه والتعطيل، فلله دره ما أحسن تعبيره وما أغزر علمه وأدق فهمه!!.

«صفة الكلام»

أما ابن كثير فقد ذهب في مسألة الكلام مذهب السلف الصالح عند قوله تعالى «ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير»[1] [٦/٥٠٢-٥٠٣-٥٠٤].

فقد حكى الأقوال في الآية فقال ما لفظه: «حتى إذا فزع عن قلوبهم» وهذا أيضا مقام رفيع في العظمة، وهو أنه تعالى إذا تكلم بالوحي فسمع أهل السماوات كلامه ارتعدوا من الهيبة حتى يلحقهم مثل الغشي، قاله ابن مسعود رضي الله عنه ومسروق وغيرهما، ثم ذكر بقية الأقوال، ثم قال: وقد اختار ابن جرير القول الأول أن الضمير عائد على الملائكة، وهذا هو الحق الذي لا مرية فيه، لصحة

(١) سورة سبأ: الآية: ٢٣.



الأحاديث فيه والآثار ثم ذكر الأحاديث منها حديث أبي هريرة ومنها حديث ابن عباس[(١)] ومنها حديث النواس بن سمعان قال ابن أبي حاتم: حدثنا محمد ابن عوف وأحمد بن منصور بن يسار الرمادي والسياق لمحمد بن عوف قال: حدثنا نعيم بن حماد حدثنا الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن يزيد ابن جابر عن عبد الله بن أبي زكرياء عن رجاء بن حيوة عن النواس بن سمعان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا أراد الله تبارك وتعالى أن يوحي بأمره تكلم بالوحي فإذا تكلم أخذت السماوات رجفة -أو قال رعدة- شديدة من خوف الله تعالى فإذا سمع بذلك أهل السماوات صعقوا وخروا لله سجدا، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل عليه الصلاة والسلام فيكلمه الله بالوحي بما أراد فيمضي به جبريل عليه الصلاة والسلام على الملائكة كلما مر بسماء سماء يسأله ملائكتها ماذا قال ربنا يا جبريل؟ فيقول عليه السلام: قال الحق وهو العلي الكبير. فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل، فينتهي جبريل بالوحي إلى حيث أمره الله تعالى من السماء والأرض[(٢)]، وكذا رواه ابن جرير وابن خزيمة عن زكريا ابن أبان المصري عن نعيم بن حماد به.

وقال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: ليس هذا الحديث بالتام عن الوليد بن مسلم رحمه الله.

---

(١) أخرجه: ابن جرير (٢٢/٩١)، من طريق الضحاك عن ابن عباس ومن طريق العوفي عن ابن عباس محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (١/٢٣٨/٢١٩)، من طريق يزيد بن أبي زياد عن عبد الله بن الحارث عن ابن عباس، ويزيد بن أبي زياد متروك كما في التقريب.

(٢) أخرجه: ابن أبي عاصم في السنة (١/٢٢٦-٢٢٧/٥١٥)، ابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير، ابن جرير (٢٢/٩١)، ابن خزيمة في التوحيد (١/٣٤٨-٣٤٩/٢٠٦)، الآجري في الشريعة (ص: ٢٩٤)، البيهقي في الأسماء والصفات (١/٥١١-٥١٢/٤٣٥)، محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (١/٢٣٦/٢١٦). وإسناده ضعيف لضعف نعيم بن حماد وعنعنة الوليد بن مسلم.



التعليق:

فاختيار ابن كثير لرأي الإمام ابن جرير وتأكيده لذلك بروايته الأحاديث الدالة على أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت يدل صراحة على مذهبه السلفي.

«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[٤٩٦/٧]: يخبر تعالى أن جميع أهل الأرض سيذهبون ويموتون أجمعون، وكذلك أهل السماوات إلا ما شاء الله، ولا يبقى أحد سوى وجهه الكريم، فإن الرب تعالى وتقدس لا يموت بل هو الحي الذي لا يموت أبدا.

«صفة الإتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور»[٣٦٢/١-٣٦٣]: يقول تعالى مهددا للكافرين بمحمد صلوات الله وسلامه عليه «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» يعني يوم القيامة لفصل القضاء بين الأولين والآخرين، فيجزى كل عامل بعمله، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، ولهذا قال تعالى «وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور» كما قال تعالى «كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا وجيء يومئذ بجهنم



يومئذ يتذكر الإنسان وأنى له الذكرى».

وقال: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[(١)] الآية: وقد ذكر الإمام أبو جعفر بن جرير هاهنا حديث الصور بطوله من أوله عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حديث مشهور، وساقه غير واحد من أصحاب المسانيد وغيرهم، وفيه أن الناس إذا اهتموا لموقفهم في العرصات تشفعوا إلى ربهم بالأنبياء واحدا واحدا من آدم فمن بعده، فكلهم يحيد عنها حتى ينتهوا إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فإذا جاءوا إليه قال: أنا لها، أنا لها، فيذهب فيسجد لله تحت العرش، ويشفع عند الله في أن يأتي لفصل القضاء بين العباد فيشفعه الله، ويأتي في ظلل من الغمام بعدما تنشق السماء وينزل من فيها من الملائكة، ثم الثانية، ثم الثالثة، إلى السابعة، وينزل حملة العرش والكروبيون، قال: وينزل الجبار عز وجل في ظلل من الغمام والملائكة، ولهم زجل من تسبيحهم، يقولون: سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العزة والجبروت سبحان الحي الذي لا يموت سبحان الذي يميت الخلائق ولا يموت سبوح قدوس رب الملائكة والروح سبوح قدوس سبحان ربنا الأعلى سبحان ذي السلطان والعظمة، سبحانه سبحانه أبدا أبدا[(٢)].

ثم ذكر حديثا رواه ابن مردويه، ثم ذكر عن أبي العالية، هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، والملائكة يقول والملائكة يجيئون في ظلل من الغمام، والله تعالى يجيء فيما يشاء، وهي في

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٥٨.

(٢) قال أحمد شاكر في تعليقه على ابن جرير: «هذا الحديث ضعيف من جهتين، من جهة إسماعيل بن رافع ضعيف جدا، ومن جهة الرجل المبهم في السند. انظره (٢٦٨/٤).



بعض القـراءة «هل ينظرون إلا أن يأتيـهم الله والملائكة في ظلل من الغمام» وهي كقوله «ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا».

وقال عند قوله تعالى «كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا»[٤٢١/٨]: يعني لفصل القضاء بين خلقه، وذلك بعدما يستشفعون إليه بسيد ولد آدم على الإطلاق محمد صلى الله عليه وسلم، بعدما يسألون أولي العزم من الرسل واحدا بعد واحد، فكلهم يقول: لست بصاحب ذاكم، حتى تنتهي النوبة إلى محمد صلى الله عليه وسلم فيقول: أنا لها، أنا لها، فيذهب فيشفع عند الله تعالى في أن يأتي لفصل القضاء فيشفعه الله تعالى في ذلك، وهي أول الشفاعات، وهي المقام المحمود كما تقدم بيانه في سورة سبحان، فيجيء الرب تبارك وتعالى لفصل القضاء كما يشاء والملائكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا.

التعليق:

هذه التفسيرات التي ذكرها الإمام ابن كثير في تفسير سورة البقرة، وفي سورة الفجر، صريحة بأن الشيخ ابن كثير يثبت صفة المجيء والإتيان، ولا سيما أنه أكد ذلك بما نقله عن الإمام ابن جرير في ذكره لحديث الصور، وهو صريح في هذه الصفة، لا يحتمل التأويل، فرحمة الله عليه رحمة واسعة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات



والأرض» الآية وبعد سياق الأقوال والآثار [٤٥٨/١]: و قد زعم بعض المتكلمين على علم الهيئة من الإسلاميين أن الكرسي عندهم هو الفلك الثامن، وهو فلك الثوابت الذي فوقه الفلك التاسع، وهو الفلك الأثير، ويقال له الأطلس، وقد رد ذلك عليهم آخرون، وروى ابن جرير من طريق جبير عن الحسن البصري أنه كان يقول: الكرسي هو العرش، والصحيح أن الكرسي غير العرش، والعرش أكبر منه، كما دلت على ذلك الآثار والأخبار، وقد اعتمد ابن جرير على حديث عبد الله بن خليفة عن عمر في ذلك، وعندي في صحته نظر، والله أعلم.

التعليق:

والصواب ما صح عن ابن عباس وغيره أن الكرسي موضع القدمين، وفيه إثبات الصفة لله تعالى لأن هذا لا يقال من قبل الرأي على أنه قد روي مرفوعا عند أبي الشيخ في العظمة.

«صفة المحبة»

قال عند قوله تعالى «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد» [٣٦٠/١]: وقوله تعالى «والله لا يحب الفساد» أي لا يحب من هذه صفاته، ولا من يصدر منه ذلك.

وقال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين» [٢٥/٢]: هذه الآية الكريمة حاكمة على



كل من ادعى محبة الله وليس هو على الطريقة المحمدية، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر، حتى يتبع الشريعة المحمدية والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله، وأحواله كما ثبت في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»[(١)].

ولهذا قال «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» أي يحصل لكم فوق ما طلبتم من محبتكم إياه، وهو محبته إياكم، وهو أعظم من الأول، كما قال بعض العلماء الحكماء: ليس الشأن أن تحِب إنما الشأن أن تحَب. وقال الحسن البصري وغيره من السلف: زعم قوم أنهم يحبون الله فابتلاهم الله بهذه الآية، فقال «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله».

التعليق:

الحافظ ابن كثير يثبت صفة المحبة على ما هو ظاهر من تفسيراته لآيات المحبة، فقد فسرها على ظاهرها، ولم يؤول شيئا منها جزاه الله خيرا.

«صفة اليد»

قال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون»[(٢)] [١٠٤/٧]: هم الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم، فمن

---

(١) أخرجه من حديث عائشة: البخاري (٢٦٩٧/٣٧٧/٥)، مسلم (١٧١٨/١٣٤٤/٣[١٨])، أبو داود (٤٦٠٦/١٢/٥)، ابن ماجه (١٤/٧/١) واللفظ لمسلم.

(٢) سورة الزمر: الآية: ٦٧.



آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره، ومن لم يؤمن بذلك فلم يقدر الله حق قدره، وقد وردت أحاديث كثيرة متعلقة بهذه الآية الكريمة والطريق فيها وفي أمثالها مذهب السلف، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تحريف.

«صفة الفوقية»

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»[1][٣/٢٤٠]: أي هو الذي خضعت له الرقاب، وذلت له الجبابرة، وعنت له الوجوه، وقهر كل شيء، ودانت له الخلائق وتواضعت لعظمة جلاله وكبريائه وعظمته وعلوه وقدرته على الأشياء، واستكانت وتضاءلت بين يديه وتحت قهره وحكمه.

التعليق:

وهذه الآية من أدلة العلو لله تعالى، وكان ينبغي للحافظ ابن كثير أن يبين ذلك بيانا شافيا، وإن كان أشار إلى ذلك إشارة خفيفة في تفسير الآية فرحمة الله عليه.

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[2][٣/٣٠٢-٣٠٣]: فيه أقوال للأئمة من السلف، أحدها: لا تدركه في الدنيا وإن كانت تراه في الآخرة، كما تواترت به الأخبار عن

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٨.

(٢) سورة الأنعام: الآية: ١٠٣.



رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ما طريق ثابت في الصحاح والمسانيد والسنن، كما قال مسروق عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: من زعم أن محمدا أبصر ربه فقد كذب[١]. وفي رواية على الله فإن الله تعالى قال «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» رواه ابن أبي حاتم من حديث أبي بكر بن أبي عياش عن عاصم بن أبي النجود عن أبي الضحى عن مسروق، ورواه غير واحد عن مسروق، وثبت في الصحيح وغيره عن عائشة من غير وجه، وخالفها ابن عباس[٢]، فعنه إطلاق الرؤية، وعنه أنه رآه بفؤاده مرتين، والمسألة تذكر في أول سورة النجم إن شاء الله.

وقال ابن أبي حاتم: ذكر محمد بن مسلم حدثنا أحمد بن إبراهيم الدورقي حدثنا يحيى بن معين قال: سمعت إسماعيل بن علية يقول في قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» قال: هذا في الدنيا.

قال: وذكر أبي عن هشام بن عبيد الله أنه قال نحو ذلك، وقال آخرون: لا تدركه الأبصار أي جميعها، وهذا مخصص بما ثبت من رؤية المؤمنين له في الدار الآخرة.

وقال آخرون من المعتزلة بمقتضى ما فهموه من الآية أنه لا يرى في الدنيا والآخرة، فخالفوا أهل السنة والجماعة في ذلك، مع ما ارتكبوه من الجهل بما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله.

فأما الكتاب فقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وقال تعالى عن الكافرين «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» قال الإمام الشافعي: فدل هذا على أن المؤمنين لا يحجبون عنه تبارك وتعالى. وأما السنة فقد تواترت الأخبار عن أبي سعيد وأبي هريرة[٣]

---

(١) ، (٢)، (٣) هذه الأحاديث سيأتي تخريجها في موقف القرطبي من الرؤية.



وأنس و جرير [١] وصهيب [٢] وبلال وغير واحد من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة في العرصات، وفي روضات الجنات، جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه آمين.

وقيل: المراد بقوله «لا تدركه الأبصار» أي العقول، رواه ابن أبي حاتم عن علي بن الحسين عن الفلاس عن ابن مهدي عن أبي الحصين يحيى بن الحصين قارئ أهل مكة أنه قال ذلك، وهذا غريب جدا، وخلاف ظاهر الآية، وكأنه اعتقد أن الإدراك في معنى الرؤية والله أعلم.

وقال آخرون: لا منافاة بين إثبات الرؤية ونفي الإدراك فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتفاء الأعم، ثم اختلف هؤلاء في الإدراك المنفي ما هو، فقيل: معرفة الحقيقة، فإن هذا لا يعلمه إلا هو وإن رآه المؤمنون، كما أن من رأى القمر فإنه لا يدرك حقيقته وكنهه وماهيته، فالعظيم أولى بذلك، وله المثل الأعلى، وقال آخرون: الإدراك أخص من الرؤية، وهو الإحاطة، قالوا: ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية، كما لا يلزم من عدم إحاطة العلم عدم العلم، قال تعالى «ولا يحيطون به علما» وفي صحيح مسلم «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» [٣] ولا يلزم من هذا عدم الثناء، فكذلك هذا.

قال العوفي عن ابن عباس في قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» قال: لا يحيط بصر أحد بالملك.

---

(١) و (٢) سيأتي تخرجها في موقف القرطبي من الرؤية.

(٣) أخرجه من حديث عائشة: مسلم (١/٣٥٢/٤٨٦)، أبو داود (١/٥٤٧/٨٧٩)، النسائي (١/١١١/١٦٩)، ابن ماجه (٢/١٢٦٢-١٢٦٣/٣٨٤١).



وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو زرعة حدثنا عمرو بن حماد بن طلحة القناد حدثنا أسباط عن سماك عن عكرمة أنه قيل له: «لا تدركه الأبصار» قال: ألست ترى السماء؟ قال: بلى، قال: فكلها ترى، وقال سعيد بن أبي عروبة عن قتادة في هذه الآية «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» وهو أعظم من أن تدركه الأبصار، ثم ذكر بقية الأقوال والآثار.

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»[٢٥٢/٤]: «بأعيننا» أي بمرأى منا.

قال عند قوله تعالى «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»[٢٧٨/٥]: قال أبو عمران الجوني: تربى بعين الله، وقال قتادة: تغذى على عيني، وقال معمر بن المثنى: ولتصنع على عيني بحيث أرى، وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم يعني أجعله في بيت الملك لينعم ويترف وغذاؤه عندهم غذاء الملك فتلك الصنعة.

التعليق:

وهذه الآيات من أعظم الأدلة على إثبات صفة العين لله تعالى، فكان ينبغي للحافظ بن كثير أن يبين الصفة، ثم يذكر اللوازم التي هي الرؤية والعلم والحفظ والإدراك وغير ذلك من اللوازم.

«صفة النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض»



[٦/٦٠-٦١]: « قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: «الله نور السماوات والأرض»، يقول: هادي أهل السماوات والأرض، وقال ابن جريج: قال مجاهد وابن عباس في قوله: «الله نور السماوات والأرض»: يدبر الأمر فيهما، نجومهما وشمسهما وقمرهما. وقال ابن جرير: حدثنا سليمان بن عمر بن خالد الرقي، حدثنا وهب بن راشد، عن فرقد، عن أنس بن مالك قال: إن إلهي يقول: نوري هداي. واختار هذا القول ابن جرير رحمه الله. وقال أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب في قول الله تعالى: « الله نور السماوات والأرض مثل نوره»، قال: هو المؤمن الذي قد جعل الله الإيمان والقرآن في صدره، فضرب الله مثله فقال: « الله نور السماوات والأرض» فبدأ بنور نفسه. ثم ذكر نور المؤمن فقال: مثل نور من آمن به - قال فكان أبي بن كعب يقرؤها: «مثل نور من آمن به»، فهو المؤمن جعل الإيمان والقرآن في صدره. وهكذا قال سعيد بن جبير، وقيس بن سعد، عن ابن عباس أنه قرأها كذلك «نور من آمن بالله»، وقرأ بعضهم: «الله نور السماوات والأرض». وعن الضحاك: «الله نور السماوات والأرض». وقال السدي في قوله «الله نور السماوات والأرض: فبنوره أضاءت السماوات والأرض. وفي الحديث الذي رواه محمد بن إسحاق في السيرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في دعائه يوم آذاه أهل الطائف:« أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، أن يحل بي غضبك، أو ينزل بي سخطك، لك العتبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك». وفي الصحيحين عن ابن عباس: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يقول: « اللهم لك الحمد، أنت قيم



السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن»... الحديث. وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور العرش من نور وجهه».

«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»(١) [٨/٣٤-٣٥]: أي رقيب عليكم شهيد على أعمالكم، حيث أنتم، وأين كنتم، من بر، أو بحر، في الليل أو النهار، في البيوت أو في القفار، الجميع في علمه على السواء، وتحت بصره وسمعه، فيسمع كلامكم ويرى مكانكم، ويعلم سركم ونجواكم، كما قال الله تعالى «ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون إنه عليم بذات الصدور»(٢) وقال تعالى «سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار»(٣) فلا إله غيره، ولا رب سواه، وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لجبريل لما سأله عن الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»(٤).

---

(١) سورة الحديد: الآية: ٤. (٢) سورة هود: الآية: ٥. (٣) سورة الرعد: الآية: ١٠.

(٤) أخرجه من حديث عمر بن الخطاب: أحمد (١/٢٧ و ٥١-٥٢ و ٥٢)، مسلم (١/٣٦-٣٨/٨)، أبو داود (٥/٦٩/٤٦٩٥)، الترمذي (٥/٨/٢٦١٠)، النسائي (٨/٤٧٥/٥٠٠٥). ==



وروى الحافظ أبو بكر الإسماعيلي من حديث نصر بن خزيمة بن جنادة بن محفوظ بن علقمة حدثني أبي عن نصر بن علقمة عن أخيه عن عبد الرحمن بن عائذ قال: قال عمر: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: زودني كلمة أعيش بها، فقال: استح الله كما تستحي رجلا من صالح عشيرتك لا يفارقك» هذا حديث غريب، وروى أبو نعيم من حديث عبد الله بن علوية العامري مرفوعا «ثلاث من فعلهن فقد طعم الإيمان من عبد الله وحده، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه في كل عام، ولم يعط الهرمة ولا الردية ولا الشريطة اللئيمة ولا المريضة ولكن من أوسط أموالكم وزكى نفسه، وقال رجل: يا رسول الله ما تزكية المرء نفسه؟ فقال: يعلم أن الله معه حيث كان».

وقال نعيم بن حماد رحمه الله: حدثنا عثمان بن سعيد بن كثير ابن دينار الحمصي عن محمد بن مهاجر عن عروة بن رويم عن عبد الرحمن بن غنم عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن أفضل الإيمان أن تعلم أن الله معك حيث ما كنت» غريب، وكان الإمام أحمد رحمه الله ينشد هذين البيتين:

إذا ما خلوت الدهر يوما فلا تقل ... خلوت ولكن قل علي رقيب

ولا تحسبن الله يغفل ساعة ... ولا أن ما تخفى عليه يغيب

وقال عند قوله تعالى «ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم

== ابن ماجه (١/٢٤/٦٣). وأخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٢٦)، البخاري (١/١٥٣/٥٠)، مسلم (١/٣٩/٩)، النسائي (٨/٤٧٦/٥٠٠٦)، ابن ماجه (١/٢٥/٦٤).



بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم»[١][٦٧/٨]: وقوله «آلم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» الآية أي ما من سر ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا، أي يطلع عليهم، ويسمع كلامهم وسرهم ونجواهم، ورسله أيضا من ذلك تكتب ما يتناجون به مع علم الله به وسمعه له.

كما قال تعالى «ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وأن الله علام الغيوب»[٢].

وقال تعالى «أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون»[٣].

ولهذا حكى غير واحد الإجماع على أن المراد بهذه الآية معية علمه تعالى، ولا شك في إرادة ذلك ولكن سمعه أيضا مع علمه بهم وبصره نافذ فيهم فهو سبحانه وتعالى مطلع على خلقه لا يغيب عنه من أمورهم شيء.

صفة الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٣١/٨]: « وقد اختلفت عبارات المفسرين في هذه الآية وأقوالهم على نحو من بضعة عشر قولا.

(١) سورة المجادلة: الآية: ٧. (٢) سورة التوبة: الآية: ٧٨.

(٣) سورة الزخرف: الآية: ٨٠.



وقال البخاري: قال يحيى: الظاهر على كل شيء علما، والباطن على كل شيء علما. قال شيخنا الحافظ المزي: يحيى هذا هو ابن زياد الفراء، له كتاب سماه «معاني القرآن»، وقد ورد في ذلك أحاديث، فمن ذلك ما قال الإمام أحمد (٢/٤٠٤): حدثنا خلف بن الوليد، حدثنا ابن عياش، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو عند النوم: « اللهم ر السماوات والأرض ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء، منزل التوراة والإنجيل والفرقان، فالق الحب والنوى، لا إله إلا أنت، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته، أنت الأول ليس قبلك شيء وأنت الآخر ليس بعدك شيء، وأنت الظاهر ليس فوقك شيء، وأنت الباطن ليس دونك شيء. اقض عنا الدين، وأغننا من الفقر»، ورواه مسلم في صحيحه (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣): حدثني زهير بن حرب، حدثنا جرير عن سهيل قال: كان أبو صالح يأمرنا إذا أراد أحدنا أن ينام: أن يضطجع على شقه الأيمن، ثم يقول: اللهم، رب السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء، فالق الحب والنوى، ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل ذي شر أنت آخذ بناصيته، اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر ليس بعدك شيء، وأنت الظاهر ليس فوقك شيء، وأنت الباطن ليس دونك شيء. اقض عنا الدين، وأغننا من الفقر. وكان يروى ذلك، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم.



صديق حسن خان
(١٣٠٧ هـ)

الشيخ الصديق حسن بن علي البخاري القنوجي له كتب كثيرة تحمل صبغة سلفية إلا أن في بعضها دخنا ككتاب الدين الخالص.

وله تأثر كبير بالإمام الشوكاني وتلاميذه، وقد أكثر عليه من النقول في كتابه فتح البيان وغيره، بل ربما ينقل عباراته بلفظها.

أما عقيدته في الصفات في تفسيره فكثيرا ما يثبت مذهب السلف وينصره، ولكنه وقع في تأويل بعض الصفات كما في صفة الوجه والرحمة والغضب والحياء وغيرها.

وذكرناه مع المفسرين السلفيين لأن الذي ترجح لدينا أن مذهبه سلفي في الصفات، وما وقع فيه من التأويل تبع فيه غيره، وقد ينقل الإنسان في بعض الأحيان عبارات غيره ويسكت عنها، وكان الأجدر به والأحرى أن يتعقب الخطأ بإظهار الصواب كما هي طريقة المحققين، ولا سيما في هذا الباب فإن ذكر الخطإ وإقراره ليس بالأمر السهل، فالنصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم واجبة في حق كل مسلم. وقد قام بذلك رحمه الله في كتابه " قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر" ونحى فيه منحى السلف في إثبات جميع الصفات.

«صفة الرحمة»

قال عند تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم» [٣٤/١]: والرحمة



إرادة الخير والإحسان لأهله، وقيل: ترك عقوبة من يستحق العقاب، وإسداء الخير والإحسان إلى من لا يستحق، فهو على الأول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل، وأسماء الله تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المباديء التي هي انفعالات وإفراد الوصفين الشريفين بالذكر لتحريك سلسلة الرحمة.

التعليق:

وهذه العبارات التي فسر بها الصديق هذه الآية هو قول المؤولة الأشعرية منقولة عن القرطبي وغيره من أئمة هذا الشأن، والصواب ما عليه سلف الأمة وأئمتها من إثبات صفة الرحمة التي تليق بالله تبارك وتعالى.

«صفة الغضب»

وقال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: قال القرطبي: الغضب في اللغة الشدة وفي صفة الله إرادة العقوبة، فهو صفة ذاته، أو نفس العقوبة، ومنه الحديث «إن الصدقة لتطفيء غضب الرب»[1] فهو صفة فعله، وغضب الله لا يلحق عصاة المؤمنين وإنما يلحق الكافرين، والعدول عن إسناد الغضب إليه تعالى كالإنعام جرى على منهاج الأدب التنزيلية في نسبة النعم والخيرات إليه عز وجل دون أضدادها.

(١) أخرجه من حديث أنس بن مالك: الترمذي (٣/٥٢/٦٦٤) وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه، ابن حبان (٨/١٠٣/٣٣٠٩) كلاهما من طريق عبد الله بن عيسى الخزاز البصري عن يونس بن عبيد عن الحسن عن أنس: وضعفه الشيخ الألباني في الإرواء (رقم ٨٨٥) بسببين:
- عنعنة الحسن البصري فإنه مدلس. - وضعف عبد الله بن عيسى الخزاز.



التعليق:

وهذا التفسير للآية نقله المؤلف عن القرطبي كما صرح، فيرجع في الرد عليه إلى القرطبي.

«صفة الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزيء بهم»[٧٩/١]: «الله يستهزيء بهم» أي ينزل بهم الهوان والحقارة وينتقم منهم ويستخف بهم انتصافا منهم لعباده المؤمنين وجزاء لاستهزائهم بهم، فسمى الجزاء باسمه لأنه في مقابلته، وورد ذلك في القرآن الكريم كثير ومنه «وجزاء سيئة سيئة مثلها» «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» والجزاء لا يكون سيئة، والقصاص لا يكون اعتداء لأنه حق، ومنه «ومكروا ومكر الله» «إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا» و «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» وهو في السنة كثير كقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله لا يمل حتى تملوا»[١] وإنما قال «الله يستهزيء» لأنه يفيد التجدد وقتا بعد وقت وهو أشد عليهم وأنكر لقلوبهم وأوجع لهم من الاستهزاء الدائم الثابت المستفاد من الجملة الاسمية لأنه يألفه ويوطيء نفسه عليه.

---

(١) أخرجه من حديث عائشة رضي الله عنها: أحمد (٥١/٦، ٢٤٧)، البخاري (١٣٦/١/٤٣)، مسلم (٥٤٢/١/٧٨٥)، أبو داود (١٠١/٢/١٣٦٨)، النسائي (٤٩٨/٨/٥٠٥٠)، ابن ماجه (١٤١٦/٢/٤٢٣٨)، مالك (فتح البر ١١/٦).



قال ابن عباس: يفتح لهم باب الجنة إذا انتهوا سد عنهم وردوا إلى النار.

«صفة الحياء»

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» الآية[٩٣/١]: والحياء تغيير وانكسار يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به ويذم، كذا في الكشاف، وتبعه الرازي في مفاتيح الغيب، وقال القرطبي: الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعة القبيح، وهذا محال على الله.

وقد اختلفوا في تأويل ما في هذه الآية من ذكر الحياء، فقيل: ساغ ذلك لكونه في الكلام المحكي عن الكفار، وقيل: هو من باب المشاكلة كما تقدم، وقيل: هو جار على سبيل التمثيل.

التعليق:

ما ذكره الشيخ هو قول المؤولة الأشعرية في صفة الحياء، والصواب إثبات صفة الحياء اللائقة بالله تعالى.

«صفة الاستواء»

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»[٣٤٢/٣]: قد اختلف العلماء في معنى هذا على أربعة عشر قولا، وأحقها وأولاها بالصواب مذهب



السلف الصالح أنه استوى سبحانه عليه بلا كيف، بل على الوجه الذي يليق به مع تنزهه عما لا يجوز عليه، والاستواء في لغة العرب هو العلو والاستقرار.

قال الجوهري: استوى على ظهر دابته أي استقر، واستوى إلى السماء أي صعد واستوى أي استولى وظهر، وبه قال المعتزلة وجماعة من المتكلمين.

واستوى الرجل أي انتهى شبابه واستوى أي انتسف واعتدل. وحكى عن أبي عبيدة أن معنى استوى هنا علا وارتفع. إلى آخر البحث.

«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»[٧/١٨١-١٨٢]: أي إلا ذاته. قال الزجاج: وجهه منصوب على الاستثناء ولو كان في غير القرآن كان مرفوعا بمعنى كل شي غير وجهه هالك، وقضية الاستثناء إطلاق الشيء على الله وهو الصحيح لأن المستثنى داخل في المستثنى منه، وإنما جاء على عادة العرب في التعبير بالأشرف عن الجملة ومن لم يطلقه عليه جعله متصلا أيضا وجعل الوجه ما عمل لأجله سبحانه، فإن ثوابه باق، قال الكرخي.

وقال عند قوله تعالى «ويبقى وجه ربك نو الجلال والإكرام»[٩/٢٢٧]: الوجه عبارة عن ذاته سبحانه ووجوده وقد تقدم في سورة البقرة بيان معنى هذا، وقيل: المعنى وتبقى حجته التي يتقرب بها إليه، والأول أولى، والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أو لكل من



يصلح له.

التعليق:

وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير صفة الوجه هو قول المعطلة، والصواب ما عليه سلف الأمة وأئمتها من إثبات صفة الوجه اللائقة بالله تعالى.

«صفة المجيء والإتيان»

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»[١/٣٣٥-٣٣٦]: بما وعدهم من الحساب والعذاب استثناء مفرغ من مقدر أي ليس لهم شيء ينتظرونه إلا إتيان العذاب، وهذا مبالغة في توبيخهم «في ظلل» جمع ظلة وهي ما يظلك، وقال الأخفش: وقد يحتمل أن يكون معنى الإتيان راجعا إلى الجزاء فسمى الجزاء إتيانا كما سمي التخويف والتعذيب في قصة ثمود إتيانا فقال «فأتى الله بنيانهم من القواعد» وقال في قصة النضير «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» وإنما احتمل الإتيان هذا وأصله عند أهل اللغة القصد إلى الشيء، فمعنى الآية: هل ينظرون إلا أن يظهر الله فعلا من الأفعال مع خلق من خلقه يقصد إلى محاربتهم، وقيل: إن المعنى يأتيهم أمر الله وحكمه، وقيل: إن قوله «في ظلل» بمعنى بظلل، وقيل: المعنى يأتيهم ببأسه في ظلل. ثم ذكر كلاما وقال بعده: هذه من آيات الصفات وللعلماء فيها وفي أحاديث الصفات مذهبان:



أحدهما: الإيمان والتسليم لما جاء في آيات الصفات وأحاديثها ووجوب الاعتقاد بظاهرها والإيمان بها كما جاءت وإحالة علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه سبحانه عن التشبيه والتمثيل والتحريف والتبديل والتعطيل، وهو قول سلف هذه الأمة وأئمتها، قال الكلبي: هذا من الذي لا يفسر، وكان ابن عيينة والزهري والأوزاعي ومالك وابن المبارك والثوري والليث بن سعد وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه يقولون في هذه الآية وأمثالها: نقرؤها كما جاءت بلا كيف ولا تشبيه ولا تعطيل، هذا مذهب أعلام السنة ومعتقد سلف الأمة.

والثاني: التأويل لها بما يناسب تنزيهه سبحانه وتعالى عندهم، وهو قول جمهور علماء المتكلمين وأصحاب النظر كما قالوا في هذه الآية: مجيء الله هو مجيء الآيات أو مجيء أمر الله أو عذاب الله، فأنكروا إمرار الصفات على ظاهرها وإجراءها على ما أراد الله. وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة وأئمتها.

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[٣/٢٧٢-٢٧٣]: يا محمد كما اقترحوه بقولهم «لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا» وقيل: معناه يأتي أمر ربك بإهلاكهم وقد جاء في القرآن حذف المضاف كثيرا كقوله «واسأل القرية» وقوله «وأشربوا في قلوبهم العجل» أي حب العجل، وقيل: إتيان الله مجيئه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه كقوله «وجاء ربك والملك صفا صفا» قاله ابن مسعود وقتادة ومقاتل، وقال: يأتي في ظلل من الغمام قيل: كيفية الإتيان من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله فيجب إمرارها بلا تكييف ولا تعطيل.



وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»[١٠/٣٤٤]: أي جاء أمره وقضاؤه، وظهرت آياته، وقيل: المعنى أنها زالت الشبه في ذلك اليوم وظهرت المعارف وصارت ضرورية كما يزول الشك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه، وقيل: جاء قهر ربك وسلطانه وانفراده بالأمر والتدبير من دون أن يجعل لأحد من عباده شيئا من ذلك، وقيل: تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه، وقيل: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والجزاء، وقيل غير ذلك، والحق أن هذه الآية من آيات الصفات التي سكت عنها وعن مثلها عامة سلف الأمة وأئمتها وبعض الخلف فلم يتكلموا فيها بل أجروها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تأويل ولا تحريف ولا تعطيل وقالوا: يلزمنا الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها والتأويل ديدن المتكلمين وديدن المتأخرين وهو خلاف ما عليه جمهور السلف الصالحين.

التعليق:

الذي يظهر أن الشيخ الصديق مثبت لصفة الإثبات والمجيء على مذهب السلف الصالح كما تدل عليه عبارته عند آية سورة الفجر وكما هو واضح في حكايته لمذهب السلف والخلف والركون إلى مذهب السلف فرحمة الله عليه حيث ذكر أن التأويل ديدن المتكلمين وديدن المتأخرين صدق رحمه الله فما كان عليه السلف هو الأصح ولو كان خيرا لسبقونا إليه، ففي التأويل والتعطيل شر وانحراف عن مذهب السلف الذين في مقدمتهم الصحابة والتابعون الأعلام والأئمة الأخيار، فأين هم من جهم بن صفوان وثلته ممن تزعموا حمل رايته حتى في عصرنا هذا، نسأل الله السلامة والعافية.



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم» الآية [١/٤٢٤]: «وسع كرسيه» يقال فلان يسع الشيء سعة إذا احتمله وأمكنه القيام به، وأصل الكرسي في اللغة مأخوذ من تركب الشيء بعضه على بعض، ومنه الكراسة لتركيب بعض أوراقها على بعض، وفي العرف ما يجلس عليه، والكرسي هنا الظاهر أنه الجسم التي وردت الآثار بصفته كما سيأتي بيان ذلك، وقد نفى وجوده جماعة من المعتزلة وأخطأوا في ذلك خطأ بينا وغلطوا غلطا فاحشا.

وقال بعض السلف: إن الكرسي هنا عبارة عن العلم، قالوا: ومنه قيل للعلماء كراسي، ومنه الكراسة التي يجمع فيها العلم، فرجح هذا القول ابن جرير الطبري، وفي القاموس: الكرسي بالضم والكسر: السرير والعلم، والجمع كراسي، وقيل: كرسيه قدرته التي يمسك بها السماوات والأرض، كما يقال: اجعل لهذا الحائط كرسيا أي ما يعمده، وقيل: إن الكرسي هو العرش، وقيل: هو تصوير لعظمته ولا حقيقة له.

وقال التفتزاني: إنه من باب إطلاق المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق، وقال البيضاوي: لا كرسي في الحقيقة ولا قاعدة وهو تمثيل مجرد، وقيل: عبارة عن الملك والسلطان مأخوذ من كرسي العالم والمالك. والحق القول الأول، ولا وجه للعدول عن المعنى الحقيقي إلا مجرد خيالات تسببت عن جهالات وضلالات جاءت عن الفلاسفة أقمأهم الله.



التعليق:

والذي دلت عليه الآثار وصحت بذلك هو تفسيره بأنه موضع القدمين كما صح ذلك عن ابن عباس وغيره.

«صفة النفس»

قال عند قوله تعالى «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه» الآية[٢/٤١]: «ويحذركم الله نفسه» أي ذاته المقدسة أن تعصوه بأن ترتكبوا المنهي عنه أو تخالفوا المأمور به، أو توالوا الكفار فتستحقوا عقابه على ذلك كله وإطلاق النفس عليه سبحانه جائز في المشاركة كقوله «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» وفي غيرها.

وذهب بعض المتأخرين إلى منع ذلك إلا مشاكلة، وقال الزجاج معناه يحذرك الله إياه ثم استغنوا عن ذلك بهذا وصار المستعمل، قال: وأما قوله «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» فمعناه تعلم ما عندي وما في حقيقتي ولا أعلم ما عندك ولا ما في حقيقتك.

وقال بعض أهل العلم: ويحذركم الله عقابه مثل «واسأل القرية» فجعلت النفس في موضع الإضمار والنفس عبارة عن وجود الشيء وذاته وذكر النفس للإيذان بأن له عقابا هائلا لا يؤبه دونه بما يحذر من الكفرة.



وقال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[٣/١٢٢]: هذه الجملة في حكم التعليل لما قبلها. أي تعلم معلومي ولا أعلم معلومك.

وقال ابن عباس: تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، وقيل: تعلم ما كان مني في دار الدنيا ولا أعلم ما يكون في الآخرة. وقيل: تعلم ما أقول وأفعل ولا أعلم ما تقول ولا تفعل.

وهذا الكلام من باب المشاكلة والمقابلة والازدواج كما هو معروف عند علماء المعاني والبيان وعليه حام الزمخشري، والنفس عبارة عن ذات الشيء، يقال نفس الشيء ذاته بمعنى واحد، وقال الزجاج: النفس عبارة عن جملة الشيء وحقيقته، يقول تعلم جميع حقيقة أمري ولا أعلم حقيقة أمرك. والأول أولى وفيه دلالة على إطلاق النفس عليه سبحانه.

«صفة المحبة»

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» الآية[٢/٤٢]: الحب والمحبة ميل النفس إلى الشيء لكمال أدركته فيه، يقال: أحبه فهو محب وحبه يحبه بالكسر فهو محبوب.

قال ابن الدهان في حب لغتان: حب وأحب وقد فسرت المحبة لله سبحانه بإرادة طاعته.

قال الأزهري: محبة العبد لله ولرسوله طاعته لهما واتباعه أمرهما، ومحبة الله للعباد إنعامه عليهم بالغفران.



التعليق:

وهذا الذي ذكره المؤلف فيه تأويل للصفة بلازمها كما هو مذهب الأشاعرة والصواب إثبات صفة المحبة لله تعالى على ما يليق به.

«صفة العندية»

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»[١٦٦/٢]: قيل: وفي الكلام حذف والتقدير عند كرامة ربهم، قال سيبويه: هذه عندية الكرامة لا عندية القرب.

وقال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته»: المراد بهم الملائكة، قال القرطبي بالإجماع: قال الزجاج: وقال عند ربك والله عز وجل بكل مكان لأنهم قريبون من رحمته وكل قريب من رحمة الله عز وجل فهو عنده، فالمراد بالعندية القرب من الله بالزلفى والرضا لا المكانية أو المراد عند عرش ربك قاله الشهاب، والمراد بقوله: والله بكل مكان أي علمه وقدرته وهو بائن من خلقه مستو على عرشه كما وصف به نفسه في غير موضع من الكتاب العزيز(تفسير القرطبي [٤٩٦/٣]).

وقال القرطبي: يعني إنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله، وقيل: إنهم رسل الله كما يقال عند الخليفة جيش كبير، وقيل هذا على جهة التشريف والتكريم لهم وأنهم بالمكان المكرم وهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة.



التعليق:

وهذه العبارات التي ذكرها المؤلف في تفسير العندية هي بلفظها موجودة في تفسير القرطبي فيرجع في الرد عليه إلى ما رد به على القرطبي.

«صفة اليد»

قال صديق حسن خان في تفسيره عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»[٣/٥٧-٥٩]: أي مقبوضة عن إدرار الرزق علينا كنوا به عن البخل تعالى الله عن ذلك، واليد عند العرب تطلق على الجارحة ومنه قوله تعالى «وخذ بيدك ضغثا» وعلى النعمة كقولنا: كم يد لي على فلان، وعلي القدرة منه قوله تعالى «قل إن الفضل بيد الله»، وعلى التأييد ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «يد الله مع القاضي حتى يقضي» وعلى الملك يقال: هذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه، ومنه قوله تعالى «الذي بيده عقدة النكاح» أي يملك ذلك.

أما الجارحة فمنفية في صفته عز وجل، وأما سائر المعاني التي فسرت اليد بها عند جمهور المتكلمين وأهل التأويل ففيه إشكال لأنها إذا فسرت بمعنى القدرة فقدرته واحدة والقرآن ناطق بإثبات اليدين وأجيب عنه بأن هذه الآية على طريق التمثيل على وفق كلامهم كقوله تعالى «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك» والعرب تطلق غل اليد على البخل وبسطها على الجود مجازا ولا يريدون الجارحة كما يصفون البخيل بأنه جعد الأنامل ومقبوض الكف، فمراد اليهود هنا عليهم



لعائن الله أن الله بخيل. قال ابن عباس: مغلولة أي بخيلة.

وإن فسرت بالنعمة فنص القرآن ينطق باليدين ونعمة غير محصورة وأجيب عنه بأن هذا بحسب الجنس ويدخل تحته أنواع كثيرة لا نهاية لها، وما أبعده .

والجواب عن الجواب الأول: أن اليد صفة قائمة بذات الله وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء الذي يدل عليه أن الله تعالى أخبر عن آدم أنه خلقه بيديه على سبيل الكرامة ولو كان معناه بقدرته أو نعمته أو ملكه لم يكن لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم وامتنع كون آدم مصطفى بذلك لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء ذلك يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء وبه قال أبو الحسن الأشعري على ما نقله الرازي عنه وجماعة من أهل الحديث.

والجواب عن الجواب الثاني: أن الاسم إذا ثني لا يؤدى في كلام العرب إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجمع ولا يؤدى عن الجنس فثبت أن اليد صفة لله تعالى تليق بجلاله وأنها ليست بجارحة كما قالت المجسمة واليهود، ولا بنعمة وقدرة كما قالت المعتزلة.

ولما قالت اليهود ذلك أجاب سبحانه عليهم بقوله «غلت أيديهم» هذا دعاء عليهم بالبخل فيكون الجواب عليهم مطابقا لما أرادوه بقولهم «يد الله مغلولة» ويجوز أن يراد غل أيديهم حقيقة بالأسر في الدنيا أو العذاب في الآخرة، ويقوي المعنى الأول أن البخل قد لزم اليهود لزوم الظل للشمس فلا ترى يهوديا وإن كان ماله في غاية الكثرة إلا وهو من أبخل خلق الله، وقيل المجاز أوفق بالمقام لمطابقة ما قبله .. إلى أن قال: ثم رد الله سبحانه عليهم بقوله «بل يداه مبسوطتان» أي هو في غاية



ما يكون من الجود، وذكر اليدين مع كونهم لم يذكروا إلا اليد الواحدة مبالغة في الرد عليهم بإثبات ما يدل على غاية السخاء فإن نسبة الجود إلى اليدين أبلغ من نسبته إلى اليد الواحدة لإفادة الكثرة إذ غاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطي بيديه.

وهذه الجملة الإضرابية معطوفة على جملة مقدرة يقتضيها المقام أي كلا ليس الأمر كذلك «بل يداه مبسوطتان» يعني هو جواد كريم على سبيل الكمال، وحكى الأخفش عن ابن مسعود أنه قرأ «بل يداه بسطتان» أي منطلقتان.

ويد الله صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه فيجب علينا الإيمان بها والتسليم وإثباتها له تعالى وإمرارها كما جاءت في الكتاب والسنة بلا كيف ولا تشبيه ولا تعطيل.

قال تعالى «لما خلقت بيدي» وقال صلى الله عليه وسلم «عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين»[(١)].

فالجارحة منفية في صفته عز وجل والجهمية أنكروها وتأولوا بالنعمة والقدرة وهم المعطلة وهذا الانتفاء إنما هو عند المؤمنين وأما اليهود فإنهم مجسمة فيصح حمل اليد عندهم على الجارحة بحسب اعتقادهم الفاسد.

وهذه الجمل الأخيرة توضح مذهب الشيخ وتعرب عن معتقده السلفي فرحمة الله عليه.

وقال عند قوله تعالى «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[١٩١/٨]: وقرئ بالإفراد أي ما صرفك وصدك عن السجود لما

(١) تقدم تخريجه في موقف البغوي من صفة اليد (ص: ٥٩٨).



توليت خلقه من غير واسطة أب وأم وأضاف خلقه إلى نفسه تكريما له وتشريفا مع أنه سبحانه خالق كل شيء كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة والمساجد.

قال مجاهد: اليد هنا بمعنى التأكيد والصلة مجازا كقوله «ويبقى وجه ربك» وقيل: أراد باليد القدرة، يقال: ما لي بهذا الأمر يد، وما لي به يدان أي قدرة. وقيل: التثنية في اليد للدلالة على أنها ليست بمعنى القوة والقدرة بل للدلالة على أنهما صفتان من صفات ذاته سبحانه وهو الأولى.

وقال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»[٨/٢٤٩-٢٥٠]: ذكر اليمين للمبالغة في كمال القدرة كما يطوي الواحد منا الشيء المقدور له طية بيمينه، والطي ضد النشر واليمين في كلام العرب قد يكون بمعنى القدرة والملك، قال الأخفش: بيمينه يقول في قدرته نحو قوله «أو ما ملكت أيمانكم» أي ما كانت لكم قدرة عليه وليس الملك لليمين دون الشمال وسائر الجسد ومنه قوله تعالى «لأخذنا منه باليمين» أي بالقوة والقدرة وليس يريد به طبيا لعلاج وانتصاب وإنما المراد بذلك الفناء والذهاب.

يقال: قد انطوى عنا ما كنا فيه وجاءنا غيره وانطوى عنا وهو بمعنى المضي والذهاب.

قال الخازن: اليمين ليس عندنا بمعنى الجارحة وإنما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها وننتهي إلى حيث انتهى بنا الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة.



قال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.اهـ.

ومعنى الآية: ما عظموه حق تعظيمه والحال أنه متصف بهذه الصفة الدالة على كمال القدرة والمقصود الإشارة إلى أن المتولي لإبقاء السماوات والأرض في هذه الدار هو المتولي تخريبهما يوم القيامة وذلك يدل على قدرته التامة على الإيجاد والإعلام وأنه غني على الإطلاق فإنه إذا حاول تخريب الأرض يقبضها ويزيلها وتخرب السماوات يجمعها كالسجل المطوي، أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟»[1]. وعن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون أين ملوك الأرض؟»[2].

وفي الباب أحاديث وآثار وتقتضي حمل الآية على ظاهرها من دون تكلف لتأويل ولا تعسف يقال، وقيل: ثم نزه سبحانه نفسه فقال «سبحانه وتعالى عما يشركون».

ومما تقدم من النقول عن الشيخ في تفسير هذه الآيات إنه على مذهب السلف في إثبات صفة اليد واليمين، وكلامه واضح في هذا

(١) أخرجه: أحمد (٢/٣٧٤)، البخاري (٨/٧٠٨/٤٨١٢)، مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٧)، ابن ماجه (١/٦٨/١٩٢).

(٢) أخرجه: البخاري (١٣/٤٨٤/٧٤١٢)، مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٨)، أبو داود (٥/١٠٠/٤٧٣٢).



والحمد لله.

«صفة الفوقية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: القهر الغلبة والقاهر الغالب وأقهر الرجل إذا صار مقهورا ذليلا ومن الأول قوله «وإنا فوقهم قاهرون».

ومن الثاني: «وأما اليتيم فلا تقهر» وقيل: ومعنى (فوق) فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم لا فوقية المكان كما تقول: السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة والرفعة وقيل: هو صفة الاستعلاء الذي تفرد به سبحانه فهو علي الذات وسمي الصفات.

وقال ابن جرير والطبري: معنى القاهر المتعبد خلقه العالي عليهم وإنما قال «فوق عباده» لأنه تعالى وصف نفسه بقهره إياهم ومن صفة كل قاهر شيئا أن يكون مستعليا عليه. انتهى، أي استعلاء يليق به وقيل هو القاهر مستعليا أو غالبا ذكره أبو البقاء والمهدوي.

وقال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة»: قيل المراد فوقية القدرة والرتبة كما يقال: السلطان فوق الرعية العالي عليهم بقدرته لأن كل من قهر شيئا وغلبه فهو مستعل عليه بالقهر والمعنى أنه هو الغالب المتصرف في أمورهم لا غيره يفعل بهم ما يشاء إيجادا، وإعداما، وإحياء، وإماتة، وإثابة، وتعذيبا، إلى غير ذلك، قيل: هو صفة لله تعالى.



التعليق:

وهذا هو مذهب سلف الأمة وأئمتها يمررونها كما جاءت من غير تكييف ولا تأويل ولا تعطيل أي فوقية تليق بحاله وهو الحق.

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» الآية[٣/٢١٤-٢١٥]: «لا تدركه» أي لا تراه الأبصار جمع بصر وهو حاسة النظر أي القوة الباصرة، وقد يقال للعين من حيث إنها محلها أي الحاسة، وإدراك الشيء عبارة عن الوصول إليه والإحاطة به.

قال الزجاج: أي لا يبلغ كنه حقيقته فالأبصار ترى الباري عز اسمه ولا تحيط به كما أن القلوب تعرفه ولا تحيط به.

قال سعيد بن المسيب: لا تحيط به الأبصار، وقال ابن عباس: كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به، فالمنفي هو هذا الإدراك لا مجرد الرؤية.

لقد ثبتت الأحاديث المتواترة تواترا لا شك فيه ولا شبهة ولا يجهله إلا من يجهل السنة المطهرة جهلا عظيما.

والحاصل أنه لا متمسك لمنكري الرؤية على الإطلاق، وأيضا قد تقرر في علم البيان والميزان أن رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار وهي أبصار الكفار، هذا على تسليم أن نفي الإدراك يستلزم نفي الرؤية الخاصة، والآية من سلب العموم لا من عموم السلب والأول يخلفه الجزئية والتقدير لا تدركه كل الأبصار



بل بعضها وهي أبصار المؤمنين، والمصير إلى أحد الوجهين متعين لما عرفناك من تواتر الرؤية في الآخرة واعتضادها بقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة».

وقد تشبت قوم من أهل البدع وهم الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة بظاهر هذه الآية ولا يستتب ذلك كما تقدمت الإشارة إليه على أن مورد الآية التمدح وهو يوجب ثبوت الرؤية إذ نفي إدراك ما تستحيل رؤيته لا تمدح فيه لأن كل ما لا يرى لا يدرك وإنما التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية فكانت الحجة لنا عليهم ولو أمعنوا النظر لاغتنموا التقصي عن عهدتها ومن ينفي الرؤية يلزمه نفي كونه تعالى معلوما موجودا والكلام في ذلك يطول جدا.

وقد أطال الواحد المتكلم الحافظ ابن القيم رحمه الله في حادي الأرواح في إثبات الرؤية ورد المنكرين لها والشوكاني في البغية في مسألة الرؤية بما لا يزيد عليه.

وعن ابن عباس: ذلك نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء وفي لفظ إنما ذلك إذا تجلى بكيفيته لم يقم له بصر، وقال أيضا: لا يحيط بصر أحد بالله، وقال الحسن: لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة، وعن إسماعيل بن علية مثله.

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»[٣٥٠/٤]: أي بمرأى منا وبأبصارنا لك وهو مجاز عن كلام الله له بالحفظ، وعبر بالأعين عن ذلك لأنها آلة الرؤية، وهي التي تكون بها الحراسة والحفظ



في الغالب.

وقيل: بعلمنا لك، وجمع الأعين للمبالغة والتعظيم لا للتكثير، وقيل معناه: بأعين ملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على حفظك، وقيل: بأمرنا، والحق أن العين صفة من صفاته لا تدرك كيفيتها فيجب إمرارها على ظاهرها من دون تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تقدير.

«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم» الآية[٢٨٨/٩]: بقدرته وسلطانه وعلمه عموما وبفضله ورحمته خصوصا، فليس ينفك أحد من تعليق علم الله تعالى وقدرته به أينما كان من أرض أو سماء أو بحر، وقيل: هو معكم بالحفظ والحراسة، قال ابن عباس: عالم بكم، وهذا تمثيل للإحاطة بما يصدر منهم أينما داروا في الأرض من بر وبحر.

وقال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا»: «إلا هو رابعهم» أي بالعلم يعني يعلم نجواهم كأنه حاضر معهم ومشاهدهم كما تكون نجواهم معلومة عند الرابع الذي يكون معهم كذا في الخازن وأبي السعود.



وقال عند قوله تعالى «إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا»[٤/١٣١]: والمراد بالمعية المعية الدائمة التي لا تحوم حول صاحبها شائبة شيء من الحزن وما هو المشهور من اختصاص مع المتبوع. فالمراد بما فيه من المتبوعية في الأمر المباشر قاله أبو السعود، وقال الخفاجي: إنها معية مخصوصة وإلا فهو مع كل أحد.

والمعنى من كان الله معه فلن يغلب ومن لا يغلب فيحق له أن لا يحزن وذلك أن أبا بكر خاف من الطلب أن يعلموا بمكانهم فجزع من ذلك وكان حزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا على نفسه وقال: إذا أنا مت فأنا رجل واحد وإذا مت أنت هلكت الأمة والدين».



«محمد جمال الدين القاسمي»
(١٣٣٢هـ)

محمد جمال الدين القاسمي من المصلحين الكبار الذين عاصروا تيارات مختلفة وخصوصا التيار الصوفي والأشعري، وقد استطاع أن يبرز فكره وعقيدته في كتبه وخصوصا في كتاب محاسن التأويل، وقد اعترف بعقليته وعلمه كتاب الشرق والغرب.

جاء في مقدمة كتابه قواعد التحديث قوله: كاتب الشرق الأكبر الأمير شكيب أرسلان (وإني لأوصي جميع الناشئة الإسلامية التي تريد أن تفهم الشرع فهما ترتاح إليه ضمائرها وتنعقد عليه خناصرها ألا تقدم شيئا على قراءة تصانيف المرحوم الشيخ جمال الدين القاسمي).

وجاء في مجلة المنار (السابع عشر ص ٥٥٨) ما قاله المصلح الكبير السيد محمد رشيد رضا: هو علامة الشام ونادرة الأيام والمجدد لعلوم الإسلام، محيي السنة بالعلم والعمل والتعليم والتهذيب والتأليف، وأحد حلقات الاتصال بين هدي السلف والارتقاء المدني الذي يقيضه الزمن.

عقيدته في الأسماء والصفات:

يعتبر تفسير القاسمي مصدرا كبيرا في التعبير عن العقيدة السلفية السهلة السمحة، جمع فيه من المباحث والأقوال ما لو جمع لكان مؤلفا في مجلدات ضم معظم بحوث شيخ الإسلام ابن تيمية



وتلميذه العلامة ابن القيم حتى إنه قد يضم في بعض الأحيان رسالة كاملة للشيخين، كما فعل في رسالة المحكم والمتشابه التي ذكرها في سورة آل عمران ورسالته في المجاز التي ذكرها في مقدمة التفسير، وفتواه في الكلام والاستواء وغير ذلك. كان سلفيا في تفسير الصفات يثلج الصدر ببحوثه القيمة مما إذا قرأه منصف أو محب للعقيدة السلفية تأخذه النشوة والفرح، وله كتاب في تاريخ الجهمية أشك في نسبته إليه لما فيه من تعارض مع كتابه الكبير المسمى بمحاسن التأويل، والله أعلم.

«صفة الاستهزاء والمكر والخديعة.»

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم»[١/٥٠]: يسخر بهم للنقمة منهم، هكذا فسره ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه الضحاك.

«صفة الاستواء»

ذهب القاسمي في تفسيره عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» مذهب السلف ونصره، وقد بحث الشيخ القاسمي هذه الصفة بحثا مستفيضا معتمدا في ذلك على المراجع السلفية وغيرها، ثم ختم البحث بقوله[٧/٢٧٥٠]: وإنما أشبعنا الكلام في هذا المقام لأنه من أصول العقائد الدينية ومهمات المسائل التوحيدية، وقد كثر فيه



تعارك الآراء وتصادم الأهواء، ولم يأت جمهور المتكلمين المؤولين بشيء يعلق بقلب الأذكياء، بل اجتهدوا في إيراد التمحلات التي تأباها فطرة الله أشد الإيباء فبقيت نفوس أنصار السنة المحققين مائلة إلى مذهب السلف الصالح، فإن الأئمة منهم كانت عقيدتهم ما بينته فلا تكن من الممترين، والحمد لله رب العالمين.

«صفة الكلام»

أما جمال الدين القاسمي فقد أثبت في تفسيره مذهب السلف في صفة الكلام، قال عند قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما»[١٧٢٤/٥]: تنبيه يحسن في هذا المقام إيراد عقيدة السلف الكرام في مسألة الكلام فإنها من أعظم مسائل الدين وقد تحيرت فيها آراء أهل الأهواء من المتقدمين والمتأخرين واضطربت فيها الأقوال وكثرت بسببها الأهوال وأثارت فتنا وجلبت محنا وكم سجنت إماما وأبكت أقواما وتشعبت فيها المذاهب واختلفت فيها المشارب ولم يثبت إلا قول أهل السنة والجماعة المقتفين لأثر الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام رضي الله عنهم.

ثم ذكر جواب شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى التي استفتي فيها في بيان مسألة الكلام فذكر جواب الفتوى بكاملها مما يدل على اتباعه لشيخ الإسلام ابن تيمية.



«صفة المجيء والإتيان»

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»[٣/٥١٧-٥١٨]: تنبيهان:

الأول: لهذه الآية أشباه ونظائر تدل على أن هذا الوعيد أخروي، ولذا قال ابن كثير في معنى الآية: يقول تعالى مهددا للكافرين بمحمد صلى الله عليه وسلم «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» يعني يوم القيامة لفصل القضاء بين الأولين والآخرين فيجزى كل عامل بعمله إن خيرا فخير وإن شرا فشر ولهذا قال تعالى «وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور» كما قال تعالى «كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا» وقال «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك».

الثاني: وصف الله تعالى نفسه بالإتيان في ظلل من الغمام كوصفه بالمجيء في آيات أخرى ونحوهما لما وصف به نفسه في كتابه أو صح عن رسوله صلى الله عليه وسلم والقول في جميع ذلك من جنس واحد وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفونه سبحانه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل والقول في صفاته كالقول في ذاته والله تعالى ليس كمثله شيء لا في صفاته ولا في ذاته ولا في أفعاله، فلو سأل سائل كيف يجيء سبحانه أو كيف يأتي فليقل له: كيف هو في نفسه؟. فإذا قال له: لا أعلم كيفية ذاته، فليقل له وكذلك لا تعلم كيفية صفاته فإن العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف، ثم ذكر



كلاما طويلا أثبتناه في مقدمة البحث والحمد لله.

التعليق:

والقاسمي مذهبه في إثبات صفة الإتيان والمجيء سلفي لا يحتاج إلى كثرة توضيح فكلامه واضح في ذلك.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» الآية[٣/٦٦٦]: قال ابن جرير: وقال ابن عباس: هذا يدل على صحة ظاهر القرآن لما ذكر ولأن أصل الكرسي العلم ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب كراسة، وعنه قول الراجز في صفة قانص: (حتى إذا ما احتازها تكرسا) يعني علم، ومنه قيل للعلماء الكراسي لأنهم هم المعتمد عليهم كما يقال: أوتاد الأرض يعني أنهم الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعصبة — كراسي بالأحداث حين تنوب

يعني بذلك علمه بحوادث الأمور ونوازلها، وروى ابن جرير أيضا عن الحسن أن الكرسي في الآية هو العرش. انتهى.

وأيده بعضهم بأن عرش المملكة وكرسيها مترادفان ولذلك قال تعالى على لسان سليمان «أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين» فالعرش والكرسي هما شيء واحد وإنما سماه هنا كرسيا إعلانا له باسم آخر.



التعليق:

والصواب أن الكرسي موضع القدمين لصحته عن ابن عباس وغيره.

«صفة النفس»

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير» الآية[٤/٨٢٧]: أي ذاته المقدسة، فلا تتعرضوا لسخطه بمخالفة أحكامه وموالاة أعدئه وهو تهديد عظيم مشعر بتناهي المنهى عنه في القبح، وذكر النفس ليعلم أن المحذر منه عقابه يصدر منه تعالى فلا يؤبه دونه بما يحذر من الكفر.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم» الآية[٦/٢٢٥٤]: ومعنى كتب الرحمة على نفسه أنه تعالى أوجبها وقضاها بطريق التفضل والإحسان على ذاته المقدسة بالذات لا يتوسط شيء أصلا وفي التعبير على الذات بالنفس حجة على من ادعى أن لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإن أريد به الذات إلا مشاكلة لما ترى من انتفاء المشاكلة هھنا، أفاده أبو السعود.



«صفة المحبة»

قال عند قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه» الآية[٢٠٣٧/٦-٢٠٣٨]: مذهب السلف في المحبة المسندة له تعالى أنها ثابتة له تعالى بلا كيف ولا تأويل ولا مشاركة للمخلوق في شيء من خصائصها كما تقدم في الفاتحة في «الرحمن الرحيم»، فتأويل مثل الزمخشري لها بإثباته تعالى لهم أحسن الثواب وتعظيمهم والثناء عليهم والرضا عنهم تفسير باللازم منزع كلامي لا سلفي.

«صفة العندية»

قال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» الآية[٢٩٣٨/٧]: يعني الملائكة الذين هم في أعلى مقامات القرب لا يستكبرون عن عبادته أي لا يتعظمون عنها.

ثم قال: تنبيهات:

الثاني: قال الرازي: المشبهة تمسكوا بقوله تعالى «إن الذين عند ربك» وقالوا: «عند» مشعر بالجهة، ثم أجاب بما هو معروف للخلف ويعني سامحه الله بالمشبهة الحنابلة وهم براء من التشبيه كما يعلمه من طالع عقائدهم واقفون على حد النصوص بلا تشبيه ولا تعطيل ولم ينفردوا بذلك فقد تقدمهم من لا يحصى في هذه المسألة.



«صفة اليد»

قال القاسمي في تفسيره عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»[٦/٢٠٥٧-٢٠٦٠]: وهاهنا مباحث:

الأول: ما زعمه الزمخشري ومن تابعه من أن إثبات اليد لا يصح حقيقة لله تعالى فإنه نزعة كلامية اعتزالية.

قال الإمام ابن عبد البر في شرح الموطإ: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها وجعلها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ويزعم أن من أقر بها مشبه وهم عند من أقر بها نافون للمعبود والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة.

وقال القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويل: لا يجوز إبطال هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات الله لا تشبه لسائر الموصوفين بها من الخلق ولا يعتقد التشبيه فيها.

ثم قال: ويدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظاهرها ولو كان التأويل سائغا لكانوا إليه أسبق لما فيه من إزالة



التشبيه ورفع الشبه.

وقال الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى في كتاب الإبانة في باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين وذكر الآيات في ذلك ورد على المتأولين بكلام طويل لا يتسع هذا الموضع لحكايته مثل قوله: فإن سألنا أتقولون لله يدان؟ قيل: نقول ذلك فقد دل عليه قوله «يد الله فوق أيديهم» وقوله «لما خلقت بيدي» وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الله مسح ظهر آدم بيديه، فاستخرج منه ذرية»[1] وقد جاء في الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده وغرس شجرة طوبى بيده، وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل عملت كذا بيدي ويعني به النعمة وإذا كان لله إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري في مفهومها في كلامها ومعقولا في خطابها وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيدي ويعني به النعمة، بطل أن يكون معنى قوله عز وجل «لما خلقت بيدي» بمعنى النعمة. وذكر كلاما طويلا في تقرير هذا ونحوه.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الإبانة له: فإن قال: فما الدليل على أن لله وجها ويدا؟ قيل له: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» وقوله تعالى «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» فأثبت

---

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات وهو مرسل لأن مسلم بن يسار الجهني لم يدرك عمر رضي الله عنهما: (٢/١٤٣-١٤٥/٧١٠). وهو من أحاديث الموطأ والسنن ذكره ابن القيم في شفاء العليل وحكى عن ابن عبد البر أنه قال إنه حديث منقطع ثم ختم البحث في الحديث. قال: قال أبو عمر هذا الحديث وإن كان عليل الإسناد فإن معناه عن النبي صلى الله عليه وسلم قد روي من وجوه كثيرة وغيره [شفاء العليل: ٢١-٢٢]



لنفسه وجها ويدا، فإن قال: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إن كنتم لا تعقلون وجها ويدا إلا جارحة، قلنا: لا يجب هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه.

وقال الشيخ تقي الدين في الرسالة المدنية: مذهب أهل الحديث وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف أن هذه الأحاديث تمر كما جاءت ويؤمن وتصدق وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل، وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف منهم الخطابي مذهب السلف أنها تجري على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها وذلك أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات تحتذي حذوه ويتبع فيه مثاله فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفة إثبات وجود لا إثبات كيفية. ا.هـ.

وهذه النقول التي نقلها الشيخ القاسمي عن هؤلاء الأئمة الأعلام يؤيدها مذهبه السلفي في إثبات صفة اليد، فرحمة الله عليه وعليهم أجمعين.

وقال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»[١٤/٥١٤٩-٥١٥٠]: وفي القبضة واليمين مذهبان معروفان: مذهب السلف وهو إثبات ذلك من غير تكييف ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة اللفظ الكريم عما تعرفه العرب وتضع عليه بتأويل يجرونه على الظاهر ويكلون علمه إلى الله تعالى ويقرون بأن تأويله أي ما يؤول إليه من حقيقته لا يعلمه إلا الله، وهكذا قولهم في جميع الصفات التي نزل بها القرآن،



ووردت بها الأخبار الصحاح.

المذهب الثاني: القول بأن ذلك من المجاز المعروف نظيره في كلام العرب وأن الإطلاق لا ينحصر في الحقيقة ثم من ذاهب إلى أن المجاز في المفردات واستعيرت القبضة للملك أو التصرف واليمين للقدرة وذاهب إلى أنه في المركب بتمثيل حال عظمته وهو نفاذ قدرته بحال من يكون له قبضة فيها الأرض وبيمين تطوى بها السماوات، وهذا ما عول عليه الزمخشري وبسطه أحسن بسط.

والمذهب الأول هو مذهب الشيخ القاسمي جريا على عادته في ترجيح مذهب السلف.

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربي أرني أنظر إليك» الآية[٢٨٥٢/٧]: قال في فتح البيان: رؤيته تعالى في الآخرة ثبتت بالأحاديث تواترا لا يخفى على من يعرف السنة المطهرة والجدال في مثل هذا والمراوغة لا تأتي بفائدة ومذهب الحق واضح ولكن الاعتقاد لمذهب نشأ الإنسان عليه وأدرك عليه آباءه وأهل بلده مع عدم التنبيه لما هو المطلوب من العباد من هذه الشريعة المطهرة يوقع في التعصب، والمتعصب وإن كان بصره صحيحا فبصيرته عمياء وأذنه عن سماع الحق صماء يدفع الحق وهو يظن ما دفع غير الباطل، ويحسب أن ما نشأ عليه هو الحق غفلة منه وجهلا بما أوجبه الله عليه من النظر الصحيح وتلقى ما جاء به الكتاب والسنة بالإذعان والتسليم، وما أقل المنصفين بعد ظهور هذه المذاهب في الأصول والفروع، فإنه



صار بها باب الحق مرتجا وطريق الإنصاف مستوعرة، والأمر لله سبحانه والهداية.

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» الآية[٣٤٣٥/٩]: «بأعيننا» أي بحفظنا وكلاءتنا كأن معه من الله عز وجل حفاظا وحراسا يكلؤونه بأعينهم من التعدي من الكفرة.

وقال عند قوله تعالى من سورة طه «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»[٤١٧٩/١١]: أي ولتربى بيد العدو على نظري بالحفظ والعناية، فعلى عيني استعارة تمثيلية للحفظ والصون لأن المصون يجعل بمرأى منا ومشهد في حفظنا وكلاءتنا.

وقال عند قوله تعالى «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا» الآية من سورة المؤمنين[٤٣٩٧/١٢]: أي متلبسا بحفظنا وكلاءتنا لا تلحقها آفة ولا يعترضها نقص عبر بكثرة آلة الحس التي بها يحفظ الشيء ويراعى من الاختلال والزيغ عن المبالغة في الحفظ والرعاية على طريق التمثيل، وقيل: المعنى بمرأى منا ومشهد في حفظنا وكلاءتنا بناء على أن المراد بالعين البصر وأنه يسمى البصر عينا لأجله أنه مما يتعلق به ويقوم به من باب تسمية الشيء باسم محله وباسم ما هو قائم به.

قال الإمام ابن فورك في متشابه الحديث بعد حكاية نحو ما تقدم: وقد اختلف أصحابنا في ما يثبت لله عز وجل من الوصف له بالعين، فمنهم من قال إن المراد به البصر والرؤية، ومنهم من قال إن



طريق إثباتها صفة لله تعالى بالسمع وسبيل القول فيها كسبيل القول في اليد والوجه. أ.هـ.

ومذهب السلف أن الصفات يحتذى فيها حذو الذات فكما أنها منزهة عن التشبيه والتمثيل والتكييف فكذلك الصفات إثباتها منزه عن ذلك وعن التحريف والتأويل.

«صفة النور»

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض» [١٢/٢٠٨]: «أي منورهما بالكواكب وما يفيض عنها من الأنوار. فهو مجاز من إطلاق الأثر على مؤثره. كما يطلق السبب على مسببه. أو مدبرهما، من قولهم للرئيس الفائق في التدبير (نور القوم) لأنهم يهتدون به في الأمور فيكون مجازا. أو استعارة استعير (النور) بمعنى المنور، للمدبر، لعلاقة المشابهة في حصول الاهتداء. أو موجدهما. فإن النور ظاهر بذاته مظهر لغيره - كما قاله الغزالي- فيكون أطلق عليه تعالى مجازا مرسلا باعتبار لازم معناه».

«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير» الآية من سورة الحديد[١٦/٥٦٧٣-٥٦٧٤]: قال شيخ



الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شرح حديث النزول: لفظ المعية في سورة الحديد والمجادلة في آيتهما ثبت تفسيره عن السلف بالعلم، قالوا: هو معهم بعلمه، وقد ذكر الإمام ابن عبد البر أن هذا إجماع من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولم يخالفهم أحد يعتد بقوله وهو مأثور عن ابن عباس والضحاك ومقاتل بن حيان وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وغيرهم، قال ابن أبي حاتم عن ابن عباس في هذه الآية: هو على العرش وعلمه معهم، وهكذا عمن ذكر معهم وقد بسط الإمام أحمد الكلام على المعية في الرد على الجهمية ولفظ المعية في كتاب الله جاء عاما كما في هاتين الآيتين، وجاء خاصا كما في قوله تعالى «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون».

وقوله «إنني معكما أسمع وأرى» وقوله تعالى «لا تحزن إن الله معنا» فلو كان المراد بذاته مع كل شيء لكان التعميم يناقض التخصيص فإنه قد علم أن قوله «لا تحزن إن الله معنا» أراد به تخصيصه وأبا بكر دون عدوهم من الكفار وكذلك قوله تعالى «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» خصهم بذلك دون الظالمين والفجار وأيضا فلفظ المعية ليست في لغة العرب ولا في شيء من القرآن أن يراد بها اختلاط إحدى الذاتين بالأخرى كما في قوله «محمد رسول الله والذين معه» وقوله «فأولئك مع المؤمنين» وقوله «اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» وقوله «وجاهدوا معكم» ومثل هذا كثير فامتنع أن يكون قوله «وهو معكم» يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق وأيضا فإنه افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم فكان السياق يدل على أنه أراد أنه عالم به وقد سبق الكلام عليه في موضع آخر وبين أن



لفظ المعية في اللغة وإن اقتضى المجامعة والمصاحبة والمقاربة فهو إذا كان مع العباد لم يناف ذلك علوه على عرشه ويكون حكم معيته في كل موطن بحسبه، فمع الخلق كلهم بالعلم والقدرة والسلطان ويخص بعضهم بالإعانة والنصر والتأييد.

صفة الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [١٦/٣١-٣٢]: «هو الأول أي السابق على كل موجود، من حيث إنه موجده ومحدثه «والآخر» أي الباقي بعد فناء كل شيء «والظاهر» أي وجوده بالأدلة الدالة عليه. وقال ابن جرير: أي الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه «والباطن» أي باحتجابه بذاته وماهيته. أو العالم بباطن كل شيء. قال ابن جرير: أي الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» «وهو بكل شيء عليم» أي تام العلم، فلا يخفى عليه شيء.

وقد روى الإمام أحمد عن أبي هريرة؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو عند النوم: اللهم رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء، منزل التوراة والإنجيل والفرقان، فالق الحب والنوى، لا إله إلا أنت، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ



بناصيته. أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء. وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن ليس دونك شيء. اقض عنا الدين، وأغننا من الفقر»[(١)] . ورواه مسلم وغيره.

(١) أخرجه: أحمد (٢/٥٣٦)، البخاري في الأدب المفرد (١٢١٢)، مسلم (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣)، أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥١)، الترمذي (٥/٤٤٠/٣٤٠٠)، النسائي في الكبرى (٦/١٩٧/١٠٦٢٦)، ابن ماجه (٢/١٢٧٤/٣٨٧٣).



محمد رشيد رضا
ت: ١٣٥٤

الشيخ رشيد رضا من المدرسة التي تزعمت الإصلاح وهو أحد رجالاتها الذين كان لهم الباع الطويل في خدمة منهجها، وقد ذكره أحمد أمين في كتابه زعماء الإصلاح.

وإن كان بعض الناس يرى أن أصحاب هذه المدرسة كان لهم اتصال بالتنظيم الماسوني، فالله أعلم، هل هي دعاية من المغرضين ومن الحاقدين أو هي شيء اقتضته الضرورة أو هي شيء سابق لم يستطع التخلص منه، كل هذه الأسئلة ترد، والله أعلم بالجواب إن كانت الدعوى صحيحة.

والذي يهمنا من شخصية الشيخ محمد رشيد رضا هو ما يتعلق بتوحيد الأسماء والصفات، أما ما وقع فيه من انحرافات في العقيدة عموما تبعا لشيخه في ذلك كإنكار نزول المسيح، وخروج الدجال، ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن، والجن، وقتال الملائكة يوم بدر فهذا شيء مسجل في كتاب المنار.

فالشيخ رشيد رضا اتصل بمحمد عبده واقتنع بشخصيته ودعوته وجعله مثالا يقتدى به، وجعل فكره منبعا لثقافته، لكنه استطاع التخلص مما كان عليه شيخه من العقيدة الأشعرية، فنراه كثيرا ما يرد عليه، وللشيخ محمد عبده رسالة سماها بالتوحيد من قرأها عرف عقيدته وتأثره بالعقيدة الأشعرية واقتناعه بها، وأظهر ذلك في تفسير آيات الصفات كما يرى ذلك فيما أثبتناه في هذا البحث المبارك.

أما الشيخ رشيد رضا فقد أظهر مذهبا سلفيا جيدا فيما جمعه



في تفسير المنار وقد أثبت في معظم الصفات مذهب السلف الصالح ودافع عنه وإن كان يقع في التأويل في بعض الصفات كتأويل صفة الإتيان والمجيء وكما وقع له الخلط في صفة اليد، فهو يعتبر من الذين غلبت عليهم الصبغة السلفية، ومدحه للإمام القاسمي يدل على إعجابه بالمذهب السلفي الذي نصره الإمام القاسمي.

«صفة الرحمة»

قال في تفسير البسملة[تفسير المنار: ١/٧٦-٧٧]: ما نقلناه عن شيخنا في معنى الرحمة (وهذه الأسماء المشتقة كل منها يدل على ذات الله تعالى وعلى الصفة التي اشتق منها معا بالمطابقة، وعلى الذات وحدها أو الصفة بالتضمن، ولكل منها لوازم تدل عليها بالإلتزام كدلالة الرحمن على الإحسان والإنعام ودلالة الحكيم على الإتقان والنظام، ودلالة الرب على البعث والجزاء لأن الرب الكامل لا يترك مربوبيه سدى. ومن عرف الأسماء الحسنى والصفات العليا عرف أن اسم الجلالة الأعظم «الله» يدل عليها كلها وعلى لوازمها الكمالية وعلى تنزهه عن أضدادها السلبية فدل هذا الاسم الأعلى على اتصاف مسماه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن جميع النقائص فسبحان الله والحمد لله والله أكبر).

تبع فيه متكلمي الأشاعرة والمعتزلة ومفسريهم كالزمخشري والبيضاوي ذهولا ومحصله أن الرحمة ليست من صفات الذات أو صفات المعاني القائمة بذاته تعالى لاستحالة معناها عليه فيجب تأويلها بلازمها وهو الإحسان فتكون من صفات الأفعال كالخالق والرازق،



وقال بعضهم: يمكن تأويلها بإرادة الإحسان فترجع إلى صفة الإرادة فتكون صفة مستقلة، وهذا القول من فلسفة المتكلمين الباطلة المخالفة لهدي السلف الصالح.

والتحقيق أن صفة الرحمة كصفة العلم والإرادة والقدرة وسائر ما يسميه الأشاعرة صفات المعاني ويقولون إنها صفات قائمة بذاته تعالى خلافا للمعتزلة، فإن معاني هذه الصفات كلها بحسب مدلولها اللغوي واستعمالها في البشر محال على الله تعالى إذ العلم بحسب مدلوله اللغوي هو سورة المعلومات في الذهن التي استفادها من إدراك الحواس أو من الفكر وهي بهذا المعنى محال على الله تعالى فإن علمه تعالى قديم بقدمه غير عرض منتزع من صور المعلومات وكذلك يقال في سمعه تعالى وبصره، وقد عدوهما من صفات المعاني القائمة بنفسه والرحمة مثلها في هذا.

فقاعدة السلف في جميع الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله أن نثبتها له ونمرها كما جاءت مع التنزيه عن صفات خلقه الثابتة عقلا ونقلا بقوله عز وجل «ليس كمثله شيء» فنقول: إن لله علما حقيقيا هو وصف له ولكنه لا يشبه علمنا وإن له سمعا حقيقيا هو وصف له لا يشبه سمعنا وإن له رحمة هي صفة لا تشبه رحمتنا التي هي انفعال النفس، وهكذا نقول في سائر صفاته تعالى، فنجمع بذلك بين النقل والعقل، وأما التحكم بتأويل بعض الصفات وجعل إطلاقها من مجاز المرسل أو الاستعارة التمثيلية كما قالوا في الرحمة والغضب وأمثالها دون العلم والسمع والبصر وأمثالها فهو تحكم في صفات الله وإلحاد فيها، فإما أن تجعل كلها من باب الحقيقة مع الاعتراف بالعجز عن إدراك كنه هذه الحقيقة والاكتفاء



بالإيمان بمعنى الصفة العام مع التنزيه عن التشبيه وإما أن تجعل كلها من باب المجاز اللغوي باعتبار أن واضع اللغة وضع هذه الألفاظ لصفات المخلوقين فاستعملها الشرع في الصفات الإلهية المناسبة لها مع العلم بعدم شبهها بها من باب التجوز.

«صفة الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»[١/١٦٣-١٦٤]: أصل الاستهزاء الاستخفاف وعدم العناية بالشيء في النفس وإن أظهر المستخف الاستحسان والرضا تهكما، وهذا المعنى محال على الله تعالى، والمحال بذاته يصح إطلاق لازمه، والمستهزيء بإنسان في نحو مدح لعلمه واستحسان لعلمه مع اعتقاد قبحه غير مبال به ولا معتنى بعمله ولا بعلمه حيث لم يرجعه عنه ولم يكرهه عليه ويلزمه استرسال المستهزيء في عمله القبيح.

فمعنى «الله يستهزيء بهم» أنه يمهلهم فتطول عليهم نعمته وتبطأ عنهم نقمته ثم سقطوا من أقدارهم ويستدرجهم بما كانوا يعملون -إلى أن قال-: وأشهر الأقوال أن معناه يجازيهم بالعقاب على استهزائهم أو يعاملهم معاملة المستهزيء بهم«يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا» الآية.

وقال تعالى «إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وإذا مروا بهم يتغامزون» إلى قوله «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الأرائك ينظرون».



وقيل: إن استهزاءه تعالى بهم إجراؤه أحكام المسلمين عليهم في الدنيا كما مر في خداعه لهم.

التعليق:

والصواب إثبات صفة المكر والاستهزاء والخداع لله تعالى على ما يليق به على جهة العدل، فهو تعالى أفعاله كلها عدل ولا يشتق له من هذه الصفات اسم، فلا يقال: مستهزيء ،وماكر، ومخادع، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

«صفة الحياء»

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»[١/٢٣٥-٢٣٦]: والاستحياء قال صاحب الكشاف: إنه من الحياء وهو انكسار وتغيير في النفس يلم بها إذا نسب إليها أو عرض لها فعل يعتقد قبحه، وفي الحالة الثانية يكون مانعا من الفعل الذي يعرض، يقال: فلان يستحي أن يفعل كذا أي إن نفسه تنكسر فتنقبض عن فعله، ويقال: إنه استحيى من عمل كذا أي إن نفسه انفعلت وتألمت عندما عرض عليه عمله فرآه شينا أو نقصا، ويقال: حيي بهذا المعنى كأنه أصيب في حياته، كما يقال: نسي إذا أصيب في نساه وهو عرق يسمونه عرق النسا بفتح النون وحشي إذا أصيب في حشاه، وقالوا: إن الحياء ضعف في الحياة بما يصيبوا موضعها وهوى النفس فمعنى عدم استحياء الله تعالى أنه لا يعرض له ذلك الانكسار والانفعال ولا يعتريه ذلك التأثر والضعف فيمتنع من ضرب المثل بل هو يضرب من الأمثال الهادية المطابقة لحال الممثل به ما يعلم



أنه يجلي الحقائق ويؤثر في القلوب ولكن صاحب الكشاف وغيره أرادوا أن يجعلوا الآية دليلا على اتصاف الله بالحياء فقالوا: إن النفي خاص ومثله إذا ورد على شيء يدل على أن ذلك الشيء قابل للاتصاف بالنفي فمن لا قدرة له على شيء لا ينفى عنه، لا تقولوا: إن عينه لا تسمع وأذنه لا ترى، وقالوا: إن معنى نفي الاستحياء هو أن الله تعالى لا يرى من النقص أن يضرب مثلا بعوضة فما دونها لأنه خالق كل شيء وقد ورد في الحديث نسبة الحياء إلى الله تعالى والنافون له يؤولون ما ورد بأثره وغايته.

أقول: هذا مؤدى ما قاله الأستاذ في الدرس والحديث في وصفه تعالى بالحياء مروي عن يعلى بن أبي أمية[(١)] وعن سلمان الفارسي[(٢)] أخرجهما أحمد وأبي داود، والأول النسائي، والثاني الترمذي وابن ماجة والحاكم، وحسنوهما. والتحقيق أن الحياء انفعال النفس وتألمها من النقص والقبيح بالغريزة الفضلى غريزة حب الكمال، فهو كمال لها خلافا لأولي الوقاحة الذين يعدونه ضعفا ونقصا وإنما النقص الإفراط في هذه الصفة، بحيث تضعف عن الإقدام على الشيء الحسن النافع اتقاء لذم من لا يعرف حسنه أو لا يعترف به.

«صفة الاستواء»

ذهب الشيخ رشيد رضا في تفسيره عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على

(١) أخرجه: أحمد (٤/٢٢٤)، أبو داود (٤/٣٠٢/٤٠١٢)، النسائي (١/٢١٨/٤٠٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٥/٤٣٨)، أبو داود (٢/١٦٥/١٤٨٨)، الترمذي (٥/٥٢٠/٣٥٥٦)، وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٢/١٢٧١/٣٨٦٥)، الحاكم (١/٤٩٧،٥٢٥) وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.



العرش» مذهب السلف الصالح في صفة الاستواء فقال ما لفظه[٨/٤٥١-٤٥٣]:

لم يشتبه أحد من الصحابة في معنى استواء الرب تعالى على العرش على علمهم بتنزهه سبحانه عن صفات البشر وغيرهم من الخلق إذ كانوا يفهمون أن استواءه تعالى على عرشه عبارة عن استقامة أمر ملك السماوات والأرض له، وانفراده هو بتدبيره وأن الإيمان بذلك لا يتوقف على معرفة كنه ذلك التدبير وصفته، وكيف يكون بل لا يتوقف على وجود عرش، ولكن ورد في الكتاب والسنة أن لله عرشا خلقه قبل خلق السماوات والأرض وأن له حملة من الملائكة فهو كما تدل اللغة مركز تدبير العالم كله قال تعالى في سورة هود «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» ولكن عقيدة التنزيه القطعية الثابتة بالنقل والعقل كانت مانعة لكل منهم أن يتوهم أن في التعبير بالاستواء على العرش شبهة تشبيه الخالق بالمخلوق كيف وأن بعض القرائن الضعيفة لفظية أو معنوية تمنع في لغتهم حمل اللفظ على معناه البشري، فكيف إذا كان لا يعقل. فكيف و الاستواء على الشيء مستعمل في البشر استعمالا مجازيا وكنائيا كما تقدم والقاعدة التي كانوا عليها في كل ما أسنده الرب تعالى إلى نفسه من الصفات والأفعال التي وردت اللغة في استعمالها في الخلق أن يؤمنوا بما تدل عليه من معنى الكمال والتصرف مع التنزيه عن تشبيه الرب بخلقه، فيقولون إنه اتصف بالرحمة والمحبة واستوى على عرشه بالمعنى الذي يليق به لا بمعنى الانفعال الحادث الذي نجده للحب والرحمة في أنفسنا ولا ما نعهده من الاستواء والتدبير هي ملوكنا



وحسبنا أن نستفيذ من وصفه بهاتين الصفتين أثرهما في خلقه وأن نطلب رحمته ونعمل ما يكسبنا محبته وما يترتب عليهما من مثوبته وإحسانه ونستفيد من الاستواء على عرشه كون الملك والتدبير له وحده فلا نعبد غيره ولذلك قرنه في آخر آية يونس بقوله «ما من شفيع إلا من بعد إذنه» وفي سورة الم السجدة «الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون» وهذا يؤيد ما صدرنا به تفسير الآية من أنها كأمثالها تقرر وحدانية الربوبية على أنها حجة لوحدانية الألوهية وإبطال عبادة غيره تعالى معه بمعنى ما كانوا يدعون من الشفاعة.

أخرج ابن مردويه واللالكائي في السنة عن أم سلمة رضي الله عنها قالت في الجملة: (الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والإقرار به إيمان والجحود به كفر)[1].

فإن صح كان سببه شبهة بلغتها من بعض التابعين إذ حدث من بعضهم الاشتباه في فهم أمثال هذه النصوص كما كثر في المسلمين من لا يفهم اللغة حق الفهم ولم يتلق الدين عن أئمة العلم فكان المشتبه يسأل كبار العلماء فيجيبون بما تلقوا عن علماء الصحابة والتابعين من الجمع بين إمرار النصوص وقبولها كما وردت وتنزيه الرب تعالى واستنكار السؤال في صفاته عن الكيف.

وأخرج اللالكائي في السنة والبيهقي في الأسماء والصفات أن ربيعة شيخ الإمام مالك سئل عن قوله تعالى «ثم استوى على العرش» كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله

---

(١) اللالكائي (٣/٤٤٠-٤٤١/٦٦٣)، وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٥/٣٦٥) بعد ذكر قول مالك في الاستواء: «وقد روي هذا الجواب عن أم سلمة رضي الله عنها موقوفا ومرفوعا ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه».



الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق[1].

وخرجا أن مالكا سئل هذا السؤال أيضا فوجد وجدا شديدا وأخذته الرحضاء ولما سري عنه قال للسائل: الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وإني أخاف أن تكون ضالا، وأمر به فأخرج. وفي رواية أنه قال: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف، وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة[1].أ.هـ. كأنه علم من حاله أنه مشكك غير مستفت. ثم ذكر الشيخ كلام الحافظ ابن كثير الذي نقلناه بحروفه في موقفه من صفة الاستواء.

«صفة الكلام»

وقد اختار الشيخ رضا مذهب السلف الصالح في إثبات الكلام لله تعالى وألقى اللوم على الذين اشتغلوا بالكلام وتركوا النصوص الصريحة وذكر بعض أساطين النظار الذين تراجعوا عن الاشتغال بالكلام مثل الإمام أبي محمد عبد الله الجويني والد إمام الحرمين، فقد نقل في بحثه في الكلام رسالة هذا الرجل العظيم الذي اعترف بما كان عليه سابقا من حيرة وتساؤلات نفسية كانت تطرحها الفطرة عليه ولا يجد لها جوابا لأن المشايخ الذين كان يثق بعلمهم ويعظمهم في نفسه كانوا على مذهب أهل الكلام والمذهب الأشعري الذي هو فرع

---

(١) أخرجه: الدارمي في الرد على الجهمية (ص ٣٣)، اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٤٤١-٤٤٢/٦٦٤، ٦٦٥)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٠٤-٣٠٥/٨٦٦-٨٦٧)، ابن عبد البر في التمهيد (فتح البر ٢/٢٨)، الذهبي في العلو بسند صحيح: ص ١٠٣-١٠٤.
وجود الحافظ إسناد البيهقي في الفتح (١٣/٥٠١).



منه ولكن الله هداه وفتح قلبه على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والآثار السلفية، ولم يكتف بالاقتناع بنفسه بل ألف في ذلك رسالة سماها: نصيحة المسلمين قرر فيها مذهب السلف في مسائل الصفات ومنها الكلام بحرف وصوت وأحرج الأشاعرة في إثباتهم لبعض الصفات وتركهم للبعض، فقد ذكر الشيخ رشيد رضا بحثا طويلا في تفسيره عند قوله تعالى «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه»[(١)] فذكر بعض المخترعات العلمية التي يتحير الإنسان في وجودها، وأثبت بها أن الله تبارك وتعالى أقوى وأقدر من أن يتكلم كيف يشاء ومتى شاء زيادة على النصوص المعتمدة في الباب وسنقتطف بعض ذلك في بحثي هذا، قال رحمة الله عليه[٩/١٨٤-١٨٩]: يقول مؤلف هذا التفسير إن لدينا في تقريب صفة الكلام من الأفهام قولا آخر وهو أن جميع ما ثبت في النصوص من صفات الله تعالى وشؤونه فالتعبير عنه مستعار مما وضعه الناس في اللغة لأنفسهم فنفهم بهذه المرادة من تلك بقدر الطاقة البشرية ونعرف بدليلي العقل والنقل الفرق بينهما وأن النسبة بينهما المباينة في الحقيقة، وقد عبر أبو حامد الغزالي عن ذلك تعبيرا بليغا في قوله من كتاب الشكر من الإحياء: إن الله عز وجل في جلاله وكبريائه صفة عنها يصدر الخلق والاختراع وتلك الصفة أعلى وأجل من أن تلمحها عين واضع اللغة حتى يعبر عنها بعبارة تدل على كنه جلالها وخصوص حقيقتها فلم تكن لها في العالم عبارة لعلو شأنها وانحطاط رتبة واضعي اللغات عن أن يمتد طرق فهمهم إلى مباديء إشراقها فانخفضت عن ذروتها أبصار كما تنخفض أبصار الخفافيش عن نور الشمس لا لغموض في

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٤٣.



نور الشمس ولكن لضعف في أبصار الخفافيش فاضطر الذين فتحت أبصارهم لملاحظة جلالها إلى أن يستعيروا من عالم المتناطقين باللغات عبارة تفهم من مباديء حقائقها شيئا ضعيفا جدا فاستعاروا لها اسم القدرة فتجاسرنا بسبب استعارتهم على النطق فقلنا لله تعالى صفة هي القدرة عنها يصدر الخلق والاختراع. ثم ذكر المشيئة والمحبة والكراهية والرضا والغضب فلم يفرق بين ما يسمونه صفات المعاني وما يسمونه صفات الأفعال التي يتأولها أصحابه الأشعرية تحكما منهم.

ونحن نعلم من أنفسنا أن لنا كلاما هو صفة من صفاتنا وشأن من شؤوننا يتعلق بما يتعلق به علمنا، ولكن تعلق العلم عبارة عن انكشاف المعلومات للنفس وتعلق الكلام عبارة عن كشفها وتصويرها بما يدل عليها في النفس أو لمن يريد كشفها له تقول حدثتني نفسي بكذا وقلت في نفسي كذا وفي حديث عمر يوم السقيفة «وكنت زورت في نفسي مقالة»[1] يعني هيأت في نفسي كلاما لأقوله، وقال الشاعر:

عندي حديث أريد اليوم أذكره وأنت تعلم دون الناس فحواه

وأما أداء الكلام لمن نريد إعلامه ببعض ما نعلم فله طرق أهمها تعبير اللسان ويليه تعبير القلم، والأول غريزة في النطق خاصة بالبشر، بمقتضاها تواضعوا على الألفاظ الدالة على معاني المعلومات فاتسعت بقدر اتساع دائرة علومهم.

---

(١) أخرجه مطولا: البخاري (١٢/١٧٤/٦٨٣٠)، وأخرجه: أحمد (١/٢٣)، مسلم (٣/١٣١٧/١٦٩١)، أبو داود (٤/٥٧٢/٤٤١٨)، الترمذي (٤/٣٠/١٤٣٢)، ابن ماجه (٢/٨٥٣/٢٥٥٣)، النسائي في الكبرى (٤/٢٧٣/٧١٥٣)، مختصرا من طرق عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين.



والثاني صناعة، هداهم الله تعالى إليها بشعورهم بالحاجة إلى إيصال معلوماتهم إلى البعيد عنهم الذي لا يسمع كلامهم اللساني وإلى حفظها لمن يجيء بعدهم وقد استحدثوا في هذا العصر آلة لخطاب البعيد باللسان سموها التليفون وسميناها المسراة، توصل الكلام من دار إلى دار ومن بلد أو قطر إلى آخر بأسلاك كهربائية تصل بين آلات المتخاطبين، وقد استغنوا أخيرا عن هذه الأسلاك في بعض المواضع واستحدثوا آلة لحفظ الأصوات الكلامية وغيرها، وإعادتها عند الحاجة ولو بعد موت صاحبها سموها: الفونو غراف، وكانوا استحدثوا قبل ذلك آلة لنقل الكلام من مكان إلى مكان في البلد الواحد وفي البلاد والأقطار المختلفة بأسلاك كهربائية موصلة بين الآلات المؤدية للكلام والقابلة له بما هو من قبيل الخط لا الصوت وهي الآلة المعروفة بالتيلغراف.

فكل من هذا وذاك أداء للكلام الذي يقوم في نفس صاحبه ويريد إيصاله إلى غيره وكل منها يسمى كلامه حقيقة كما يعلم من استعمال العرب الخلص والمخضرمين والمولدين الذين تلقوا عنهما ومن بعدهما. وللأخطل الشاعر المشهور في دولة بني أمية بيت من الشعر تداوله المتكلمون واستشهدوا به على الكلام النفسي والكلام اللفظي يفهم منه أن الأول عنده هو حقيقة مدلول الكلمة وأن الثاني مجاز مرسل وهو:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا ليس بحجة لغوية على ما ذكر وقصارى الاحتجاج بشعر الشاعر أن استعماله الذي يستعمله صحيح في اللغة في مفرداته وتركيبه، وذلك لا يقتضي أن يكون رأيه فيه صحيحا ولا أن يكون



كلاما يقوله حقا في الواقع ولا في اعتقاده ولا سيما إذا كان شعرا فاستعمال العرب لمادة الكلام تدل على أن اللفظ المركب الدال بالوضع على المعاني كلام حقيقة وقد قال الزمخشري في حقيقة الأساس من هذه المادة سمعته يتكلم بكذا وكلمته وكالمته وكان مصارمين فصارا يتكالمان وموسى كليم الله ونطق بكلمة فصيحة وبكلمات فصاح وبكلم. أ.هـ.

فكلام الإنسان صفة أو ملكة في نفسه يناجيها بها ويصور فيها ما ينظمه أو يقدره ويزوره لخطاب به غيره، وصفة أو ملكة في لسانه وصفة أو صورة فيما يرسم بقلمه على الورق وصورة أخرى فيما يحرك به آلة التلغراف السلكي أو غير السلكي مخطبا لبعض الناس في بعض البلاد وصورة أخرى في الهواء تحدث عند النطق به زمنا قصيرا وقيل إنه أطول مما يظن.

وصورة أخرى فيما ينقشه الميكروفون في لوح آلة الفوتوغراف تكون محفوظة فيه إلى أن تعيده الآلة كما ألقي فيها صوتا مؤلفة من الألفاظ الدالة على المعاني.

وكلام كل أحد ما ينشئه في نفسه ويؤديه إلى غيره بطريقة من الطرق التي ذكرناها وينقل عن قليل من البشر أنهم قد يؤدون بعض كلامهم الذي في أنفسهم إلى بعض المستعدين بقوة توجيه الإرادة وإنهم قد يطلعون على بعض ما يجول في أنفس غيرهم من الكلام فمن لم يصدق هذا عنهم فليعد الاعتبار به من ضرب المثل، ومهما تكن الوسيلة التي وصل بها علم المنشيء للكلام إلى غيره فإن غيره يصير مثله في تصوره في نفسه، وفي تصويره لغيرها بالوسائل المشار إليها آنفا مثل ذلك قول لبيد:



ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالـــة زائل

تألف نظم هذا البيت في نفس لبيد بمقتضى الصنعة والغريزة التي بها يصور الإنسان ما في علمه لنفسه وغيره أو معه الناس من لسانه فنقلوه عنه بألسنتهم ثم بأقلامهم ولا يزال بعضهم يرويه عن بعض ويمكنهم في هذا العصر أن يتناقلوه بالتليفون والتلغراف ولكنه في أي صورة ظهر وبأية وسيلة نقل هو من كلام لبيد قاله منذ أربعة عشر قرنا وليس كلام أحد ممن ينشده اليوم بلسانه أو يرقمه بقلمه أو يؤديه إلى غيره بالتلغراف أو غيره.

إذا تذكرت هذا كله في كلام الإنسان المخلوق على ضعفه ونقصه وإن الكلام من صفات الكمال التي أثبتها الله تعالى لنفسه، وتذكرت مع هذا كمال الخالق وتنزهه عن مشابهة خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله وأنه كلفك الإيمان بوجوده وباتصافه بجميع ما وصف به نفسه من غير تعطيل ولا تشبيه فأي عثرة يعثر بهاعقلك إذا آمنت بأن لله تعالى كلاما هو صفة من صفاته الثابتة له أزلا وأبدا لأنها مرآة علمه الأزلي الأبدي وأنه بلغ بعض رسله من الملائكة ما شاء من كلامه ليوحوه إلى رسله من البشر ليبلغوه لأممهم كما خاطب موسى بما شاء منه وأن هذا الكلام واحد على اختلاف وسائل تبليغه وحفظه فقيامه بذات الله تعالى غير تمثله في نفس جبريل وفي نفس موسى حين سمعه من وراء الحجاب، وأداء جبريل إياه ونزوله به على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وعلى من قبله من الرسل، غير أداء الله تعالى إياه إلى جبريل وقيامه في نفس الملك غير قيامه في نفس البشر، كما أن قيامه في الهواء عند التلفظ به غير قيامه في لوح الفوتوغراف أو كلاهما غير قيامه في المصحف وكونه على اختلاف صوره وطرق آدائه واحدا في



كونه كلام الله القديم الأزلي كما قلنا في بيت لبيد من كون إنشادنا له وكتابتنا إياه اليوم لا ينافي كونه كلام لبيد القديم النسبي غير الأزلي، وكلام الله القديم الأزلي حقيقة أولى ولله المثل الأعلى فلا حاجة تدعو العقل إلى وصفه بأنه مخلوق أو حادث لأن المخلوقين المحدثين يتناقلونه بألسنتهم وأقلامهم وسائر آلاتهم المحدثة، ولا إلى التقصي من القول بأنه ذو حروف مرتبة، ولا بأن تلقيه يسمى سماعا كقوله تعالى «حتى يسمع كلام الله».

إذا جعلت هذا البيان وسيلة لفهم ما ورد في الكتاب والسنة من إثبات الكلام لله تعالى، وكون ما أوحاه إلى رسله عليهم الصلاة والسلام من كلامه تعالى مع اجتناب التعطيل والتشبيه جميعا وفاقا للسلف الصالح ومع التقريب بالمثل المناسب لحال هذا العصر في علومه وفنونه، فلك بعد هذا أن تجعله مثالا يقرب من عقلك معنى تجلي الرب سبحانه في الصور المختلفة والحجب على تنزهه عن مشابهة تلك الصور والحجب.

قد علمت أن للكلام حقيقة. ولك مع أمن اللبس أن تقول صورة هي مظهر العلم في النفس ومبدأ إظهار ما شاء العالم المتكلم أن يظهره من علمه لغيره وأن له صورا أخرى في أنفس من ألقى إليهم شيء منه على اختلاف منه على اختلاف أحوال أنفسهم من ملكية وبشرية، وصورا أخرى في الهواء وفي الخط على الكاغد وفي النقش على ألواح الفوتغراف، وهذه الصور على ما بينها من التباين التام مظاهر لحقيقة واحدة هي ما أراد العالم المتكلم إظهاره من علمه بكلامه، كبيت لبيد الشاعر وكقوله تعالى «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد».



فمن تلقى هذه السورة من لسان القارئ أو من الصورة التي كتبت بها السورة بحرف من الخط الكوفي أو النسخي أو الفارسي أو غيرها، علم بها من كلام الله عين ما علمه جبريل وموسى ومحمد وغيرهم من الرسل في التلقي عن الله تعالى بلا واسطة أو التلقي عن جبريل عليهم السلام وهو عين كلام الله تعالى القائم بنفسه من حيث أنه هو المظهر لمعاني هذه السورة من علمه ومن حيث لا عمل ولا كسب لأحد من المبلغين لها في تأليف عبارتها لا جبريل ولا محمد عليهم السلام ولا الصحابة الذين بلغوها للتابعين قولا وكتابة ولا يقتضي هذا تأويل الكلام الإلهي، ولا تعطيله ولا حدوثه ولا تشبيهه بكلام خلقه، كما أن علمه تعالى لا يشبه علم خلقه ولا يقتضي أيضا أن نكون قد أدركنا كنه هذه الصفة بفهمنا لما بلغنا تعالى إياه من علمه بها، كما أن اطلاعه إيانا على ما علمه في الأزل وفي ما لا يزال من كونه أحدا صمدا لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد لا يقتضي إدراك كنه علمه بذلك، بل نحن لم ندرك كنه كلامنا في أنفسنا، ولا في الهواء ولا في غيره مما ذكر آنفا. أ.هـ.

«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»[٤٣٤/١]: ذهب المفسر الجلال إلى أن المراد بالمشرق والمغرب الأرض كلها لأنهما ناحيتاها، وقال في قوله «فأينما تولوا فثم وجه الله» أي أيٍّ مكان تستقبلونه في صلاتكم فهناك وجه القبلة التي أمر الله بأن يتوجه إليه، ووجه الأستاذ الإمام هذا بقوله: إن من شأن العابد أن



يستقبل وجه المعبود، ولما كان سبحانه منزها عن المادة والجهة واستقباله بهذا المعنى مستحيلا شرع للناس مكانا مخصوصا يستقبلونه في عبادتهم إياه، وجعل استقبال ذلك المكان كاستقبال وجهه تعالى.

وقال عند قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه»[٤٣٧/٧]: وقوله تعالى «يريدون وجهه» حال من ضمير يدعون أي يدعون ربهم بالغداة والعشي مريدين بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى مبتغين مرضاته أي يتوجهون به إليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحدا ولا يرجون من غيره عليه ثوابا ولا يتوقعون به من أحد مدحا، ولا نفعا فهذا التعبير يدل على الإخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده، وعدم الرياء فيه، كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه «إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا».

وكما قال في الأتقى الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولا مرضيا لديه «وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى» ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل لأجله فيعتني بإتقانه ما لا يعتني بإتقان ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمله له يراه فضلا عن كونه هو الذي يعرضه بنفسه على من يريد التقرب إليه به وذلك أن الأعمال التي تعمل للملوك والأمراء منها ما لا يرونه البتة، كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة في قصورهم ومنها ما يرونه رؤية إجمالية مع كثير من أمثاله وما يرونه منها يعرضه عليهم عمالهم وحجابهم، ومنها ما قد يعرضه



العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذي يعتني به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل له في وقعه عند الحاجب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعلمه بأنه هو الذي سيعرضه عليه ويلقاه به فيكون همه محصورا في جعله مرضيا عنده، جديرا بقبوله وحسن الجزاء عليه.

ولا يغرنك ما تخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا لابتغاء مرضاته، أو ابتغاء وجهه.

فالحق أن لا منافاة وأن الكمال في الجمع بين الأمرين وأن العمل لأجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضا ولا الثواب من النظريات التي لا يسهل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها ولا ينكر ما يعرض لبعض الناس من الأحوال النفسية تحصل تخيلهم فيها حتى يظنوا أنها حقيقة ثابتة في نفسها وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات، ولا العامل بعلمه النجاة من عقاب النار أو الفوز بنعيم الجنة، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ولكنه دون مرتبة الكمال الذي هدى إليه القرآن، وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه وتكميلها لتكون أهلا للقاء الله، ومحلا لمرضاته وثوابه في دار كرامته وأعلى الثواب رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه في الأحاديث الشريفة برؤية وجهه الكريم بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل.

التعليق:

ما ذكره الشيخ رشيد رضا عن شيخه في تفسير قوله تعالى



«فأينما تولوا فثم وجه الله» غير سديد والصواب أن المصلي في استقباله يستقبل وجهه تبارك وتعالى، وأما الشيخ رشيد رضا فإن الظاهر من عبارته في هذا المبحث التي مثل فيها بعرض عمل العامل على وجه الملك بالذي يعمل العمل فيقصد به وجه الله، وما ختم به البحث يدل على إثباته لصفة الوجه.

«صفة المجيء والإتيان»

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»[٢/٢٦٢-٢٦٧]: الاستفهام في الآية بمعنى النفي وينظرون بمعنى ينتظرون وهي كثيرة الاستعمال بهذا المعنى في الكتاب العزيز ولا سيما في الأمور الآخرة كقوله «فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة» «وما ينظرون إلا صيحة وحدة».

وإتيان الله تعالى فسره الجلال وآخرون بإتيان أمره أي عذابه كقوله في آية أخرى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك» أي فهو بمعنى ما جاء من التخويف بعذاب الآخرة في الآيات الكثيرة الموافقة لهذه الآيات في أسلوبها، وأقر الأستاذ الإمام الجلال على ذلك وبين في الدرس أن هذا الاستعمال من أساليب العرب المعروفة من حذف المضاف وإسناد المضاف إليه مجازا وأوضحه أتم الإيضاح فهو على حد «واسأل القرية» ومن المفسرين من قال إن الإسناد حقيقي وإنما حذف المفعول للعلم به من الوعيد السابق، أي هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم به من الساعة والعذاب وعده



آخرون من المتشابهات فقالوا: إن الله تعالى يأتي بذاته ولكن لا كإتيان البشر، بل إتيانه من صفاته التي لا نبحث عن كيفيتها اتباعا للسلف، وأما تأويل الإتيان بما نقله البيهقي عن الأشعري فلا نذكره لأنه مما يزيد المعنى بعدا عن الفهم، وقد يقال إنه ليس من مقتضى مذهب السلف أن يجعل كلما يسند إلى الله تعالى من المتشابهات التي لا تفهم بحال ولا تفسر ولو بإجمال، فحسبنا أن نقول على رأي من فسر إتيان الله ههنا بإتيان أمره وما وعد به من العذاب أو إتيانه بما وعد به.

إننا نفوض إليه تعالى كيفية ذلك وبذلك نكون على طريقة السلف في التفويض مع العلم بأن الله تعالى ينذر الذين زلوا عن صراطه وفرقوا دينه بأمر معروف في الجملة لا بشيء مجهول مطلق، ومما يدلنا على أن المراد بالآية ما ذكرنا قوله تعالى «ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا» مع الآيات الكثيرة الناطقة -إلى أن قال-: وذكر الأستاذ الإمام في تفسير الآية وجه آخر يعد بيانا للقول بأن الإتيان مسند إلى الله تعالى على أنه هو الذي يأتي على ظاهر مذهب السلف لا عذابه ولا يومه الموعود وهو من الآيات الكبرى وأسرار المعارف العليا.

إلى أن قال: وإما أن يكون هذا الإتيان في ظلل من الغمام فهو من الأمور الأخروية الغيبية التي قلنا مرارا إننا لا نبحث عن حقيقتها، فكون معرفة الله تعالى واليقين به مما يحصل للجاهلين والغافلين بحصول ظلل من الغمام نفوض سره إلى الله وما يدرينا أن في ذلك الغمام آيات بينات وحججا باهرات، وإتيان الملائكة على هذا التأويل

أظهر منه في التأويل لأن المقام مقام تمثيل ظهور سلطان الله تعالى وعظمته واستغراق القلوب في الخضوع لجلاله عندما يغشاها نور المعرفة ولا ريب أن حضور الملك في جنده الأكبر هو أبين لكمال العظمة وأظهر ولذلك قال في سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا» وفي سورة النبأ «يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا».

والمراد بهذا المعنى الذي قرره الأستاذ الإمام تقريب هذا المذهب من الأفهام ولا يعني أن هذا بيان لكيفية الإتيان في الغمام، ثم ختم البحث بقوله: هذا وأنت ترى أن الوجه الأول في تفسير الآية، هو المتبادر والمنطبق على الآيات الأخرى في نذر القيامة وفي كل منهما عبرة وهداية للمؤمنين، وأما المرتابون الممارون فلا يزيدهم الكلام على الآخرة إلا ظلما ورجسا إلى رجسهم لأنهم محجوبون في حسهم حتى عن أنفسهم «كل حزب بما لديهم فرحون».

التعليق:

الشيخ الإمام محمد عبده في صفة الإتيان والمجيء الذي يظهر أن الإثبات عنده والتأويل مستويا الطرفين، وإن كنت أرى أن التأويل عنده أرجح لأنه حكى مذهب المتأولة وقرره وحكى مذهب السلف ووجهه على قليل من التخليط بين مذهب السلف ومذهب المفوضة، وأما تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا فقد مال في هذه الصفة إلى مذهب أهل التأويل، والله المستعان.



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»[٢/٣٣]: قال الأستاذ الإمام: السياق يدل على أن الكرسي هو العلم الإلهي، وبذلك قال بعض المفسرون وأهل اللغة، ويقال كرس الرجل كفرح أي كثر علمه وازدحم على قلبه أي أن علمه تعالى محيط بما يعلمون مما عبر عنه بقوله «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم» وبما لا يعلمون من شؤون سائر الكائنات، فبماذا يمكن أن يعلمه الشفعاء؟ وقيل: هو العرش، واختاره مفسرنا الجلال. وهو إنما يثبت بخبر المعصوم، وقيل: إنه تمثيل لملك الله تعالى، واختاره القفال والزمخشري، والآية تدل على أنه شيء يضبط السماوات والأرض ولا يتوقف التسليم بها على تعينه والقول بأنه علم أو ملك أوجسم كثيف أو لطيف، أي فإن كان العلم الإلهي فالأمر ظاهر وإن كان خلقا آخر فهو من عالم الغيب، ولا نبحث عن حقيقته ولا نتكلم فيه بالرأي كما قال كثير أنه هو الفلك الثامن المكوكب من الأفلاك التسعة التي كان يقول بها فلاسفة اليونان ومقلدوهم، فذلك من القول على الله بدون علم وهو من أمهات الكبائر.

التعليق:

والصواب تفسير الكرسي بأنه موضع القدمين لصحته عن ابن عباس وغيره، وهذا القول لم يتعرض له الشيخ في تفسيره مع ظهوره وصوابه. والله أعلم.



«صفة النفس»

وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[٧/٢٦٦]: تعلم ما أسره وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت إليه فعلمه مني غيري؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التي لا تهديني إليها بنظر واستدلال كسبي إلا ما تظهرني عليه بوحي وهبي. قيل: إن إضافة كلمة نفس إلى الله تعالى من باب المشاكلة على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى «كتب ربكم على نفسه الرحمة» «ويحذركم الله نفسه» وقيل: إنها بمعنى الذات.

والمهم فهم المعنى من هذا الإطلاق وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل فاستشكال إطلاق الوحي للأسماء مع هذا ضرب من الجهل.

«صفة المحبة، الرضا، الغضب، الكراهة»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»: قال الشيخ رحمه الله في معرض البحث في آيات وأحاديث الصفات [٣/١٩٨-١٩٩]: ومثل هذه الصفات التي هي في الحادث أعضاء وحركات أعضاء الصفات التي هي في الحادث انفعالات نفسية كالمحبة والرحمة والرضا والغضب والكراهة فالسلف يمرونها على ظاهرها مع تنزيه الله



تعالى عن انفعالات المخلوقين فيقولون إن لله تعالى محبة تليق بشأنه ليست انفعالا نفسيا كمحبة الخلف يؤولون ما ورد من النصوص في ذلك فيرجعونه إلى القدرة أو إلى الإرادة فيقولون: الرحمة هي الإحسان بالفعل أو إرادة الإحسان ومنه من لا يسمي هذا تأويل بل يقولون: إن الرحمة تدل على الانفعال الذي هو رقة القلب المخصوصة على الفعل الذي يترتب على ذلك الانفعال. وقالوا: إن هذه الألفاظ إذا أطلقت على الباري تعالى يراد بها غايتها التي هي أفعال دون مبادئها التي هي انفعالات.

وإنما يردون هذه الصفات إلى القدرة والإرادة بناء على أن إطلاق لفظ القدرة والإرادة وكذا العلم على صفات الله إطلاق حقيقي لا مجازي.

والحق أن جميع ما أطلق على الله تعالى فهو منقول مما أطلق على البشر. ولما كان العقل والنقل متفقين على تنزيه الله تعالى عن مشابهة البشر، تعين أن نجمع بين النصوص فنقول: إن لله تعالى قدرة حقيقية ولكنها ليست كقدرة البشر، وإن له رحمة ليست كرحمة البشر، وهكذا نقول في جميع ما أطلق عليه تعالى جمعا بين النصوص ولا ندعي أن إطلاق بعضها حقيقي وإطلاق البعض الآخر مجازي، فكما أن القدرة شأن من شؤونه لا يعرف كنهه ولا يخفى أثره وهذا هو مذهب السلف. فهم لا يقولون: إن هذه الألفاظ لا يفهم لها معنى بالمرة إنها على ظاهرها بمعنى، إن رحمة الله كرحمة الإنسان ويده كيده وإن ظن ذلك في الحنابلة بعض الجهالين.



«صفة اليد»

أما صاحب المنار فقد ذهب في صفة اليد في آية المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان» مذهب المؤولة، وألقى اللوم على ابن جرير الطبري الذي أثبت صفة اليد لله تعالى واتهمه بالتعصب واتهم غيره من أنصار مذهب السلف، وظهر بأنه لا يفرق بين مذهب السلف ومذهب المفوضة واختلط عليه الأمر كما اختلط على غيره في تشبيه مذهب المفوضة بمذهب السلف، والفرق بينهما كالفرق بين الثرى والثريا. فالسلف يثبتون وينزهون، والمفوضة يقرأون ويجهلون وهذه بعض عباراته في كتابه، قال [٦/٤٥٦]:

«ثم رد عليهم تعالى في قوله «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» أي بل صاحب الجود الكامل والعطاء الشامل عبر عن ذلك ببسط اليدين لأن الجواد السخي إذا أراد أن يبالغ في العطاء جهد استطاعته يعطي بكلتا يديه وصفوه بغاية البخل والإمساك فأبطل قولهم وأثبت لنفسه غاية الجود وسعة العطاء ولا غرو فكل ما يتقلب فيه العالم كله من الخير والنعيم هو سجل من ذلك الجود والكرم والنكتة في قوله «كيف يشاء» بيان أن تقتير الرزق على بعض العباد الجاري على وفق الحكمة وسنن الله تعالى في الاجتماع لا ينافي سعة الجود وسريانه في كل الوجود، فإن له سبحانه الإرادة والمشيئة في تفضيل بعض الناس على بعض في الرزق بحسب السنن التي أقام بها نظام الخلق.



والعجب من الإمام الجليل أبي جعفر بن جرير الطبري كيف صور استعمال لفظ اليد هنا أحسن تصوير ثم خفيت عنه نكتة تثنيته فجعلها حجة المفوضة على أهل التأويل ونحن معه في إثبات الصفات ننعي على المؤولين النفاة ولا يمنعنا ذلك أن نفهم نكتة تثنية اليد من استعمال لفظها المفرد، قال ابن جرير بعد تفسير غل اليد بالإمساك: وحسب العطاء عن الاتساع ما نصه ثم نقل كلام ابن جرير الذي نقلناه عنه في صفة اليد ثم قال: نعم إن التثنية ليست بمعنى الجمع واليد واليدين لم يقصد بلفظهما النعمة ولا القوة ولا الملك وإنما الاستعمال في الموضعين من الكناية، ونكتة التثنية إفادة سعة العطاء ومنتهى الجود والكرم وليس في هذا القول المروي عن ابن عباس تأويل ولا نفي لما أثبته الباري لنفسه من صفة اليد واليدين والأيدي في آيات أخرى، وما سبب ذهول ابن جرير عن نكتة التثنية إلا توجهه إلى الرد على أهل الجدل في المذهب الذي كانوا قد انتحلوه في تأويل الصفات ومتى وجه الإنسان همه إلى شيء يكون له منه حجاب ما عن غيره. وتقرير الحقيقة لذاتها غير الرد على من يعدون من خصومها «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» ولهذا غلط كثير من أنصار مذهب السلف في مسائل خالفوا فيها المذهب من حيث يريدون تأييده وهذه آفة من آفات عصبية المذاهب لا تنفك عنها.

التعليق:

وهذا الذي ذكره صاحب المنار وألقى فيه اللوم على ابن جرير في انتصاره لمذهب السلف وعبر عنه بالمفوضة واتهمه بالتعصب هو وغيره



قد قرره غير واحد من فحول العلماء وهذا إمام المعقول والمنقول شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا في غير موضع من كتبه ويجعل التثنية في اليد من أعظم الحجج في إثبات صفة اليد لله تعالى، وهذا تلميذه الإمام اللغوي ابن قيم الجوزية يقرر هذا في كتبه وخصوصا في كتاب «الصواعق المرسلة» كما نقلناه عنه في مناقشة القرطبي. وغير هؤلاء ممن ألف في مذهب السلف يذكر هذه الآية مستدلا بها على إثبات صفة اليد كالإمام ابن خزيمة والإمام البخاري والإمام اللالكائي وغيرهم ممن ذكرناه كثرة. أما اتهامه لأنصار مذهب السلف بأنهم يتعصبون لهذا المذهب حتى يؤدي بهم إلى نصر ما هو ضد المذهب فهذه دعوى ليس عليها برهان والمعروف عند أئمة السلف والسلفيين هو الاستدلال بالنصوص والوقوف عندها وفقهم الله وأكثر من سوادهم ورد كيد من يريدهم بسوء في نحره.

«صفة الفوقية»

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»[٧/٣٣٧-٣٣٨]: وذهبت المعتزلة والأشاعرة إلى أن قوله تعالى «فوق عباده» تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الأشاعرة كالبيضاوي فنقل عبارته بنصها وبعضهم كالرازي ينقلها ويطيل الدلائل النظرية لإثبات مضمونها ومنع إرادة فوقية الذات، وإطلاق صفة العلو على الله إذ جعلوا ذلك قولا بتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك ولفظ الآية لا يأبى ما فسره به الزمخشري وأمثاله لأن له نظيرا،



ذكروه في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون «وإنا فوقهم قاهرون» وبديهي أنه يعني فوقية المكانة المعنوية لا المكان ولو اكتفوا بهذا لكان حسنا لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير، ولكن منهم من شن على السلف الصالحين وسماهم الحشوية لعدم تأويلهم الآيات والأحاديث الصحيحة الناطقة بإثبات صفة العلو المطلق لله تعالى.

فسلف الأمة يمرون هذه الآيات بغير تأويل ويقولون إن الله مستو على عرشه فوق السماوات وفوق العالم كله وإنه بائن من خلقه وإنه مع ذلك ليس كمثله شيء فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز فهذه اللوازم التي يبني عليها الجهمية وتلامذتهم تأويل صفة العلو مبنية كلها على قياس الخالق على المخلوق والقديم على المحدث ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والإرادة فإنما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى فلماذا يخصون بعضها بالتأويل دون بعض فالحق الذي مضى عليه سلف الأمة أن الله تعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله وإن جميع تلك الصفات تطلق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألفاظها من الخلق، فعلم الله وقدرته وكلامه وعلوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلو بعضهم على بعض وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات الباري تعالى سلبية.



«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني»[٩/١٧٧-١٧٨]: لقد ذكر الشيخ هـهنا رحمة الله عليه مباحث متعددة في صفة الرؤية ثم قال: الكلمة الجامعة الخاتمة في مسألة الرؤية:

خلاصة الخلاصة أن رؤية العباد لربهم في الآخرة حق وإنها أعلى وأكمل النعيم الروحاني الذي يرتقي إليه البشر في دار الكرامة والرضوان وإنها أحق ما يصدق عليه قوله تعالى في كتابه المجيد «فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين» وقوله في الحديث القدسي الذي رواه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[(١)] وأن هذا وذاك مما يدل على مذهب السف الذي عبر عنه بعضهم بأوجز عبارة اتفق عليها جميعهم وهي أنها رؤية بلا كيف ويؤيد ذلك اضطراب جميع أصناف العلماء في النصوص الواردة في نفيها وإثباتها سواء منهم أهل اللغة وأساطين البيان ونظار الفلسفة وعلم الكلام ورواة الأحاديث والآثار ومرتادو الصوفية وأولو الكشف والإلهام فلم تتفق طائفة من هؤلاء على قول فصل قطعي تضع به بقية الطوائف بدليلها اللغوي أو الأصولي أو العقلي أو فهم النص النقلي أو تسليم إلهامها الكشفي ولكن من نظر في جميع ما قالوا نظرة استقلال وإنصاف يجزم بأن ما

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أحمد (٢/٣١٣، ٤٣٨، ٤٩٥)، البخاري (٦/٣٩١/٣٢٤٤)، مسلم (٤/٢١٧٤/٢٨٢٤)، الترمذي (٥/٣٢٣/٣١٩٧)، ابن ماجه (٢/١٤٤٧/٤٣٢٨).



كان عليه عامة السلف من إثبات كل ما صح به النقل وتفويض وتأويله الذي يكون عليه في الآخرة إلى الله عز وجل هو الحق الذي يطمئن به القلب ويؤيده العلم والعقل وهو الأسلم والأحكم والأعلم والله يعلم وأنتم لا تعلمون.

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا»[٧٣/١٢]: أي فاصنع الفلك الذي سننجيك ومن آمن معك فيه حال كونك ملحوظا ومراقبا بأعيننا من كل ناحية وما يلزمه من حفظنا في كل آن وحالة فلا يمنعك منه مانع وملهما أو معلما بوحينا لك فلا يعرض لك في صفته خطأ وجمع الأعين هنا لإفادة شدة العناية بالمراقبة والحفظ. وإن قال مجاهد أي بعيني ووحيي فإن العرب تعبر برؤية العين الواحدة عن العناية وبالأعين عن المبالغة فيها، قال تعالى لموسى «ولتصنع على عيني» وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا» وفي الأساس: وتقول لمن بعثته واستعجلته بعيني ما رأيتك أي لا تلوي على شيء فكأني أنظر إليك، وقال الشاعر:

وإذا العناية لاحظتك عيونها ... ثم فالمخاوف كلهن أمان

وهذا التفسير هو الظاهر بل المتبادر من هذا التعبير وليس تأويلا صرف به عن الظاهر لإيهامه التشبيه فإنما مرادهم بالتأويل حمل اللفظ على المعنى المرجوح من معنييه أو معانيه لمانع من حمله على المعنى الراجح وهو لا ينحصر في الحقيقة اللغوية.



التعليق:

والصواب إثبات صفة العين لله تعالى ومن لوازم إثباتها ما ذكره الشيخ من تفسيرات للعين، فإذا أثبتنا صفة العين أثبتنا اللوازم من الرؤية والكلاء والحفظ.



عبد الرحمن بن ناصر السعدي
ت: ١٣٧٦ هـ

من أفاضل علماء نجد البررة هو أحدهم الذين ساروا في ركب شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب الذي أحيا الله به ما اندثر وجعل عقيدة التوحيد ترجع إلى عصرها الأول عصر النبوة والصحابة، ولقد وفت هذه المنطقة لهذا المصلح الكبير بما ينبغي أن يوفي الأخيار لخيرهم فلا تجد منهم قبوريا ولا مشركا ولا أشعريا ولا ماتريديا ولا صوفيا قبوريا، وما يزالون إلى الآن يدافعون عن هذه العقيدة المباركة بكل ما أوتوا، وما أسست الجامعة الإسلامية إلا لمهمة نشر هذه العقيدة المباركة، ولذا لا مكان للمخرفين والمشركين وكل منحرف في عقيدته فيها.

ولا ننسى ما بذله العلامة الكبير إمام أهل وقته في العلم والعمل الشيخ محمد بن إبراهيم، وهذا تلميذه عبد العزيز بن عبد الله بن باز الذي أجمع على إمامته الداني والقاصي والعدو والصديق، ما يزال يقود الركب السلفي ويبذل في نشر العقيدة السلفية بكل ما أوتي، فرسائله ومقالاته وكتبه ومحاضراته شاهدة بذلك، فجزاه الله خيرا، وبارك في عمره ووفق علماء أهل هذه المنطقة خصوصا وباقي علماء المسلمين المخلصين للعقيدة السلفية للنهوض بهذه الدعوة اليتيمة في العالم الإسلامي حتى يزال عنها اليتم وتأخذ مكانها الذي غصب منها من قديم العصور وتكون هي الحكم والمرجع، وغيرها يعتبر متطفلا في ديار المسلمين.

ونعود إلى صاحبنا، فقد قيل قديما: من جاء على أصله فلا سؤال



عليه، فكما قدمت لا أشعرية ولا جهمية ولا اعتزال ولا صوفية فكل هذه الطفيليات حاربها أهل نجد من قديم، فدونك آيات الصفات في تفسير الشيخ تجد النور السلفي يتلألأ فيها.

«صفة الرحمة»

قال عند قوله تعالى «الرحمن الرحيم»: إسمان دالان على أنه تعالى ذو الرحمة الواسعة العظيمة التي وسعت كل شيء وعمت كل حي وكتبها للمتقين المتبعين لأنبيائه ورسله، فهؤلاء لهم الرحمة المطلقة، ومن عداهم فله نصيب منها.

وأعلم أن من القواعد المتفق عليها بين سلف الأمة وأئمتها الإيمان بأسماء الله وصفاته وأحكام الصفات فيؤمنون مثلا بأنه رحمن رحيم ذو الرحمة التي اتصف بها المتعلقة بالرحوم، فالنعم كلها أثر من آثار رحمته، وهكذا في سائر الأسماء، يقال في العليم: إنه عليم ذو علم يعلم به كل شيء، قدير ذو قدرة يقدر على كل شيء.

«صفة الاستواء»

قال عند قوله تعالى «ثم استوى على العرش»: استوى استواء يليق بجلاله وعظمته وسلطانه، فاستوى على العرش واحتوى على الممالك وأجرى عليهم أحكامه الكونية، وأحكامه الدينية.



«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله»: فيه إثبات الوجه لله تعالى اللائق به تعالى وأن لله وجها لا تشبهه وجوه.

«صفة العندية»

قال عند قوله تعالى «عند ربهم يرزقون»: في دار كرامته، ولفظ عند ربهم يقتضي علو درجتهم وقربهم من ربهم.

«صفة الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم»: وهذا جزاؤهم عن استهزائهم بعباده، فمن استهزائه بهم أن زين لهم ما كانوا فيه من الشقاء والأحوال الخبيثة حتى ظنوا أنهم مع المؤمنين لما لم يسلط الله المؤمنين عليهم، ومن استهزائه بهم يوم القيامة أن يعطيهم مع المؤمنين نورا ظاهرا فإذا مشى المؤمنون بنورهم طفيء نور المنافقين وبقوا في الظلمة بعد النور متحيرين فما أعظم اليأس بعد الطمع.

«صفة الإتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله»: وهذه الآية



وما أشبهها دليل لمذهب أهل السنة والجماعة المثبتين للصفات الاختيارية كالاستواء والنزول والمجيء ونحو ذلك من الصفات التي أخبر بها تعالى عن نفسه وأخبر بها عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيثبتونها على وجه يليق بجلال الله وعظمته من غير تشبيه ولا تحريف خلافا للمعطلة على اختلاف أنواعهم من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم ممن ينفي هذه الصفات ويتأول لأجلها الآيات بتأويلات ما أنزل الله بها من سلطان بل حقيقتها القدح في بيان الله ورسوله، والزعم بأن كلامهم هو الذي تحصل به الهداية في هذا الباب، فهؤلاء ليس معهم دليل نقلي بل ولا دليل عقلي، أما النقلي فقد اعترفوا أن النصوص الواردة في الكتاب والسنة ظاهرها بل صريحها دال على مذهب أهل السنة والجماعة، وأنها تحتاج لدلالتها على مذهبهم الباطل أن تخرج عن ظاهرها ويزاد فيها وينقص، وهذا كما ترى لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من إيمان، وأما العقل فليس في العقل ما يدل على نفي هذه الصفات، بل العقل دل على أن الفاعل أكمل من الذي لا يقدر على الفعل وأن فعله تعالى المتعلق بنفسه والمتعلق بخلقه هو كمال، فإن زعموا أن إثباتها يدل على التشبيه بخلقه، قيل لهم: الكلام على الصفات لا تشبهها صفات فصفاته تبع لذاته وصفات خلقه تبع لذواتهم، فليس في إثباتها ما يقتضي التشبيه بوجه يقال أيضا لمن أثبت بعض الصفات ونفى بعضا أو أثبت الأسماء دون الصفات إما أن تثبت الجميع كما أثبته الله لنفسه وأثبته رسوله، وإما أن تنفي الجميع وتكون منكرا لرب العالمين، وأما إثباتك بعض ذلك ونفيك لبعضه فهذا تناقض، ففرق بين ما أثبته وبين ما نفيته، ولن تجد إلى الفرق سبيلا، فإن قلت ما أثبته لا يقتضي تشبيها، قال لك أهل السنة: والإثبات لما



نفيته لا يقتضي تشبيها، فإن قلت: لا أعقل من الذي نفيته إلا التشبيه، قال لك النفاة: ونحن لا نعقل من الذي أثبتته إلا التشبيه، فما أجبت به النفاة أجابك به أهل السنة لما نفيته.

والحاصل أن من نفى شيئا وأثبت شيئا مما دل الكتاب والسنة على إثباته فهو متناقض لا يثبت له دليل شرعي ولا عقلي بل قد خالف المعقول والمنقول.

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: أي ينظرون إلى ربهم على حسب مراتبهم ومنهم من ينظره كل يوم بكرة وعشيا، ومنهم من ينظر كل جمعة مرة واحدة فيتمتعون بالنظر إلى وجهه الكريم وجماله الباهر الذي ليس كمثله شيء فإذا رأوه نسوا ما هم فيه من النعمى وحصل لهم من اللذة والسرور ما لا يمكن التعبير عنه ونضرت وجوههم فازدادوا جمالا إلى جمالهم.

«صفة الكلام»

قال عند قوله تعالى «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»: وفي هذا حجة صريحة لمذهب أهل السنة والجماعة القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق لأنه تعالى هو المتكلم به وأضافه إلى نفسه إضافة الصفة إلى موصوفها، وبطلان



مذهب المعتزلة ومن أخذ بقولهم أن القرآن مخلوق، وكم من الأدلة الدالة على بطلان هذا القول.... الخ.

«صفة العين»

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا»: أي بحفظنا ومرأى منا، وعلى مرضاتنا.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: ثم أخبر عن عظمته وجلاله وأن كرسيه وسع السماوات والأرض.

«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى «لا تحزن إن الله معنا»: بعونه ونصره وتأييده.

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض»: «الله نور السماوات والأرض الحسي والمعنوي وذلك أنه تعالى بذاته نور وحجابه نور الذي لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه



بصره من خلقه. وبه استنار العرش والكرسي والشمس والقمر والنور وبه استنارت الجنة، وكذلك المعنوي يرجع إلى الله فكتابه نور وشرعه نور والإيمان والمعرفة في قلوب رسله وعباده المؤمنين نور، فلولا نوره تعالى لتراكمت الظلمات ولهذا كل محل يفقد نوره فثم الظلمة والحسر».

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن »: «قال: هو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، والظاهر الذي ليس فوقه شيء، والباطن الذي ليس دونه شيء».



محمد الأمين الشنقيطي
ت: ١٣٩٣

الشيخ محمد الأمين الشنقيطي من العلماء الأفاضل الذين من الله عليهم بالدخول في الاعتقاد السلفي ونصرته بقلمه البارع خلاف ما عليه أبناء جلدته في تعصبهم للعقيدة الأشعرية والتعصب المذهبي الممقوت، فقد بحث رحمه الله عند قوله تعالى في سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» بحثا طويلا في مسألة الصفات عموما وعقد مقارنة جيدة بين صفات الخالق والمخلوق وما بينهما من الفرق وأن كل واحد من الخالق والمخلوق له صفة تليق به، فالخالق له صفات تليق بجلاله وعظمته وكماله، والمخلوق له صفات تليق بضعفه وعجزه وكمال نقصانه، ناقلا ذلك من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وبين فساد التقسيم الأشعري الذي قعده متأخرو مدعي الأشعرية للصفات من سلبية ونفسية ومعنوية ومعاني. فرحمة الله عليه رحمة واسعة، وهذا مطلع البحث:

قال [٢/٢٧٢-٢٧٣]: هذه الآية الكريمة وأمثالها من آيات الصفات كقوله «يد الله فوق أيديهم» ونحو ذلك أشكلت على كثير من الناس إشكالا ضل بسببه خلق لا يحصى كثرة، فصار قوم إلى التعطيل وقوم إلى التشبيه سبحانه وتعالى علوا كبيرا عن ذلك كله، والله جل وعلا أوضح هذا غاية الإيضاح ولم يترك فيه أي لبس ولا إشكال، وحاصل تحرير ذلك أنه جل وعلا بين أن الحق في آية الصفات متركب من



أمري:

أحدهما: تنزيه الله جل وعلا عن مشابهة الحوادث في صفاتهم سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

والثاني: الإيمان بكل ما وصف الله به نفسه في كتابه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله «أأنتم أعلم أم الله» ولا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» فمن نفى عن الله وصفا أثبته لنفسه في كتابه العزيز أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم زاعما أن ذلك الوصف يلزمه ما لا يليق بالله جل وعلا فقد جعل نفسه أعلم من الله ورسوله بما يليق بالله جل وعلا سبحانك هذا بهتان عظيم.

و من اعتقد أن وصف الله يشابه صفات الخلق فهو مشبه ملحد ضال، ومن أثبت لله ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله مع تنزيهه جل وعلا عن مشابهة الخلق فهو مؤمن جامع بين الإيمان بصفات الكمال والجلال والتنزيه عن مشابهة الخلق سالم من ورثة التشبيه والتعطيل، والآية التي أوضح الله بها هذا هي قوله تعالى «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

فنفى عن نفسه جل وعلا مماثلة الحوادث بقوله «ليس كمثله شيء» وأثبت لنفسه صفات الكمال والجلال بقوله «وهو السميع البصير» فصرح في هذه الآية الكريمة بنفي المماثلة مع الاتصاف بصفات الكمال والجلال، والظاهر أن السر في تعبيره بقوله «وهو السميع البصير» دون أن يقول مثلا وهو العلي العظيم أو نحو ذلك من الصفات الجامعة أن السمع والبصر يتصف بهما جميع الحيوانات،



فبين أن الله متصف بهما ولكن وصفه بهما على أساس نفي المماثلة بين وصفه تعالى وبين صفات خلقه ولذا جاء بقوله «وهو السميع البصير» بعد قوله «ليس كمثله شيء» ففي هذه الآية الكريمة إيضاح الحق في آيات الصفات لا لبس معه ولا شبهة البتة.

وسنوضح إن شاء الله هذه المسألة إيضاحا تاما بحسب طاقتنا وبالله جل وعلا التوفيق.

ثم ذكر رحمه الله بقية البحث فأفاد وأجاد. فرحمة الله عليه رحمة واسعة وعلى إخواننا المسلمين والمسلمات وعلى من أسدى خيرا ونفى باطلا ألحقه أعداء الإسلام بديننا الحنيف.

«صفة الوجه»

أثبت الشيخ الأمين صفة الوجه على مذهب السلف الصالح فقال عند قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[٧/٧٥]: والوجه صفة من صفات الله العلي وصف بها نفسه فعلينا أن نصدق ربنا ونؤمن بما وصف به نفسه مع التنزيه التام عن مشابهة صفات الخلق.

«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى من سورة النحل: « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» [٣/٣٥٤-٣٥٥]: ذكر جل و علا في هذه الآية الكريمة: أنه مع عباده المتقين المحسنين. وقد تقدم إيضاح معنى



التقوى والإحسان.

وهذه المعية خاصة بعباده المؤمنين، وهي بالإعانة والنصر والتوفيق. وكرر هذا المعنى في مواضع أخر، كقوله: «إنني معكما أسمع وأرى» وقوله: «إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم»، وقوله: «لا تحزن إن الله معنا» وقوله: «قال كلا إن معي ربي سيهدين»، إلى غير ذلك من الآيات.

وأما المعية العامة لجميع الخلق فهي بالإحاطة التامة والعلم، ونفوذ القدرة، وكون الجميع في قبضته جل وعلا، فالكائنات في يده جل وعلا أصغر من حبة خردل، وهذه هي المذكورة أيضا في آيات كثيرة، كقوله: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم» الآية، وقوله: «وهو معكم أينما كنتم» الآية، وقوله: «فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين» وقوله: «وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه..» الآية، إلى غير ذلك من الآيات.

فهو جل وعلا مستو على عرشه كما قال، على الكيفية اللائقة بكماله وجلاله، وهو محيط بخلقه، كلهم في قبضة يده، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين.

«صفة التعجب»

قال عند قوله تعالى: « بل عجبت ويسخرون» [٦/٦٨٠]: «قرأ هذا



الحرف عامة القراء السبعة غير حمزة والكسائي: عجبت بالتاء المفتوحة وهي تاء الخطاب، المخاطب بها النبي صلى الله عليه وسلم. وقرأ حمزة والكسائي: بل عجبْت بضم التاء وهي تاء المتكلم، وهو الله جل وعلا.

وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك أن القراءتين المختلفتين يحكم لهما بحكم الآيتين.

وبذلك تعلم أن هذه الآية الكريمة على قراءة حمزة والكسائي فيها إثبات العجب لله تعالى، فهي إذا من آيات الصفات على هذه القراءة.

وقد أوضحنا طريق الحق التي هي مذهب السلف في آيات الصفات، وأحاديثها في سورة الأعراف في الكلام على قوله تعالى: «ثم استوى على العرش» فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

الباب الثالث:
التفاسير الخلفية

أولا: تفاسير الخوارج الإباضية



هود بن محكم الهواري
(٢٨٠ هـ)

ترجمته: هود بن محكم بن هود الهواري، وهوارة قبيلة من قبائل البرانس البربرية توزعت بطون منها في عدة أماكن من إفريقية والمغرب.

أما مولده ووفاته فإن المصادر التاريخية لا تحدد ذلك، إلا أن بعض الباحثين يقدرون عام وفاته في العقد الثامن أو التاسع من القرن الثالث الهجري أي حوالي سنة ثمانين ومائتين.

أما تفسيره المسمى بتفسير كتاب الله العزيز فهو من التفاسير الإباضية وقد طبع حديثا بتحقيق الإباضي بالحاج بن سعيد شريفي.

وطريقته في التفسير أنه يذكر رأيه أولا ثم يذكر الآراء الأخرى ويعتمد كثيرا على النقل والأثر إلا أنه لا يدقق في رواياته ولا في سندها بل كان كثيرا ما يقول ذكروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأما موقفه من الإسرائيليات فإن تفسيره لم يخل من الحكايات الغريبة والمخالفة لعصمة الأنبياء مثل ما ذكر عن داود وسليمان عليهما السلام من غير التنبيه على فساد ذلك.

أما جانب العقيدة فإنه مؤول في باب الصفات على مذهب الإباضية:



موقفه من الصفات

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (١/١٩٧-١٩٨): « قال بعض المفسرين: هل ينظرون إلا أن يأتهم الله أي بأمره. في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر أي الموت».

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك» (١/٥٧٥): «أي بأمره».

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملائكة صفا صفا» (٤/٥٠٣): «أي جاء أمر ربك والملك وهم جماعة الملائكة أي بأمره وبالملائكة صفا صفا لا كما زعمت المشبهة أعداء الله أن ربهم يذهب ويجيء لأن الله ليس بزائل ولا منتقل».

« صفة النفس»

قال عند قوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه» [١/٢٧٧] أي عقوبته.

وقال بعضهم: ويحذركم الله نفسه، أي ويحذركم الله منه، ويحذركم الله إياه «وإلى الله المصير».



«صفة اليد و اليمين»

قال عند قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان»[١/٤٨٥] أي جواد، مبسوطتان، أي: بالنفقة ينفق كيف يشاء، هو مثل قوله: «يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر» [الرعد:٢٦].

قال عند قوله تعالى: «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة» أي: بقدرته «والسماوات مطويات بيمينه» [٤/٤٦] أي: بملكه وسلطانه.

«صفة الرضا»

قال عند قوله تعالى: «رضي الله عنهم ورضوا عنه» [١/٥١٢] أي الثواب.

«صفة الفوقية»

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» [١/٥١٨] قهرهم بالموت وبما شاء من أمره.

«العندية»

قال عند قوله تعالى: «إن الذين عند ربك» يعني الملائكة «لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»[٢/٧٠] أي في الصلاة.



«العين»

قال عند قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا» [٢/٢٢٤] أي: بأمرنا

وقال عند قوله تعالى: «ولتصنع على عيني» [٣/٣٨] أي بأمري وقال بعضهم: ولتغذى على عيني: أي بعيني.

«الاستواء»

قال عند قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى»[٣/٣٣] قال: استوى أمره في بريته فعلاهم فليس بخلو منه مكان.

ذكروا عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بينكم وبين السماء مسيرة خمسمائة عام، حتى عد سبع سماوات هكذا قال: وبين السماء السابعة وبين العرش كما بين سماءين. وغلظ هذه الأرض مسيرة خمسمائة عام، وبينها وبين الأرض الثانية مسيرة خمسمائة عام. حتى عد سبع أرضين هكذا.

ذكروا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أذن لي أن أحدث عن ملك من حملة العرش رجلاه في الأرض السفلى وعلى قرنه الأرض، وبين شحمة أذنيه إلى عاتقه خفقان الطير مسيرة سبعمائة عام يقول: سبحانك حيث كنت وأنت بكل مكان وبلغنا أن اسمه زروفيل.

وقال عند قوله تعالى من سورة الفرقان: «ثم استوى على العرش» [٣/٢١٥] أي: ملك الرحمان العرش. وقال بعضهم: الاستواء هو



الملك، والقدرة قدر الله، قدر على التمكن. هو الحي الذي لا يموت، هو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش.

«النور»

قال عند قوله تعالى: الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٣/١٨٠] أي: فمثل نوره الذي أعطى المؤمن في قلبه (كمشكاة) والمشكاة: الكوة في البيت التي ليست بنافذة، وهي بلسان الحبشة. وهي مثل صدر المؤمن.

«الوجه»

قال عند قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» [٣/٢٩٤] يعني إلا هو، كقوله: (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

«الرؤية»

قال عند قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة» أي : ناعمة «الى ربها ناظرة» [٤/٤٤٤] أي: تنتظر الثواب ، وهي وجوه المؤمنين.

وحدثني مسلم الواسطي قال: سمعت أبا صالح يقول في قوله: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» قال: تنتظر الثواب من ربها. قال أبو صالح: ما رآه أحد ولا يراه أحد.



محمد بن يوسف إطفيش و تفسيريه: "هميان الزاد" و "تيسير التفسير".

ترجمته: (*)

هو محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح إطفيش الوهبي الإباضي وهو من وادي ميزاب بصحراء الجزائر من بلاد المغرب، نشأ بين قومه وعرف عندهم بالزهد والورع . واشتغل بالتدريس والتأليف وهو شاب لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، وانكب على القراءة والتأليف حتى قيل إنه لم ينم في ليلة أكثر من أربع ساعات وله من المؤلفات في شتى العلوم ثروة عظيمة تربو على الثلاثمائة مؤلف. فله في التفسير ثلاث مؤلفات: «داعي العمل ليوم الأمل لكنه لم يكمله» و «هميان الزاد في دار المعاد» و «تيسير التفسير» وهو مختصر من السابق. وتوفي المؤلف سنة ١٣٣٢ من الهجرة وله من العمر ست وتسعون سنة.

١- تفسير هميان الزاد إلى دار المعاد:

يقول محمد حسين الذهبي: «نقرأ في هذا التفسير فنجد أن صاحبه يذكر في أول كل سورة عدد آياتها، والمكي منها والمدني، ثم يذكر فضائل السورة، مستشهدا لذلك في الغالب بالأحاديث الموضوعة في فضائل السور، ثم يذكر فوائد السورة بما يشبه كلام المشعوذين الدجالين، ثم بعد ذلك كله يشرح الآيات شرحا وافيا فيسهب في

(*) (((نقلت هذه الترجمة من كتاب التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي حيث أشار في الهامش بأنه حدثه بها الشيخ ابراهيم إطفيش تلميذ المؤلف وابن أخيه))).



المسائل النحوية واللغوية والبلاغية، ويفيض في مسائل الفقه والخلاف بين الفقهاء كما يتعرض لمسائل علم الكلام ويفيض فيها، مع تأثير كبير بمذهب المعتزلة، كما لا يفوته أن يعرض للأبحاث الأصولية والقراءات وهو مكثر إلى حد كبير من ذكر الإسرائيليات التي لا يؤيدها الشرع ولا يصدقها العقل. كما يطيل في ذكر تفاصيل الغزوات التي كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم بعد ذلك لا يكاد يمر بآية يمكن أن يجعلها في جانبه إلا مال بها إلى مذهبه. وجعلها دليلا عليه ، ولا بآية تصارحه بالمخالفة إلا تلمس لها كل ما في طاقته من تأويل، ليتخلص من معارضتها وقد يكون تأويلا متكلفا، وفاسدا لا ينجيه من معارضة الآية له، لكنه التعصب الأعمى.. يدفع الإنسان إلى أن ينسى عقله. ويطرح تفكيره الصائب ليمشي مع الهوى بعقل فارغ وتفكير خاطيء!!»[(١)].

موقفه من الصفات من تفسير هميان الزاد[(٢)]:

«صفة الغضب »

(ص٧٢٥)

ففي كتابه "هميان الزاد" يقول عند تفسيره لقوله تعالى: (غير المغضوب عليهم): «إذا كان مسندا الى الله -أي الغضب- كما هو في

---

(١) ((التفسير والمفسرون للذهبي : (٢/٣٤٨)).

(٢) **تنبيه:** اعتمدنا في نقل هذه الصفات على رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، بعنوان: منهج الإباضية في تفسير القرآن الكريم بإعداد: وليد مساعد الطبطبائي.



الآية ، فالمقصود لازم ذلك ومسببه، وهما الانتقام ، وإن شئت فقل: العقاب».

«الإتيان والمجيء»

(ص٧٠٨)

ففي تفسير "هميان الزاد" يذكر الشيخ إطفيش عند تفسيره لقوله تعالى: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور) يقول: «إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام على حذف مضاف أي أمر الله. بدليل قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) والحاصل، أن مذهبنا ومذهب هؤلاء -يريد المعتزلة ومن وافقهم- تأويل الآية عن ظاهرها الى ما يجوز وصف الله به»

ويقول في تفسيره الآخر "تيسير التفسير" عند تفسيره لنفس الآية: «إن المعنى يأتيهم أمره أو بأسه».

وفي تفسيره لقوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفا صفا) يقول المفسر في نفس التفسير: «وجاء ربك، أي أمر ربك، أو قضاؤه، أو لا حذف لكن تمثيل لظهور آيات قدرته وآثارها تعالى عن التحيز والانتقاء».

الكرسي: موضع القدمين

(ص٧٠١)

ففي كتابه "تيسير التفسير" يقول عند تفسير قوله تعالى: (وسع



كرسيه السموات والأرض) ... أن المعنى تمثيل لعظمته المحققة العقلية بالحسي المتوهم، ولا كرسي ولا قعود - تعالى الله- أو كرسيه علمه، أو ملكه محل العالم.

«الاستواء»

(ص٦٩٨-٦٩٩)

في تفسير "هميان الزاد" يؤول -أيضا- الاستيلاء بالملك فعند تفسيره لقوله تعالى: (إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش)

يقول المفسر: «واستوى بمعنى استولى بالملك والقوة والتصرف فيه كيف شاء والعرش جسم عظيم وذلك مذهبنا ومذهب المعتزلة وأبي المعالي وغيره من حذاق المتكلمين وخص العرش بذكر الاستيلاء لعظمه ويصح أن يكون المعنى استوى أمره ولم يكن فيه عوج».

ويقول الشيخ أطفيش في تفسيره للآية نفسها ولكن في كتابه "تيسير التفسير" : «ظاهره (أي الاستواء) الجلوس على مرتفع. فإن المرتبة تقع كسرير، وكالجسم العظيم المحيط بالكرسي، ولذلك تعدى بعلى لا كاستوى بمعنى استقام واعتدل وذلك كناية أريد بها لازم المعنى وهو الملك والتصرف وإن قرنا العرش بالجسم العظيم فثم للترتيب الذكرى والرتبى ولا تراخي في ثم هنا ويجوز رد ضمير استوى إلى الخلق ومعنى استوائه على العرش انتهاؤه به ولم يخلق فوقه شيئا، ومن فسر الاستواء بظاهره كفر لأن ذلك من صفات



الأجسام والله غير جسم ولا عرض ولا جوهر وزعم قومنا أنه يجب الإيمان بالعرش والوقوف في معناه».

ويقول في موضع آخر: «... أو أريد بالاستواء عليه ملكه والتصرف فيه:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق..».

«الوجه»

(ص٧١٤)

ففي تفسير "تيسير التفسير" يقول الشيخ اطفيش عند تفسيره لقوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه): «...الا الله عز وجل، وعبر بالوجه لأن معظم الشيء وجهه، والاتصال أصل في الاستثناء فتفيد الآية إن الله يسمى شيئا وهو شيء لا كالأشياء، لا يقبل العدم لأن وجوده ذاتي، والهلاك بمعنى الموت مشهور في كلام العرب، وبه فسر ابن عباس الآية وقال لما نزل (كل نفس ذائقة الموت) قيل يا رسول الله فما بال الملائكة، فنزل (كل شيء هالك إلا وجهه) . وعن سفيان: الهلاك البطلان ووجهه ما يوجه به إلى الله سبحانه من العمل الصالح فإنه معتبر باق ببقاء ثوابه».

«اليد واليمين»

(ص٧١٨-٧١٩)

في تفسيره (تيسير التفسير) عند تعرضه لقوله تعالى: (قال يا



إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي).

يقول في ذلك : «... واليدان تعظيم له عليه السلام، وتأكيد للقدرة والشيء المعتنى به يعمل باليدين... ولا يد لله حقيقة أو اليد النعمة والتثنية لتأكيد النعمة أو لنعمة الدنيا ونعمة الآخرة، ولا بأس أن تقول بيدي تأكيد لكونه خلقه. وتحقيق كما يقال هذا رأيته بعيني أو هذا كتبته بيدي أو قلته بلساني على أن يرجع هذا التأكيد لتعظيمه كأنه قيل حقيق أن تسجد لما تحقق أنه خلقته بيدي، قال ابن عمر: خلق الله أربعة بيده، العرش وجنات عدن والقلم وآدم . ثم قال لكل شيء كن فكان . رواه البيهقي ، وثم للترتيب الذكرى والتراخي الرتبي، ويروى أن الله تعالى كتب التوراة بيده ولا يخفى أن ذا اليدين يباشر الأعمال فغلب الفعل بهما على سائر الأعمال حتى يقال في عمل القلب أنه مما عملته يده، ويقال لمن لا يدين له عملته يداك، ومنه (مما عملت أيدينا...) ، (لما خلقت بيدي)».

وفي تفسير "هميان الزاد" فإن الشيخ اطفيش وهو بصدد حديث (ان المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين..)[1] نجده يتأول صفة يمين الرحمن بقوله: «ويمين الرحمن عبارة عن المنزلة الرفيعة والعرب تذكر يمين في الأمر الحسن ودل لذلك قوله: (كلتا يديه يمين) -التأويل من مثل ذلك هو الحق وأما قول سلف الأشعرية في مثل ذلك أنا نؤمن به وننزهه عن صفة الخلق ونكل معناه إلى الله ونقول هو على معنى يليق وكذا طوائف من المتكلمين فجمود وتعام عن الحق».

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو : أحمد (١٥٩/٢، ١٦٠)، مسلم (١٨٢٧/١٤٥٨/٣)، النسائي (٩٣٩٤/٦١٢/٨)، و في الكبرى (٥٩١٦/٤٦٠/٣)، وهو طرف أيضا من حديث أبي هريرة في ذكر خلق آدم وذكر عمره أخرجه: الترمذي (٣٣٦٨/٤٢٢/٥) وقال: حسن غريب.



سعيد بن أحمد الكندي و «تفسير القرآن الكريم»

تأويل صفة الاستهزاء ص(٧٢٥)

يقول عند تفسيره لقوله تعالى : (الله يستهزئ بهم) يقول المفسر: «يجازيهم على استهزائهم، فسمى جزاء الاستهزاء باسمه، وهذا لأن الاستهزاء على الله تعالى لا يجوز من حيث الحقيقة لأنه من باب العبث وتعالى الله عنه، وقيل معناه إهانتهم لأن المستهزأ بالشيء غرضه إدخال الهوان والحقارة به».



تفاسير أخرى للإباضية: (نقلا عن رسالة: منهج الإباضية في تفسير القرآن الكريم)

أحمد الخليلي وتفسيره: «جواهر التفسير»
تأويله للصفات:

العلو (٦٩٩-٧٠٠)

قال عند تفسيره لقوله تعالى : (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك): «الإنزال نقل الشيء من جهة عالية إلى أدون منها، ويطلق مجازا على الإيصال والإبلاغ .. كما يطلق النزول على الوصول والحلول، نحو قوله تعالى: (فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين)، والتحقيق أنه لابد من رعاية معنى العلو في مصدره، والله سبحانه متعال فوق خلقه بقهره وسلطانه، فلذا صح إطلاق لفظ الإنزال على ما يصدر منه من إحسان إلى خلقه، ويكون العلو معنويا كما يكون حسيا».

اليد واليمين (ص٧١٩)

يقول بعد ذكره لقوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم) : «وسمى بهذا الاسم لما يطرأ عليه من التقلب، وهو ما يشير إليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، وما هو إلا كناية عن تصريف الله تعالى له بحكمته ولطفه».

ثانيا:

تفاسير المعتزلة



الزمخشري [٥٣٨ هـ]
- الكشاف -

ترجمته :

أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧-٥٣٨).

النحوي اللغوي المتكلم كبير المعتزلة يلقب جار الله لأنه جاور بمكة زمانا.

وكانت ولادته في رجب سنة ٤٦٧ بزمخشر قرية من قرى خوارزم وتوفي ليلة عرفة سنة ٥٣٨ بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة.

قال ابن خلكان في وفيات الأعيان (١٧٠/٥) «كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد متظاهرا به، حتى نقل عنه أنه كان إذا قصد صاحبا له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب، وأول ما صنف كتاب «الكشاف» كتب استفتاح الخطبة «الحمد لله الذي خلق القرآن» فيقال إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيره بقوله «الحمد لله الذي جعل القرآن» و «جعل» عندهم بمعنى «خلق». والبحث في ذلك يطول. ورأيت في كثير من النسخ «الحمد لله الذي أنزل القرآن» وهذا إصلاح الناس لا إصلاح المصنف».

ولهذا حذر كثير من العلماء من كشافه. وانتقدوه فيه:

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٨٦/١٣): «وأما الزمخشري فتفسيره محشو بالبدعة، وعلى طريقة المعتزلة من إنكار الصفات والرؤية والقول بخلق القرآن وأنكر أن الله مريد للكائنات وخالق لأفعال



العباد، وغير ذلك من أصول المعتزلة. وأصولهم خمسة: يسمونها التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وإنفاذ الوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وقال أيضا (١٣/٣٥٨-٣٥٩) بعد أن ذكر أصول المعتزلة: «والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن إما دليلا على قولهم أو جوابا على المعارض لهم.

ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحا ويدس البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله. وقد رأيت من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك».

وقال الذهبي في الميزان[٤/٧٨]: «صالح لكنه داعية إلى الاعتزال أجارنا الله، فكن حذرا من كشافه».

وقال ابن حجر في لسان الميزان [٦/٤]: «قال الإمام أبو محمد بن أبي جمرة في شرح البخاري له لما ذكر قوما من العلماء يغلطون في أمور كثيرة قال ومنهم من يرى مطالعة كتاب الزمخشري ويؤثره على غيره من السادة كابن عطية ويسمي كتابه الكشاف تعظيما له، قال: والناظر في الكشاف، إن كان عارفا بدسائسه فلا يحل له أن ينظر فيه



لأنه لا يأمن الغفلة فتسبق إليه تلك الدسائس وهو لا يشعر أو يحمل الجهال بنظره فيه على تعظيم، وأيضا فهو مقدم مرجوحا على راجح المقالة ان المالف من أن يصير سواسيا للمعتزلي. وقد قال صلى الله عليه وسلم: «لا تقولوا للمنافق سيدا فإن ذلك يسخطه الله».

وإن كان غير عارف بدسائسه فلا يحل له النظر فيه لأن تلك الدسائس تسبق إليه وهو لا يشعر فيصير معتزليا مرجئا والله الموفق. وقد كان الزمخشري في غاية المعرفة بفنون البلاغة وتصرف الكلام وكتابه «أساس البلاغة» من أحاسن الكتب وقد أجاد فيه وبين الحقيقة من المجاز في الألفاظ المستعملة إفرادا وتركيبا، وكتابه الفائق في غريب الحديث من أنفس الكتب لجمعه المتفرق في مكان واحد مع حسن الاختصار وصحة النقل، وله كتاب الفصل في النحو مشهور ورأيت له مصنفا في المشتبه في مجلد واحد وفيه فوائد جليلة، وأما التفسير فقد أولع الناس به وبحثوا عليه وبينوا دسائسه وأفردوها بالتصنيف ومن رسخت قدمه في السنة وقرأ طرفا من اختلاف المقالات انتفع بتفسيره ولم يضره ما يخشى من دسائسه» اهـ.

-الجانب الحديثي في الكشاف: «مجموع الفتاوى ٢٠٤/١٣) تخريج الزيلعي وتخريج ابن حجر.



تأويله للصفات

«الغضب»

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة (غير المغضوب عليهم»: «فإن قلت ما معنى غضب الله، قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده نعوذ بالله من غضبه ونسأله رضاه ورحمته. (١/١١).

«الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزئ بهم»: «والاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان عن بعض العرب مشيت فغلبت فظننت لأهزأن على مكاني، وناقته تهزأ به أن تسرع وتخف. فإن قلت: لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى لأنه متعال عن القبيح والسخرية من باب العيب والجهل ألا ترى إلى قوله قالوا أتتخذنا هزؤا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فما معنى استهزائه بهم «قلت»: معناه إنزال الهوان والحقارة بهم لأن المستهزئ غرضه الذي يرمي هو طلب الخفة والزراية ممن يهزأ به وإدخال الهوان والحقارة عليه والاشتقاق كما ذكرنا شاهد لذلك وقد كثر التهكم في كلام الله تعالى بالكفرة والمراد به تحقير شأنهم وازدراء أمرهم والدلالة على أن

مذاهبهم حقيقة بأن يسخر منها الساخرون ويضحك الضاحكون ويجوز أن يراد به ما مر في يخادعون من أنه يجري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخار ما يراد بهم وقيل سمى جزاء الاستهزاء باسمه كقوله «وجزاء سيئة سيئة مثلها» «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» فإن قلت: كيف ابتدئ قوله الله يستهزئ بهم الاستهزاء الأبلغ الذي ليس استهزاؤهم إليه باستهزاء ولا يؤبه له في مقابلته لما ينزل بهم من النكال ويحل بهم من الهوان والذل وفيه أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله «فإن قلت فهلا قيل الله مستهزئ بهم ليكون طبقا لقوله إنما نحن مستهزؤون «قلت: لأن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله فيهم وبلاياه النازلة بهم «أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين وما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار ونزول في شأنهم واستشعار حذر من أن ينزل فيهم «يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤوا إن الله مخرج ما تحذرون». (١/٣٥).

«الحياء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: « والحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظى الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء



جعل الحي لما في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء وجمد في مكانه خجلا، فإن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا» قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج إليه حياء منه وكذلك معنى قوله «إن الله لا يستحيي» أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلامهم بديع وطراز عجيب. (١/٥٤-٥٥).

«الوجه»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه الله»: «فثم وجه الله» أي جهته التي أمر بها ورضيها والمعنى أنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس فقد جعلت لكم الأرض مسجدا فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها وافعلوا التولية فيها فإن التولية ممكنة في كل مكان لا يختص إسكانها في مسجد دون مسجد ولا في مكان دون مكان» (١/٩٠).

وقال عند قوله تعالى من سورة القصص: «كل شيء هالك إلا وجهه» [١٩٤/٣]: «إلا وجهه» إلا إياه والوجه يعبر به عن الذات».



وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [٤/٤٦]: «وجه ربك» ذاته والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان».

«القرب»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب»: «فإني قريب» تمثيل لحاله في سهولة إجابته لمن دعاه وسرعة إنجاحه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه فإذا عدى أسرعت تلبيته ونحوه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقوله عليه الصلاة والسلام هو بينكم وبين أعناق رواحلكم وروي أن أعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فنزلت «فليستجيبوا لي» إذا دعوتهم للإيمان والطاعة كما أني أجيبهم إذا دعوني لحوائجهم. (١/١١٤).

«الإتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: «إتيان الله إتيان أمره وبأسه كقوله أو يأتي أمر ربك فجاءهم بأسنا ويجوز أن يكون المأتى به محذوفا بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته للدلالة عليه بقوله فإن الله عزيز. (١/١٢٧).



وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا» [٢٥٣/٤]: «فإن قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى الله، والحركة والانتقال إنما يجوزان على منْ كان في جهة؟ قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم».

«المشيئة»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «ولو شاء الله ما اقتتلوا»: «ولو شاء الله» مشيئة إلجاء وقسر. (١٥٢/١).

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض»: «الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وفي قوله «وسع كرسيه» أربعة أوجه. أحدها: أن كرسيه لم يضق عن السموات الأرض لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه من غير تصور قبضة وطي ويمين وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي أن ألا ترى إلى قوله وما قدروا الله حق قدره والثاني وسع علمه وسمى



العلم كرسيا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم والثالث وسع ملكه إلى العرش كأصغر شيء وعن الحسن الكرسي هو العرش. (١٥٤/١).

«المحبة»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»: «محبة العباد لله مجاز عن إرادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم فيها ومحبة الله عباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى إن كنت مريدين لعبادة الله على الحقيقة (فاتبعوني) حتى يصح ما تدعون من إرادة عبادته يرض عنكم ويغفر لكم وعن الحسن زعم أقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم يحبون الله فأراد أن يجعل لقولهم تصديقا من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو كذاب وكتاب الله يكذبه وإذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا لأنه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها وربما رأيت المني قد ملأ إزار ذلك المحب عن صعقته وحمقى العامة على حواليه قد ملؤوا أردانهم بالدموع لما رققهم من حاله. وقرئ تحبون ويحببكم ويحبكم من حبه يحبه قال:

أحب أبا ثروان من حب تمرة ... وأعلم أن الرفق بالجار أرفق

وو الله لولا تمره ما حببته ... ولا كان أدنى من عبيد ومشرق

(١٨٤/١).



«الكلام»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «وكلمه ربه»: «وكلمه ربه» من غير واسطة كما تكلم الملك و تكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح وروى أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة وعن ابن عباس رضي الله عنه كلمه أربعين يوما وأربعين ليلة وكتب له الألواح وقيل إنما كلمه في أول الأربعين (٢/٨٨).

و قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما»: «وعن إبراهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرآ وكلم الله بالنصب ومن بدع التفاسير أنه من الكلم وأن معناه جرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن» (١/٣١٤).

«العندية»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «عند ربهم» مقربون عنده ذوو زلفى كقوله فالذين عند ربك «يرزقون» مثل ما يرزق سائر الأحياء يأكلون ويشربون وهو تأكيد لكونهم أحياء ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعم برزق الله» (١/٢٣٠).



و قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» : «إن الذين عند ربك» هم الملائكة صلوات الله عليهم ومعنى عند دنو الزلفة والقرب من رحمة الله تعالى وفضله لتوفرهم على طاعته وابتغاء مرضاته «وله يسجدون» ويختصونه بالعبادة لا يشركون به غيره وهو تعريض بمن سواهم من المكلفين. (١١٢/٢).

«اليد»

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»: «غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلا لقالوا ما أبسط يده بالنوال لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود وقد استعملوهما حيث لا يصح اليد كقوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل شكرت نداه تلاعه ووهاده

ولقد جعل لبيد للشمال يدا في قوله. إذ أصبحت بيد الشمال زمامها. ويقال بسط الياس كفيه في صدري فجعلت لليأس الذي هو



من المعاني لا من الأعيان كَفان ومن لم ينظر في علم البيان عمى عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به (فإن قلت) قد صح أن قولهم «يد الله مغلولة» عبارة عن البخل فما تصنع بقوله «غلت أيديهم» ومن حقه أن يطابق ما تقدمه وإلا تنافر الكلام وزل عن سننه (قلت) يجوز أن يكون معناه الدعاء عليهم بالبخل والنكد ومن ثم كانوا أبخل خلق الله وأنكدهم ونحوه بيت الأشتر:

بقيت وفري وانحرفت عن العلا ولقيت أضيافي بوجه عبوس

ويجوز أن يكون دعاء عليهم بغل الأيدي حقيقة يغللون في الدنيا أسارى وفي الآخرة معذبين بأغلال جهنم والطباق من حيث اللفظ وملاحظة أصل المجاز كما تقول سبني سب الله دابره أي قطعه لأن السب أصله القطع (فإن قلت) كيف جاز أن يدعو الله عليهم بما هو قبيح وهو البخل والنكد (قلت) المراد به الدعاء بالخذلان الذي تقسو به قلوبهم فيزيدون بخلا إلى بخلهم ونكدا إلى نكدهم أو بما هو مسبب عن البخل والنكد من لصوق العار بهم وسوء الأحدوثة التي تخزيهم وتمزق أعراضهم (فإن قلت) لم ثنيت اليد في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وهي مفردة في يد الله مغلولة (قلت) ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفى البخل عنه وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيده جميعا فبنى المجاز على ذلك. (١/٣٥٠-٣٥١).

«النفس»

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم



ما في نفسك»: « والمعنى تعلم معلومي ولا أعلم معلومك ولكنه سلك بالكلام طريق المشاكلة وهو من فصيح الكلام وبينه فقيل (في نفسك) لقوله في نفسي». (٣٧٣/١).

«الفوقية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده»: «فوق عباده) تصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله وإنا فوقهم قاهرون. (٧/٢).

«المكر»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون»: « ومكر الله استعارة لأخذه العبد من حيث لا يشعر ولاستدراجه فعلى العاقل أن يكون في خوفه من مكر الله كالمحارب الذي يخاف من عدوه الكمين والبيات والغيلة وعن الربيع بن خثيم أن ابنته قالت له مالي أرى الناس ينامون ولا أراك تنام فقال يا بنتاه إن أباك يخاف البيات أراد قوله أن يأتيهم بأسنا بياتا» (٧٨/٢).

«الاستواء»

قال عند قوله تعالى من سورة طه «الرحمان على العرش

استوى»: «لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة وقالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر ونحوه قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى أنه جواد أو بخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت حتى أن من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأسا قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم هو جواد ومنه قول الله عز وجل وقالت اليهود يد الله مغلولة أي هو بخيل بل يداه مبسوطتان أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط والتفسير بالنعمة والتمحل للتثنية من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام» (٢/٤٢٧).

«الرؤية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف « قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني»: «أرني أنظر إليك» ثاني مفعول أرني محذوف أي أرني نفسك أنظر إليك (فإن قلت) الرؤية عين النظر فكيف قيل أرني أنظر إليك (قلت) معنى أرني نفسك اجعلني متمكنا من رؤيتك بأن تتجلي لي فأنظر إليك وأراك (فإن قلت: فكيف قال (لن تراني) ولم يقل لن تنظر إلي لقوله أنظر إليك (قلت) لما قال أرني بمعنى اجعلني متمكنا من الرؤية التي هي الإدراك علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه فقيل لن تراني ولم يقل لن تنظر إلي (فإن قلت) كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز



عليه وما لا يجوز وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس وذلك إنما يصح فيما كان في جهة وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة ومنع المجبرة إحالته في العقول غير لازم لأنه ليس بأول مكابرتهم وارتكابهم وكيف يكون طالبه وقد قال حين أخذت الرجفة الذين قالوا أرنا الله جهرة أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إلى قوله تضل بها من تشاء فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلالا (قلت) ما كان طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبرأ من فعلهم وليلقمهم الحجر وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا لا بد ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله لن تراني ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة فلذلك قال رب أرني أنظر إليك (فإن قلت) فهلا قال أرهم ينظروا إليك (قلت) لأن الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما أسمعه كلامه فسمعوه معه إرادة مبنية على قياس فاسد فلذلك قال موسى أرني أنظر إليك ولأنه إذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى وقيل له لن يكون ذلك كان غيره أولى بالإنكار ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعا إليهم. قوله أنظر إليك ما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم وجل صاحب الجمل أن يجعل الله منظورا إليه مقابلا بحاسة النظر فكيف بمن هو أعرق في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظام و أبي الهذيل والشيخين وجميع المتكلمين



(فإن قلت) ما معنى لن (قلت) تأكيد النفي الذي تعطيه لا وذلك أن لا تنفي المستقبل تقول لا أفعل غدا فإذا أكدت نفيها قلت لن أفعل غدا والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله «لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» فقوله لا تدركه الأبصار نفي للرؤية فيما يستقبل ولن تراني تأكيد وبيان لأن المنفي مناف لصفاته (فإن قلت) كيف اتصل الاستدراك في قوله «ولكن انظر إلى الجبل» بما قبله «قلت» اتصل به على معنى أن النظر إلى محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به وكيف أجلعه دكا بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره كأنه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمان ولدا (فإن استقر مكانه) كما كان مستقرا ثابتا ذاهبا في جهاته (فسوف تراني) تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالأرض وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية أعني قوله فإن استقر مكانه فسوف تراني» (٢/٨٩...٩١).

«العين»

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيينا»:



«بأعيننا» في موضع الحال بمعنى اصنعها محفوظا وحقيقته ملتبسا بأعيننا كأن لله معه أعينا تكلؤه أن يزيغ في صنعته عن الصواب وأن لا يحول بينه وبين عمله أحد من أعدائه». (٢/٢١٥).

و قال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: «على عيني» لتربى ويحسن إليك وأنا مراعيك وراقبك كما يراعي الرجل الشيء بعينيه إذا اعتنى به وتقول للصانع اصنع هذا على عيني أنظر إليك لئلا تخالف به عن مرادي وبغيتي ولتصنع معطوف على علة مضمرة مثل ليتعطف عليك وترأم ونحوه أو حذف معلل أي ولتصنع فعلت ذلك وقرئ ولتصنع بكسر اللام وسكونها والجزم على أنه أمر وقرئ ولتصنع بفتح التاء والنصب أي وليكون عملك وتصرفك على عين مني. (٢/٤٣٣).

و قال عند قوله تعالى من سورة المؤمنون (فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: « بأعيننا » بحفظنا وكلاءتنا كان معه من الله حفاظا يكلؤونه بعيونهم لئلا يتعرض له ولا يفسد عليه مفسد عمله ومنه قولهم عليه من الله عين كالئة». (٣/٤٦).

«النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض»: «الله نور السموات والأرض» مع قوله مثل نوره. ويهدي الله لنوره: قولك زيد كرم وجود ثم تقول ينعش الناس بكرمه وجوده والمعنى ذو نور السماوات وصاحب نور السماوات ونور السماوات والأرض الحق شبهه بالنور في ظهوره وبيانه كقوله تعالى الله ولي الذين آمنوا



يخرجهم من الظلمات إلى النور: أي من الباطل إلى الحق وأضاف النور إلى السماوات والأرض لأحد معنيين إما للدلالة على سعة إشرافه وفشو إضاءته حتى تضيء له السماوات والأرض وإما أن يراد أهل السماوات والأرض وأنهم يستضيئون به «مثل نوره» أي صفة نوره العجيبة الشأن في الإضاءة» (٣/٧٦-٧٧).

«التعجب»

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون»: «بل عجبت» من قدرة الله على هذه الخلائق العظيمة و هم «يسخرون» منك ومن تعجبك ومما تريهم من آثار قدرة الله أو من إنكارهم البعث وهم يسخرون من أمر البعث وقرئ بضم التاء أي بلغ من عظم آياتي وكثرة خلائقي أني عجبت منها فكيف بعبادي وهؤلاء بجهلهم وعنادهم يسخرون من آياتي أو عجبت من أن ينكروا البعث ممن ذهب أفعاله وهم يسخرون ممن يصف الله بالقدرة عليه (فإن قلت) كيف يجوز العجب على الله تعالى وإنما هو روعة تعتري الإنسان عند استعظامه الشيء والله تعالى لا يجوز عليه الروعة (قلت) فيه وجهان أحدهما أن يجرد العجب لمعنى الاستعظام والثاني أن يتخيل العجب ويفرض وقد جاء في الحديث عجب ربكم من ألكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم وكان شريح يقرأ بالفتح ويقول إن الله لا يعجب من شيء وإنما يعجب من لا يعلم فقال إبراهيم النخعي إن شريحا كان يعجبه علمه وعبد الله أعلم يريد عبد الله بن مسعود وكان يقرأ بالضم وقيل معناه قل يا محمد بل عجبت» (٣/٢٩٨).



«الأول و الآخر والظاهر والباطن»

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»: «هو الأول» هو القديم الذي كان قبل كل شيء «والآخر» الذي يبقى بعد هلاك كل شيء «والظاهر» بالأدلة الدالة عليه «والباطن» لكونه غير مدرك بالحواس (فإن قلت) فما معنى الواو (قلت) الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين الصفتين الأولية والآخرية والثالثة على أنه الجامع بين الظهور والخفاء وأما الوسطى فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأوليين ومجموع الصفتين الأخريين فهو المستمر الوجود في جميع الأوقات الماضية والآتية وهو في جميعها ظاهر وباطن جامع للظهور بالأدلة والخفاء فلا يدرك بالحواس وفي هذا حجة على من جوز إدراكه في الآخرة بالحاسة وقيل الظاهر العالي على كل شيء الغالب له من ظهر عليه إذا علاه وغلبه والباطن الذي بطن كل شيء أي علم باطنه وليس بذاك مع العدول عن الظاهر المفهوم. (٤/٦٣-٦٤).

«المعية»

قال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا»: «ومعنى كونه معهم أنه يعلم ما يتناجون به ولا يخفى عليه ما هم فيه فكأنه مشاهدهم ومحاضرهم وقد تعالى عن المكان والمشاهدة». (٤/٧٤).

ثالثا :

تفاسير الشيعة



أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) وتفسيره مجمع البيان في تفسير القرآن

ترجمته:

هو الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي الطواسي السبزاوي الشيعي أبو علي مفسر مشارك في بعض العلوم»[1]

أوضح منهجه الذي سار عليه في تفسيره فقال: «وقدمت في مطلع كل سورة ذكر مكيها ومدنيها، ثم ذكر الاختلاف في عدد آياتها، ثم ذكرت تلاوتها ثم أقدم في كل آية الاختلاف في القراءات ثم أذكر العلل والاحتجاجات ثم أذكر العربية واللغات ثم أذكر الإعراب والمشكلات ثم أذكر الأسباب والنزولات ثم أذكر المعاني والأحكام والتأويلات والقصص والجهات ثم أذكر انتظام الآيات...»

والطبرسي تشيع لمذهبه وانتصر له من خلال تفسيره فلم يغفل كل آية يتفق تأويله لها ومذهبه إلا وذكر في تفسيرها وتأويلها ما ينتصر به لعقيدة الشيعة ومذهبهم.

وسنذكر بعض الأمثلة فيما بعد لمعرفة كيف ينتصر أهل الباطل لباطلهم وأهل الضلال لضلالهم. وقد قال محمد بن حسين الذهبي رحمه الله: «فغالب ما في كتب الإمامية الاثني عشرية في تأويل الآيات وتنزيلها وفي ظاهر القرآن وباطنه استخفاف بالقرآن الكريم ولعب بآيات الذكر الحكيم... وإذا كان لهم في تأويل الآيات وتنزيلاتها أغلاط

---

(١) معجم المؤلفين (٨/٦٦).



كثيرة. فليس من المعقول أن تكون كلها صادرة عن جهل منهم، بل المعقول أن بعضها قد صدر عن جهل. والكثير منها صدر عمدا عن هوى ملتزم. وللشيعة أهواء كما بينا، أهواء التزمتها»[١].

ذكر بعض عقائد الشيعة من خلال تفسير الطبرسي:

عند قوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم» ذكر في معنى الصراط أربعة وجوه. وقال في الوجه الرابع «إنه النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة القائمون مقامه وهو المروي في أخبارنا»[٢].

الإمامة والعصمة: قال عند قوله تعالى لإبراهيم «إني جاعلك للناس إماما»: (واستدل أصحابنا بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوما عن القبائح لأن الله سبحانه نفى أن ينال عهده الذي هو الإمامة ظالم[٣].

المهدية: قال عند قوله تعالى «الذين يومنون بالغيب» «ويدخل فيه ما رواه أصحابنا عن زمان غيبة المهدي عليه السلام ووقت خروجه»[٤].

الرجعة: قال عند قوله تعالى «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» (واستدل قوم من أصحابنا بهذه الآية على جواز الرجعة. وقول من قال إن الرجعة لا تجوز إلا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لتكون معجزة له ودلالة على نبوته باطل)[٥].

---

(١) التفسير والمفسرون للذهبي (٢/٤٥).

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن (١/٥٩).

(٣) المصدر نفسه (١/٤٥٧).

(٤) المصدر نفسه (١/٨٢).

(٥) المصدر نفسه (١/٢٥٧).



التقية: استدل على جوازها بقوله تعالى : «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة»[١].

إلى جانب هذا فقد ذكر الطبرسي تأويلات كثيرة مخالفة لمذهب السلف كتعريفه للإيمان[٢] وتجويزه نكاح المتعة وفرض المسح على الرجلين في الوضوء تبعا لفقهاء مذهبه وغير ذلك.

عقيدته في الصفات

«الرحمة»

قال في البسملة: الرحمان الرحيم اسمان وضعا للمبالغة، واشتقا من الرحمة، وهي النعمة. (١/١/٤١).

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «والله يختص برحمته من يشاء»: «والله يختص برحمته من يشاء» وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام أن المراد برحمته هنا النبوة، وبه قال الحسن وأبو علي والرماني وغيرهم من المفسرين قالوا يختص بالنبوة من يشاء من عباده» (١/١/٤٠٤).

(١) المصدر نفسه (٢/٥٥- الجزء الثالث).

(٢) المصدر نفسه (١/٨٢-٨٣).



«الغضب»

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: «وأما الغضب من الله تعالى فهو إرادته إنزال العقاب المستحق بهم ولعنهم وبراءته منهم. وأصل الغضب الشدة ومنه الغضبة وهي الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل، والغضوب الحية الخبيثة والناقة العبوس» (٦٤/١/١).

«الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزئ بهم»: «قيل في معنى الآية وتأويلها وجوه: أحدها أن يكون معنى «الله يستهزئ بهم» يجازيهم على استهزائهم. والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه. وفي التنزيل «وجزاء سيئة سيئة مثلها» «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وإنما جاز ذلك لأن حكم الجزاء أن يكون على المساواة. وثانيها: أن يكون معنى استهزاء الله تعالى بهم تخطئته إياهم وتجهيله لهم في إقامتهم على الكفر، وإصرارهم على الضلال. والعرب تقيم الشيء مقام ما يقاربه في معناه قال الشاعر:

إن دهرا يلف شملي بجمل لزمان بهم بالإحسان



وقال آخر:

كم أناس في نعيم عمروا　　في ذرى ملك تعالى فبسق

سكت الدهر زمانا عنهم　　ثم أبكاهم دما حين نطق

والدهر لا يوصف بالسكوت والنطق والهم، وإنما ذكر ذلك على الاستعارة والتشبيه.

وثالثها: أن يكون معنى الاستهزاء بالمضاف إليه تعالى ان يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون. وقد روي عن ابن عباس أنه قال في معنى الاستدراج أنهم كلما أحدثوا خطيئة جدد الله لهم نعمة، وإنما سمي هذا الفعل استهزاء لأن ذلك في الظاهر نعمة، والمراد به استدراجهم إلى الهلاك والعقاب الذي استحقوه بما تقدم من كفرهم.

ورابعها: أن معنى استهزائه بهم انه جعل لهم بما أظهروه من موافقة أهل الإيمان ظاهر أحكامهم من الموارثة والمناكحة والمدافنة وغير ذلك من الأحكام وإن كان قد أعد لهم في الأخرة أليم العقاب بما أبطنوه من النفاق فهو سبحانه كالمستهزئ بهم، من حيث جعل لهم أحكام المؤمنين ظاهرا، ثم ميزهم منهم في الآخرة.

وخامسها: ما روي عن ابن عباس أنه قال: يفتح لهم وهم في النار باب من الجنة فيقبلون من النار إليه مسرعين، حتى إذا انتهوا إليه سد عليهم وفتح لهم باب آخر في موضع آخر فيقبلون من النار إليه مسرعين، حتى إذا انتهوا إليه سد عليهم، فيضحك المؤمنين منهم فلذلك قال الله عز وجل «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون» وهذه الوجوه التي ذكرناها يمكن أن تذكر في قوله تعالى: «ويمكرون ويمكر الله» و«يخادعون الله وهو خادعهم». وأما قوله: ويمدهم في طغيانهم يعمهون ففيه وجهان:



أحدهما أن يريد أن يملي لهم ليؤمنوا، وهم مع ذلك متمسكون بطغيانهم وعمههم.

والآخر- أنه يريد أن يتركهم من فوائده ومنحه التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم ويمنعها الكافرين عقابا لهم كشرح الصدر وتنوير القلب» (١/١/١١١- ١١٣).

«الحياء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: «إن الله لا يستحيي» أن لا يدع، وقيل لا يمتنع، لأن أحدنا إذا استحيى من شيء تركه وامتنع منه، ومعناه أن الله لا يدع ضرب المثل بالأشياء الحقيرة لحقارتها إذا رأى الصلاح في ضرب المثل بها، وقيل معناه هو: أن الذي يستحيي منه ما يكون قبيحا في نفسه، ويكون لفاعله عيب في فعله، فأخبر الله تعالى أن ضرب المثل ليس بقبيح ولا عيب حتى يستحيي منه. وقيل معناه أنه لا يخشى «أن يضرب مثلا» كما قال: «وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه» أي تستحيي الناس والله أحق أن تستحييه. فالاستحياء بمعنى الخشية هنا، كما أن الخشية بمعنى الاستحياء هناك، وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعة القبيح. قال علي بن عيسى: معناه أنه ليس في ضرب المثل بالحقير للحقير عيب يستحيي منه، فكأنه قال: لا يحل ضرب المثل بالبعوض محل ما يستحيي منه فوضع قوله إن الله لا يستحيي، موضعه» (١/١/١٤٦-١٤٧).



«الوجه»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»: «فأينما تولوا فثم وجه الله» معناه فأينما تولوا وجوهكم فحذف المفعول للعلم به فثم أي فهناك وجه الله أي قبلة الله... عن الحسن ومجاهد وقتادة، والوجه والجهة والوجهة والقبلة، ومثله الوزن والزنة. والعرب تسمي القصد الذي تتوجه إليه وجها قال الشاعر:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

معناه إليه القصد بالعبادة، وقيل معناه فثم وجه الله يعلم ويرى فادعوه كيف توجهتم كقوله تعالى: يريدون وجهه أي يريدونه بالدعاء. ويقال لما قرب من المكان هنا ولما تراخى ثم وهناك. وقوله: كل شيء هالك إلا وجهه أي إلا هو، ويبقى وجه ربك أي ويبقى ربك عن الكلبي، وقيل معناه فثم رضوان الله يعني الوجه الذي يؤدي إلي رضوانه كما يقال هذا وجه الصواب». (٤٣٢/١/١).

و قال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»: «أي كل شيء فإنه بائد إلا ذاته، وهذا كما يقال هذا وجه الرأي ووجه الطريق وهذا معنى قول مجاهد وفي هذا دلالة على أن الأجسام تفنى ثم تعاد على ما قاله الشيوخ في الفناء والإعادة وقيل معناه كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه فإن ذلك يبقى ثوابه.. عن عطاء وابن عباس وعن أبي العالية والكلبي وهو اختيار الفراء وأنشد:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل



أي إليه أوجه العمل وعلى هذا يكون وجه الله ما وجه إليه من الأعمال» (٥/٢٠/٣٣٠).

و قال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: «أي ويبقى ربك الظاهر بأدلته ظهور الإنسان بوجهه «ذو الجلال» أي العظمة والكبرياء واستحقاق الحمد والمدح بإحسانه الذي هو في أعلى مراتب الإحسان وإنعامه الذي هو أصل كل إنعام «والإكرام» يكرم أنبياءه وأولياءه بألطافه وأفضاله مع عظمته وجلاله وقيل معناه أنه أهل أن يعظم وينزه عما لا يليق بصفاته كما يقول الإنسان لغيره أنا أكرمك عن كذا وأجلك عنه كقولك أهل التقوى أي أهل أن يتقى وتقول العرب هذا وجه الرأي وهذا وجه التدبير بمعنى أنه الرأي والتدبير قال الأعشى:

وأول الحكم على وجهه　　　ليس قضائي بالهوى الجائر

أي قرر الحكم كما هو وقيل أن المراد بالوجه ما يتقرب به إلى الله تعالى وأنشد:

استغفر الله ذنبا لست محصيه　　　رب العباد إليه الوجه والعمل

ومتى قيل وأي نعمة في الفناء فالجواب أن النعمة فيه التسوية بين الخلق فيه وأيضا فإنه وصلة إلى الثواب وتنبيه على أن الدنيا لا تدوم وأيضا فإنه لطف للمكلف لأنه لو عجل الثواب لصار ملجأ إلى العمل ولم يستحق الثواب ففصل بين الثواب والعمل ليفعل الطاعة لحسنها فيستحق الثواب» (٦/٢٧/٩٢).



«الإتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» ثم عقب سبحانه ما تقدم من الوعيد بوعيد آخر فقال «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» أي هل ينتظرون هؤلاء المكذبون بآيات الله إلا أن يأتيهم أمر الله أو عذاب الله وما توعدهم به على معصيته في شر من الحساب، وقيل قطع من السحاب، وهذا كما يقال: قتل الأمير فلانا وضربه وأعطاه وإن لم يتول شيئا من ذلك بنفسه بل فعل بأمره فأسند إليه لأمره به، وقيل معناه ما ينتظرون إلا أن يأتيهم جلائل آيات الله غير أنه ذكر نفسه تفخيما للآيات، كما يقال دخل الأمير البلد ويراد بذلك جنده. وإنما ذكر الغمام ليكون أهول فإن الأهوال تشبه بظلل الغمام كما قال سبحانه: وإذا غشيه موج كالظلل. وقال الزجاج معناه يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب والحساب كما قال: فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا أي أتاهم بخذلانه إياهم. وهذه الأقوال متقاربة المعنى بل المعنى في الجمع واحد، أي هل ينتظرون إلا يوم القيامة، وهو استفهام يراد به النفي والإنكار أي ما ينتظرون، كما يقال: هل يطلب بمثل هذا إلا متعنت؟ أي ما يطالب ومثله في التنزيل: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك. وقد يقال أتى وجاء فيما لا يجوز عليه المجيء والذهاب. تقول: أتاني وعيد فلان، وجاءني كلام فلان، وأتاني حديثه ولا يراد به الإتيان الحقيقي قال:

أتاني فلم أسرر به حين جاءني — حديث بأعلى القبتين عجيب



وقال الآخر:

أتاني نصرهم وهم بعيد ... بلادهم بأرض الخيزران

(١/٢/١٧٩-١٨٠).

و قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك»: «أو يأتي ربك» فيه أقوال:

أحدها: أو يأتي أمر ربك بالعذاب فحذف المضاف، ومثله: وجاء ربك.. عن الحسن، وجاز هذا الحذف كما جاز في قوله: إن الذين يؤذون الله أي أولياء الله، وقال ابن عباس: يأتي أمر ربك فيهم بالقتل.

وثانيها: أو يأتي ربك بجلائل آياته فيكون حذف الجار فوصل الفعل ثم حذف المفعول لدلالة الكلام عليه وهو قيام الدليل في العقل على أن الله سبحانه لا يجوز عليه الانتقال ولا يختلف عليه الحال.

وثالثها: أن المعنى أو يأتي إهلاك ربك إياهم بعذاب عاجل أو آجل أو بالقيامة وهذا كقولنا قد نزل فلان ببلد كذا، وقد أتاهم فلان أي قد أوقع بهم..». (٣/٨/٢٤٢).

قال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا»: «وجاء ربك» أي أمر ربك وقضاؤه ومحاسبته.. عن الحسن والجبائي، وقيل: جاء أمره الذي لا أمر معه بخلاف حال الدنيا.. عن أبي مسلم، وقيل: جاء جلائل آياته فجعل مجيئها تفخيما لأمرها، وقال بعض المحققين: المعنى وجاء ظهور ربك لضرورة المعرفة به لأن ظهور المعرفة بالشيء يقوم مقام ظهوره ورؤيته، ولما صارت المعارف بالله في ذلك اليوم ضرورية صار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل جاء ربا، أي زالت الشبهة وارتفع الشك كما يرتفع عند مجيء الشيء الذي كان



يشك فيه، جل وتقدس عن المجيء والذهاب لقيام البراهين القاهرة والدلائل الباهرة على أنه سبحانه ليس بجسم». (٦/٣٠/١٣٣-١٣٤).

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض»: «وسع كرسيه السماوات والأرض» اختلف فيه على أقوال: أحدهما: وسع علمه السماوات والأرض.. عن ابن عباس ومجاهد وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله ويقال للعلماء كراسي كما يقال أوتاد الأرض لأن بهم قوام الدين والدنيا.

وثانيها: أن الكرسي ههنا هو العرش.. عن الحسن، وإنما سمي كرسيا لتركيب بعضه على بعض.

وثالثها: أن المراد بالكرسي ههنا الملك والسلطان والقدرة كما يقال اجعل لهذا الحائط كرسيا أي عمادا يعمد به حتى لا يقع ولا يميل فيكون معناه أحاط قدرته بالسماوات والأرض وما فيهما.

ورابعها: أن الكرسي سرير دون العرش، وقد روي عن أبي عبد الله وقريب منه ما روي عن عطاء أنه قال ما السماوات والأرض عند الكرسي إلا كحلقة خاتم في فلاة، وما الكرسي عند العرش إلا كحلقة في فلاة، ومنهم من قال إن السماوات والأرض جميعا على الكرسي والكرسي تحت العرش كالعرش فوق السماء. وروى الأصبغ بن نباتة أن عليا قال: إن السماوات والأرض وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله ملك منهم في صورة



الآدميين وهي أكرم الصور على الله، وهو يدعو الله ويتضرع إليه ويطلب الشفاعة والرزق للآدميين، والملك الثاني في صورة الثور وهو سيد البهائم يدعو الله ويطلب الشفاعة والرزق للبهائم، والملك الثالث في صورة النسر وهو سيد الطيور وهو يدعو الله ويتضرع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع الطيور، والملك الرابع في صورة الأسد وهو سيد السباع وهو يدعو الله ويتضرع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع قال: ولم يكن في جميع الصور صورة أحسن من الثور ولا أشد انتصابا منه حتى اتخذ الملأ من بني إسرائيل العجل وعبدوه، فخفض الملك الذي في صورة الثور رأسه استحياء من الله أن عبدوا من دون الله بشيء يشبهه وتخوف أن ينزل الله به العذاب.»

(١/٣/٣٠٢-٣٠٣).

«العلو»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وهو العلي العظيم»: «وهو العلي» عن الاشباه والأضداد والأمثال والأنداد وعن إمارات النقص ودلالات الحدث، وقيل هو بمعنى العلو الذي هو بمعنى القدرة والسلطان والملك وعلو الشأن والقهر والاعتلاء والجلال والكبرياء»

(١/٣/٣٠٤).

«النفس»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه



وإلى الله المصير»: «وقوله «ويحذركم الله نفسه» يعني إياه فوضع نفسه مكان إياه ومعناه ويحذركم الله عقابه على إتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين وعلى سائر المعاصي وذكر - نفسه - لتحقيق الإضافة يقال احذر الأسد أي صولته وافتراسه دون عينه» (٢/٣/٥٦).

و قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «النفس تقع على وجوه: فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فارقها خرج من كونه حيا، ومنه قوله كل نفس ذائقة الموت. والنفس أيضا ذات الشيء الذي يخبر عنه كقولهم: فعل ذلك فلان نفسه، والنفس أيضا الإرادة كما في قول الشاعر:

فنفساي نفس قالت ائت ابن بجدل ... تجد فرجا من كل عمى تهابها
ونفس تقول اجهد بخائك لا تكن ... كخاضبة لم تغن شيئا خضابها

وقال النمر بن تولب:

أما خليلي فأني لست معجلة ... حتى يؤامر نفسيه كما زعما
نفس له من نفوس القوم صالحة ... تعطي الجزيل ونفس ترضع الغنما

يريد أنه بين نفسين نفس تأمره بالجود وأخرى تأمره بالبخل، وكنى برضاع الغنم عن البخل كما يقال: لئيم راضع، والنفس العين التي تصيب الإنسان. وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرقي فيقول: بسم الله أرقيك: والله يشفيك من كل داء هو فيك، من كل عين عاين، ونفس نافس، وحسد حاسد. قال ابن الأعرابي: النفوس الذي تصيب الناس بالنفس، وذكر رجلا فقال: كان حسودا نفوسا



كذوبا.

وقال ابن قيس الرقيات:

يتقي أهلها النفوس عليها … فعلى نحرها الرقى والتميم

وقال مضرس:

وإذا نمو صعد فليس عليهم … منا الخيال ولا نفوس الحسد

والنفس الغيب، يقال إني لأعلم نفس فلان أي غيبه، وعلى هذا تأويل الآية. ويقال النفس أيضا العقوبة وعليه حمل بعضهم قوله تعالى. ويحذركم الله نفسه والرقيب أصله من الترقب والانتظار ومعناه الانتظار، ورقيب القوم حارسهم: والشهيد الشاهد لما يكون، ويجوز أن يكون بمعنى العليم. (٢/٢٤٣...٢٤٥).

وقال أيضا (ص: ٢٤٧): « «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» أي تعلم غيبتي وسري ولا أعلم غيبتك وسرك.. عن ابن عباس، وإنما ذكر النفس لمزاوجة الكلام والعادة جارية بأن الإنسان يسر في نفسه، فصار قوله ما في نفسي عبارة عن الإخفاء، ثم قال ما في نفسك على جهة المقابلة، وإلا فالله منزه عن أن يكون له نفس أو قلب تحل فيه المعاني، ويقوي هذا التأويل قوله تعالى «إنك أنت علام الغيوب» لأنه علل علمه بما في نفس عيسى بأن علام الغيوب وعيسى ليس كذلك فلذلك لم يعلم ما يختص الله بعلمه».

«المحبة»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم»: «المحبة: هو الإرادة إلا أنها



تضاف إلى المراد تارة وإلى متعلق المراد أخرى، تقول أحب زيدا وأحب إكرام زيد ولا تقول في الإرادة ذلك، لأنك تقول أريد إكرام زيد ولا تقول أريد زيدا وإنما كان كذلك لقوة تصرف المحبة في موضع ميل الطباع الذي يجري مجرى الشهوة فعوملت تلك المعاملة في الإضافة، ومحبة الله تعالى هي إرادة ثوابه ومحبته والعبد لله هي إرادته لطاعته، وقالوا أحببت فلانا فهو محبوب استغنوا به عن محب كما استغنوا بأحببت عن حببت وقال عنترة:

ولقد نزلت فلا تظني غيره ... مني بمنزلة المحب المكرم

فجاء به على الأصل وحكى الزجاج عن الكسائي حببت من الثلاثي» (٢/٣/٥٩-٦٠).

«العندية»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «قوله «عند ربهم» فيه وجهان:

أحدهما: أنهم بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا ربهم، وليس المراد بذلك قرب المسافة لأن ذلك من صفة الأجسام وذلك مستحيل على الله تعالى.

والآخر: أنهم عند ربهم أحياء من حيث يعلمهم كذلك دون الناس عن أبي علي الجبائي». (٢/٤/٣٦٤).

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته»: «إن الذين عند ربك» وهم الملائكة.. عن الحسن



وغيره «لا يستكبرون عن عبادته» معناه أنهم مع جلالة قدرهم وعلو أمرهم يعبدون الله ويذكرونه وفائدته أنكم إن استكبرتم عن عبادته فمن هو أعظم حالا منكم لا يستكبر عنها، وإنما قال عند ربك تشريفا للملائكة بإضافتهم إلى نفسه، ولم يرد به قرب المكان تعالى الله عن ذلك وتقدس، وقيل معناه أنهم في المكان الذي شرفه الله تعالى ولا يملك عليهم الحكم إلا الله تعالى بخلال البشر، كما يقال عند الأمير كذا وكذا من الجند، والمراد أنهم في حكمه وتحت أمره، وعند فلان كذا من المال، ولا يراد به ان ذلك بحضرته، وقال الزجاج من قرب من رحمة الله وفضله فهو عند الله أي هو قريب من فضله وإحسانه» (٣/٩/٩٥-٩٦).

«الكلام»

قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما»:

«وكلم الله موسى تكليما» فائدته أنه سبحانه كلم موسى بلا واسطة إبانة له بذلك من سائر الأنبياء، لأن جميعهم كلمهم الله سبحانه بواسطة الوحي، وقيل إنما قال تكليما ليعلم أن كلام الله من ذكره من جنس هذا المعقول الذي يشتق منه التكليم بخلاف ما قاله المبطلون، وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قرأ الآية التي قبل هذه على الناس قالت اليهود فيما بينهم: ذكر محمد صلى الله عليه وسلم النبيين ولم يبين لنا أمر موسى، فلما نزلت هذه الآية وقرأها عليهم قالوا إن محمدا قد ذكره وفضله بالكلام عليهم» (٢/٦/٢٩٤-٢٩٥).



«الإرادة»

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «إن الله يحكم ما يريد»: «إن الله يحكم ما يريد» معناه ان الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما يريد تحليله وتحريم ما يريد تحريمه وإيجاب ما يريد إيجابه، وغير ذلك من أحكامه وقضاياه فافعلوا ما أمركم به وانتهوا عما نهاكم عنه» (١٠/٦/٢).

«اليد واليمين»

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم»: «اليد: تذكر في اللغة على خمسة أوجه الجارحة والنعمة والقوة والملك وتحقيق الفعل، فالنعمة في قولهم لفلان عندي يد أشكرها أي نعمة قال عدي بن زيد:

ولن أذكر النعمان إلا بصالح فإن له عندي يديا وأنعما

جمع يدا على يدي كالكليب والعبيد وحسن التكرار لاختلاف اللفظين، واليد للقوة في نحو قوله تعالى: أولي الأيدي والأبصار أي ذوي القوى والعقول وأنشد الأصمعي للغنوي:

فاعمد لما يعلو فما لك بالذي لا تستطيع من الأمور يدان

يريد ليس لك به قوة وعلى هذا ذكره سيبويه من قولهم لا يدين بها لك، ومعنى هذه التثنية المبالغة في نفي الاقتدار والقوة على الشيء، واليد بمعنى الملك في نحو قوله الذي بيده عقدة النكاح أي يملك ذلك،



وهذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه، واليد بمعنى التولي للشيء وإضافة الفعل في نحو قوله تعالى: لما خلقت بيدي أي لما توليت خلقه تخصيصا لآدم وتشريفا له بهذا وان كان جميع المخلوقات هو خلقها لا غيره. وتقول يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمنت له شيئا، وكأن معناه اجتهادي وطاقتي. وتستعمل أيضا حيث تراد النصرة وذلك مثل ما جاء في الحديث وهم يد على من سواهم، أي نصرتهم واحدة وكلمتهم مجتمعة على من شق عصاهم. قال أحمد بن يحيى بن تغلب: اليد الجماعة، ومنه الحديث: وهم يد على من سواهم وقد يستعار اليد للشيء الذي لا يد له تشبيها بمن له اليد. قال ابن الأعرابي يد الدهر الدهر كله يقال لآتية يد الدهر ويد المسند قال ذو الرمة:

إلا طرقت مي هيوما بذكرها وأيدي الثريا جنح في المغارب

وأصل هذه الاستعارة لثعلبة بن صعير في قوله «القت ذكاء يمينها في كافر» فجعل للشمس يد في المغيب لما أراد أن يصفها بالغروب ثم للبيد في قوله:

حتى إذا القت يداه في كافر وأجن عورات الثغور ظلامها

وقد يستعار اليد في مواضع كثيرة يطول ذكرها، ولما كان الجواد ينفق باليد والبخيل يمسك اليد عن الانفاق أضافوا الجود والبخل إلى اليد، فقالوا للجواد مبسوط اليد وسبط البنان فياض الكف، وللبخيل كزُّ الأصابع مقبوض الكف جعل الأنامل في أشياء لهذا كثيرة معروفة في أشعارهم. وأنكر الزجاج على من ذهب إلى أن معنى اليد في الآية النعمة بأن قال: ان هذا ينقضه قوله: بل يداه مبسوطتان. فيكون المعنى بل نعمتاه مبسوطتان ونعم الله أكثر من أن تحصى قال أبو علي



الفارسي: قوله نعمتاه مبسوطتان لا يدل على تقليل النعمة على أن نعمته نعمتان اثنتان ولكنه يدل على الكثرة والمبالغة فقد جاء التثنية ويراد به الكثرة والمبالغة، وتعداد الشيء لا المعنى الذي يشفع الواحد المفرد، الا ترى إلى قولهم لبيك إنما هو إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك سعديك إنما هو مساعدة بعد مساعدة. وليس المراد بذلك طاعتين اثنتين ولا مساعدتين فكذلك المعنى في الآية ان نعمه متظاهرة متتابعة فهذا وجه وان شئت حملت المثنى على أنه تثنية جنس، لا تثنية واحد مفرد، ويكون أحد جنسي النعمة نعمة الدنيا والآخر نعمة الآخرة أو نعمة الدين، فلا يكون التثنية على هذا مرادا بها اثنان، وقد جاء تثنية اسم الجنس في كلامهم مجيئا واسعا قال الفرزدق:

وكل رفيقي كل رحل وان هما ... تعالى القنا قوما هما اخوان

فتأويل الرفيقين في البيت العموم والاشاعة، ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون رفيقان اثنان لكل رجل وبعده فإذا كانوا قد استجازوا تثنية الجمع الذي بني للكثرة كقوله:

لأصبح القوم أو بادا ولم يجدوا ... عند التفرق في الهيجا جمالين

وقبله:

سعى عقالا فلم يترك لنا سبدا ... فكيف لو قد سعى عمرو عقالين

وقول أبي النجم «بين رماحي نهشل وعقيل» ونحو ما حكاه سيبويه من قولهم لقاحان سوداوان فإن تجوز تثنية اسم الجنس أجدر لأنه على لفظ الواحدة فالتثنية فيه أحسن إذ هو أشبه بألفاظ الأفراد».

(١٤٢/٢...١٤٥).

ثم قال أيضا: (ص: ١٤٧): «ثم رد الله عليهم بضد مقالتهم فقال: «بل



يداه مبسوطتان» أي ليس الأمر على ما وصفوه بل هو جواد فليس لذكر اليد هنا معنى غير إفادة معنى الجود، وإنما قال يداه على التثنية مبالغة في معنى الجود والإنعام لأن ذلك أبلغ فيه من أن يقول بل يده مبسوطة، ويمكن أن يكون المراد باليد النعمة ويكون الوجه في تثنية النعمة أنه أراد نعم الدنيا ونعم الآخرة، لأن الكل وان كانت نعم الله فمن حيث اختص كل منهما بصفة تخالف صفة الآخر كأنما جنسان، ويمكن أن يكون تثنية النعمة أنه أريد بهما النعم الظاهرة والباطنة كما قال تعالى: «واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» وقيل أن المراد باليدين القوة والقدرة عن الحسن ومعناه قوتاه بالثواب والعقاب مبسوطتان بخلاف قول اليهود ان يده مقبوضة عن عذابنا».

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «والسماوات مطويات بيمينه»: «أي يطويها بقدرته كما يطوي الواحد منا الشيء المقدور له طيه بيمينه وذكر اليمين للمبالغة في الاقتدار والتحقيق للملك كما قال: أو ما ملكت أيمانكم أي ما كان تحت قدرتكم إذ ليس الملك يختص باليمين دون الشمال وسائر الجسد، وقيل معناه أنه محفوظات مصونات بقوته. واليمين القوة كما في قول الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

(١٧٢/٢٤/٥).

«الفوقية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «وهو القاهر» ومعناه القادر على أن يقهر غيره «فوق عباده» معنى فوق ههنا قهره



واستعلاؤه عليهم فهم تحت تسخيره وتذليله بما علاهم به من الاقتدار الذي لا ينفك منه أحد، ومثله قوله تعالى: يد الله فوق أيديهم يريد أنه أقوى منهم» (٣/٧/٢٤).

و قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة»: «ثم زاد سبحانه في بيان كمال قدرته «وهو القاهر فوق عباده» معناه والله المقتدر المستعلي على عبيده الذي هو فوقهم، لا بمعنى أنه في مكان مرتفع فوقهم وفوق مكانهم، لأن ذلك من صفة الأجسام، والله تعالى منزه عن ذلك، ومثله في اللغة أمر فلان فوق أمر فلان، أي هو أعلى أمرا وأنفذ حكما، ومثله قوله: يد الله فوق أيديهم فالمراد به أنه أقوى و أقدر منهم، وأنه القاهر لهم، ويقال هو فوقه في العلم أي اعلم منه، وفوقه في الجود أي أجود، فعبر عن تلك الزيادة بهذه العبارة للبيان عنها» (٣/٧/٨٦).

«الاستواء»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش»: «ثم استوى على العرش» أي استوى أمره على الملك عن الحسن يعني استقر ملكه واستقام بعد خلق السماوات والأرض فظهر ذلك للملائكة، وإنما أخرجه هذا على المتعارف من كلام العرب، كقولهم استوى الملك على عرشه إذا نتظمت أمور مملكته وإذا اختل أمر ملكه قالوا ثل عرشه، ولعل ذلك الملك لا يكون له سرير ولا يجلس على سرير أبدا قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... وأودت كما أودت اياد وحمير



وقال:

إن يقتلوك فقد ثللت عروشهم   بعتيبة بن الحارث بن شهاب

وقيل معناه ثم استوى عليه بأن رفعه.. عن الجبائي، وقيل معناه ثم قصد إلى خلق العرش.. عن الفراء وجماعة واختاره القاضي، قال دل بقوله ثم ان خلق العرش كان بعد خلق السماء والأرض، وروي عن مالك بن أنس أنه قال الاستواء غير مجهول، وكيفيته غير معلومة، والسؤال عنه بدعة، وروى عن أبي حنيفة أنه قال أمروه كما جاء أي لا تفسروه» (٣/٨/٧٤-٧٥).

«العين»

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «بأعيننا» أي بمرأى منا.. عن ابن عباس، والتأويل بحفظنا إياك حفظ الرائي لغيره إذا كان يدفع الضرر عنه، وذكر الأعين لتأكيد الحفظ، وقيل أراد بالأعين الملائكة الموكلين بك وبحضرتهم، وهم ينظرون بأعينهم إليك، وإنما أضاف ذلك إلى نفسه إكراما وتعظيما لهم» (٣/١٢/١٤٨).

و قال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: «أي لتربى وتغذى بمرأى مني أي يجري أمرك على ما أريد بك من الرفاهة في غذائك عن قتادة، وذلك ان من صنع لإنسان شيئا وهو ينظر إليه صنعه كما يحب ولا يتهيأ له خلافه، وقيل لتربى ويطلب لك الرضاع على علم مني ومعرفة لتصل أي أمك عن الجبائي، وقيل لتربى وتغذى بحياطتي وكلاءتي وحفظي كما يقال في الدعاء بالحفظ والحياطة عين



الله عليك، عن أبي مسلم» (١٠١/١٦/٤).

«النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»: «الله نور السماوات والأرض» اختلف في معناه على وجوه. أحدها: الله هادي أهل السماوات والأرض إلى ما فيه من مصالحهم.. عن ابن عباس. والثاني: الله منور السماوات والأرض بالشمس والقمر والنجوم.. عن الحسن وأبي العالية والضحاك والثالث: مزين السماوات بالملائكة مزين الأرض بالأنبياء والعلماء.. عن أبي بن كعب وإنما ورد النور في صفة الله، لأن كل نفع وإحسان وإنعام منه، وهذا كما يقال: فلان رحمة، فلان عذاب إذا كثر فعل ذلك منه وعلى هذا قول الشاعر:

ألم تر أنا نور قوم وإنما ... يبين في الظلماء للناس نورها

وإنما المعنى أنا نسعى فيما ينفعهم ومنا خيرهم وكذا قول أبي طالب في مدح النبي صلى الله عليه وسلم:

وأبيض يستسقي الغمام بوجهه ... ثمال اليتامى عصمة الأرامل

يلوذ به الهلاك من آل هاشم ... فهم عنده في نعمة وفواضل

لم يعن بقوله أبيض لونه وإنما أراد كثرة إفضاله وإحسانه ونفعه والاهتداء به، ولهذا المعنى سماه الله تعالى سراجا منيرا «مثل نوره» فيه وجوه. أحدها: أن المعنى مثل نور الله الذي هدى به المؤمنين وهو الإيمان في قلوبهم.. عن أبي بن كعب والضحاك، وكان أبي يقرأ مثل نور من آمن به. والثاني: مثل نوره الذي هو القرآن في القلب.. عن ابن



عباس والحسن وزيد بن أسلم. والثالث: أنه عنى بالنور محمدا صلى الله عليه وسلم وأضافه إلى نفسه تشريفا له عن كعب وسعيد بن جبير، فالمعنى مثل محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. الرابع: ان نوره سبحانه الأدلة الدالة على توحيده وعدله التي هي في الظهور والوضوح مثل النور عن أبي مسلم. الخامس: ان النور هنا الطاعة أي مثل طاعة الله في قلب المؤمن عن ابن عباس في رواية أخرى». (٥/١٨/٤٦-٤٧).

«العجب»

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون»:

«قال أبو علي من قرأ بل عجبت بالفتح فالمعنى بل عجبتُ من إنكارهم البعث وهم يسخرون أو عجبت من نزول الوحي عليك وهم يسخرون والضم فيما زعموا قراءة علي وابن عباس وروي عن شريح من إنكار له فإنه قال ان الله لا يعجب وقد احتج بعضهم للضم بقوله: وإن تعجب فعجب قولهم وليس في هذا دلالة على أن الله سبحانه أضاف العجب إلى نفسه ولكن المعنى وإن تعجب فعجب قولهم عندكم والمعنى في الضم أن إنكار البعث والنشر مع ثبات القدرة على الابتداء والانشاء عجيب ويبين ذلك عند من استدل عندكم مما تقولون فيه هذا النح من الكلام إذا ورد عليكم مثله كما أن قوله: أسمع بهم وأبصر معناه إن هؤلاء ممن تقولون انتم فيه هذا النحو، وكذلك قوله: فما أصبرهم على النار عند من لم يجعل اللفظ على الاستفهام وعلى هذا النحو قوله ويل



للمطففين وويل يومئذ للمكذبين، كما يكون في وصف الإنسان لأن العجب فينا إنما يكون إذا شاهدنا ما لم نشاهد مثله ولم نعرف سببه وهذا منتف عن القديم سبحانه. (٥/٢٣/٤٩-٥٠).

وقال أيضا (ص ٥٠-٥١): «بل عجبت» يا محمد من تكذيبهم إياك «ويسخرون» من تعجبك، ومن ضم التاء فالمراد أنه سبحانه أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يخبر عن نفسه بأنه عجب من القرآن حين أعطيه وسخر منه أهل الضلال، وتقديره قل بل عجبت.. عن المبرد.. وقيل يسخرون أي يهزأون بدعائك إياهم إلى الله والنظر في دلائله وآياته وروي عن الأعمش عن أبي وائل قال قرأ عبد الله بن مسعود بل عجبت بالضم فقال شريح إن الله لا يعجب إنما يعجب من لا يعلم قال الأعمش فذكرته لإبراهيم فقال إن شريحا كان معجبا برأيه ان عبد الله قرأ بل عجبتُ وعبد الله أعلم من شريح، وإضافة العجب إلى الله تعالى ورد الخبر به كقوله عجب ربكم على شاب ليس له صبوة وعجب ربكم من ذلكم وقنوطكم. ويكون ذلك على وجهين عجب مما يرضى ومعناه الاستحسان والخبر عن تمام الرضى وعجب مما يكره ومعناه الإنكار له والذم».

«الرضى»

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»: ««ولا يرضى لعباده الكفر» وفي هذا أوضح دلالة على أنه سبحانه لا يريد الكفر الواقع من العباد لأنه لو أراده لوجب متى وقع أن يكون راضيا به لعبده لأن الرضا بالفعل ليس إلا ما



ذكرناه ألا ترى أنه يستحيل أن نريد من غيرنا شيئا ويقع منه على ما نريده فلا نكون راضين به أو أن نرضى شيئا ولم نرده البتة «وإن تشكروا يرضه لكم» أي وإن تشكروا الله تعالى نعمه وتعترفوا بها يرضه لكم ويرده منكم ويثبكم عليه والهاء في يرضه كناية عن المصدر الذي دل عليه وإن تشكروا، التقدير يرضى الشكر لكم كقولهم من كذب كان شرا له أي كان الكذب شرا له». (٥/٢٣/١٤٢).

«الأول والآخر والظاهر والباطن»

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»: « هو الأول» أي أول الموجودات وتحقيقه أنه سابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من تقدير الأوقات لأنه قديم وما عداه محدث والقديم يسبق المحدث بما لا يتناهى من تقدير الأوقات «والآخر» بعد فناء كل شيء لأنه يفني الأجسام كلها وما فيها من الأعراض ويبقى وحده، ففي هذا دلالة على فناء الأجسام، وقيل الأول قبل كل شيء بلا ابتداء والآخر بعد كل شيء بلا انتهاء فهو الكائن لم يزل والباقي لا يزال «والظاهر» وهو الغالب العالي على كل شيء دونه «والباطن» العالم بكل شيء فلا أحد أعلم منه، عن ابن عباس، وقيل الظاهر بالأدلة والشواهد، والباطن الخبير العالم بكل شيء، وقيل معنى الظاهر والباطن أنه العالم بما ظهر والعالم بما بطن، وقيل الظاهر بأدلته والباطن من إحساس خلقه، وقيل الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء والظاهر بلا اقتراب والباطن بلا احتجاب، وقيل الأول ببره إذ هداك والآخر بعفوه إذ قبل توبتك والظاهر بإحسانه وتوفيقه إذا أطعته



والباطن بستره إذا عصيته، عن السوي، وقيل الأول بالخلق والآخر بالرزق والظاهر بالإحياء والباطن بالأمانة، عن ابن عمر، وقيل هو الذي أول الأول وأخر الآخر وأظهر الظاهر وأبطن الباطن، عن الضحاك، وقيل الأول بالأزلية والآخر بالأبدية والظاهر بالأحدية والباطن بالصمدية، عن أبي بكر الوراق، وقيل أن الواوات مقحمة والمعى هو الأول الآخر الظاهر الباطن لأن من كان منا أولا لا يكن آخرا، ومن كان ظاهرا لا يكون باطنا، عن عبد العزيز بن يحيى، وقيل هو الأول القديم والآخر الرحيم والظاهر الحكيم والباطن العليم، عن يمان، وقال البلخي: هو كقول القائل فلان أول هذا الأمر وآخره وظاهره وباطنه أي عليه يدور الأمر وبه يتم» (١٣٨/٢٧/٦).

«المعية»

قال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «وهو معكم أينما كنتم»: «بالعلم الذي لا يخفى عليه شيء من أعمالكم وأحوالكم» (١٣٩/٢٧/٦).

و قال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم»: «بالعلم يعني أن نجواهم معلومة عنده كما تكون معلومة عند الرابع الذي هو معهم وقيل السرار ما كان بين اثنين والنجوى ما كان بين ثلاثة وقال بعضهم النجوى كل حديث كان سرا أو علانية وهو اسم للشيء الذي يتناجى به «ولا خمسة إلا هو سادسهم» أي ولا يتناجى خمسة إلا وهو عالم بسرهم كسادس معهم «ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم أينما كانوا» المعنى أنه عالم



بأحوالهم وجميع متصرفاتهم فرادى وعند الاجتماع لا يخفى عليه شيء منها فكأنما هو معهم ومشاهد لهم وعلي هذا يقال إن الله مع الإنسان حيثما كان لأنه إذا كان عالما به لا يخفى عليه شيء من أمره حسن هذا الإطلاق لما فيه من البيان فأما ان يكون معهم على طريق المجاورة فذلك محال لأنه من صفات الأجسام وقد دلت الأدلة على أنه ليس بصفات الأجسام» (١١/٢٨/٦).

«الرؤية»

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: «إلى ربها ناظرة» اختلف فيه على وجهين: أحدهما أن معناه نظر العين. والثاني: أنه الانتظار واختلف من حمله على نظر العين على قولين: أحدهما أن المراد إلى ثواب ربها ناظرة أي هي ناظرة إلى نعيم الجنة حالا بعد حال فيزداد بذلك سرورها وذكر الوجوه والمراد أصحاب الوجوه روي ذلك عن جماعة من علماء المفسرين من الصحابة والتابعين لهم وغيرهم فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى وجاء ربك أي أمر ربك وقوله وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار أي إلى طاعة العزيز الغفار وتوحيده وقوله ان الذين يؤذون الله أي أولياء الله «والآخر» ان النظر بمعنى الرؤية والمعنى النظر إلى معاينة رووا ذلك عن الكلبي ومقاتل وعطاء وغيرهم وهذا لا يجوز لأن كل منظور إليه بالعين مشار إليه بالحدقة واللحاظ والله يتعالى عن ان يشار إليه بالعين كما يجل سبحانه عن أن يشار إليه بالأصابع وأيضا فإن الرؤية بالحاسة لا تتم إلا بالمقابلة والتوجه والله



يتعالى عن ذلك بالاتفاق وأيضا فإن رؤية الحاسة لا تتم إلا باتصال الشعاع بالمرئي والله منزه عن إتصال الشعاع به على أن النظر لا يفيد الرؤية في اللغة فإنه إذا علق بالعين أفاد طلب الرؤية كما أنه إذا علق بالقلب أفاد طلب المعرفة بدلالة قولهم نظرت إلى الهلال فلم أره فلو أفاد النظر الرؤية لكان هذا القول ساقطا متناقضا وقولهم ما زلت أنظر إليه حتى رأيته والشيء لا يجعل غاية لنفسه فلا يقال ما زلت أراه حتى رأيته ولأنا نعلم الناظر ناظرا بالضرورة ولا نعلمه رائيا بالضرورة بدلالة أنا نسأله هل رأيت أم لا وأما من حمل النظر في الآية على الانتظار فإنهم اختلفوا في معناه على أقوال: أحدها: أن المعنى منتظرة لثواب ربها وروي ذلك عن مجاهد والحسن وسعيد بن جبير والضحاك وهو المروي عن علي ومن اعترض على هذا بأن قال إن النظر بمعنى الانتظار لا يتعدى بـ إلى فلا يقال انتظرت إليه وإنما يقال انتظرته فالجواب عنه على وجوه منها أنه قد جاء في الشعر بمعنى الانتظار معدى بإلى كما في البيت الذي سبق ذكره ناظرات إلى الرحمان وكقول جميل بن معمر:

وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر من دونك جدتني نعما

وقول الآخر:

إني إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى الغني الموسر

ونظائر كثيرة ومنها أن تحمل إلى في قوله إلى ربها ناظرة على أنها اسم فهو واحد الآلاء التي هي النعم فإن في واحدها أربع لغات إلى وألى مثل معا وقفا وألي وإلي مل جدي وحسي وسقط التنوين بالإضافة وقال أعشى وائل:

أبيض لا يرهب الهزال ولا ... يقطع رحما ولا يخون إلى



ألا يخون نعمة من أنعم عليه وليس لأحد أن يقول أن هذا من أقوال المتأخرين وقد سبقهم الإجماع فإنا لا أسلم ذلك لما ذكرناه من أن عليا ومجاهدا والحسن وغيرهم قالوا المراد بذلك تنتظر الثواب ومنها أن لفظ النظر يجوز أن يعدى بإلى في الانتظار على المعنى كما أن الرؤية عديت بإلى في قوله تعالى ألم تر إلى ربك كيف مد الظل فأجرى الكلام على المعنى ولا يقال رأيت إلى فلان ومن إجراء الكلام على المعنى قول الفرزدق:

ولقد عجبت إلى هوازن أصبحت　　　منى تلوذ ببطن أم جرير

فعدى عجبت بإلى لأن المعنى نظرت «وثانيها»: أن معناه مؤملة لتجديد الكرامة كما يقال عيني ممدودة إلى الله تعالى وإلى فلان وأنا شاخص الطرف إلى فلان ولما كانت العيون بعض أعضاء الوجوه أضيف الفعل الذي يقع بالعين إليها عن أبي مسلم. وثالثها: أن المعنى أنهم قطعوا آمالهم وأطماعهم عن كل شيء سوى الله تعالى ووجوه دون غيره فكنى سبحانه عن الطمع بالنظر ألا ترى أن الرعية تتوقع نظر السلطان وتطمع في أفضاله عليها وأسعافه في حوائجها فنظر الناس مختلف فناظر إلى سلطان وناظر إلى تجارة وناظر إلى زراعة وناظر إلى ربه يؤمله وهذه الأقوال متقاربة في المعنى وعلى هذا فإن هذا الانتظار متى يكون فقيل أنه بعد الاستقرار في الجنة وقيل أنه قبل استقرار الخلق في الجنة والنار فكل فريق ينتظر ما هو له أهل وهذا اختيار القاضي عبد الجبار وذكر جمهور أهل العدل أن النظر يجوز أن يحمل على المعنيين جميعا ولا مانع لنا من حمله على الوجهين فكأنه سبحانه أراد أنهم ينظرون إلى الثواب المعد لهم في الحال من أنواع



النعيم وينتظرون أمثالها حالا بعد حال ليتم لهم ما يستحقونه من الإجلال ويسأل على هذا فيقال إذا كان بمعنى النظر بالعين حقيقة وبمعنى الانتظار مجازا فكيف يحمل عليهما والجواب أن عند أكثر المتكلمين في أصول الفقه يجوز أن يرادا بلفظه واحدة إذ لا تنافي بينهما وهو اختيار المرتضى قدس الله روحه ولم يجوز ذلك أبو هاشم إلا إذا تكلم به مرتين مرة يريد النظر ومرة يريد الانتظار وأما قولهم المنتظر لا يكون نعيمة خالصا فكيف يوصف أهل الجنة بالانتظار وأما قولهم المنتظر لا يكون نعيمة خالصا فكيف يوصف أهل الجنة بالانتظار فالجواب عنه أن من ينتظر شيئا لا يحتاج إليه في الحال وهو واثق بوصوله إليه عند حاجته فإنه لا يهتم بذلك ولا ينقص سروره به بل ذلك زائد في نعيمه وإنما يلحق الهم المنتظر إذا كان يحتاج إلى ما ينتظره في الحال ويلحقه بفوته مضرة وهو غير واثق بالوصول إليه وقد قيل في إضافة النظر إلى الوجوه أن الغم والسرور إنما يظهران في الوجوه فبين الله سبحانه أن المؤمن إذا ورد يوم القيامة تهلل وجهه وأن الكافر العاصي يخاف مغبة أفعاله القبيحة فيكلح وجهه وهو قوله «ووجوه يومئذ باسرة» أي كالحة عابسة متغيرة». (١٢٨/٢٩/٦...١٣٠).



الجوهر الثمين في تفسير القرآن المبين: لعبد الله بن محمد رضا بن شبر [١١٨٨-١٢٤٢هـ]

ترجمته وعقيدته:

ولد في النجف عام ١١٨٨ وتوفي عام ١٢٤٢ هـ في مدينة الكاظمية. له ثلاث كتب في التفسير: الجوهر الثمين في تفسير القرآن المبين - تفسير الوجيز في تفسير القرآن وهو مختصر من تفسير الجوهر الثمين- صفوة التفاسير وهو التفسير الكبير.

وعبد الله بن محمد من الشيعة الإمامية حيث يلاحظ من خلال تفسيره (الجوهر الثمين) اعتماده على الأئمة الإثني عشر المعصومين عند الشيعة الإمامية.

فإنه يكثر النقل عنهم ولا يتجاوزهم، كما يعتمد أيضا بعض تفاسير الشيعة كمصادر: كتفسير العسكري الإمام الحادي عشر عندهم وكتفسير الصادقي المسمى: الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة.

وذكر عقائد القوم وأصولهم عند كل آية يتناسب تأويلها مع ما يعتقدونه.

فعند قوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم» ذكر عن الصادقي تفسير الصراط بأمير المؤمنين [٥٩/١]. وعند قوله تعالى «الم ذلك الكتاب لا ريب فيه» ذكر أيضا بأن الكتاب هو أمير المؤمنين [٦٦/١]، وقال بالرجعة عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب» [٦٦/١] وقال بالعصمة



عند قوله تعالى «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين» [١٤٢/١]. وذكر التقية التي هي أيضا من دين الشيعة عند قوله تعالى من سورة آل عمران «إلا أن تتقوا منهم تقاة» [٢١١/١] وعند قوله تعلى من سورة غافر «وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه»

ونقل عن الصادق تفسيره لقوله تعالى «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان» قال: «علي وفاطمة بحران عميقان لا يبغي أحدهما على صاحبه. «يخرج» الخ الحسن والحسين. وفي رواية: البحرين علي وفاطمة والبرزخ محمد صلى الله عليه وسلم واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين» [١٢١/٦].

موقفه من صفات الله تعالى:

«الرحمة»

قال عند تفسير البسملة: [٥١/١]: والرحمة في الأصل: رقة القلب المفضية للاحسان، وهي ونحوها بالنسبة إليه تعالى، من باب: خذ الغايات واترك المبادي، فالمقصود غاياتها من الأفعال، لا مبدئها من الأنفعال.

«الغضب»

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» [٦١/١]:



والغضب ثوران النفس، لإرادة الانتقام، وإسناده إليه تعالى باعتبار الغاية كما مر في الرحمة، ولعل العدول عن إسناده إليه تعالى إلى صيغة المجهول بخلاف أنعمت ونحوه، لتأسيس مباني الرحمة، فكأن الغضب والعذاب لم يصدر منه تعالى، وإنما هو العمل السيء تجسم، إنما هي أعمالكم، بخلاف الرحمة، والإنعام، فإنها تفضل منه تعالى لا يستوجبها العبد بفعله كما قال (ع) لن يدخل أحدكم الجنة بعمله، ومثله في التصريح بالوعد التعريض بالوعيد قوله: لئن شكرتم لا زيدنكم، ولئن كفرتم إن عذابي لشديد. ولم يقل لأعذبنكم.

«الإستهزاء والمكر»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة الله يستهزئ بهم» [٧٣/١]: يجازيهم جزاء من يستهزأبه، أما في الدنيا، فبإجراء أحكام المسلمين عليهم، وأما في الآخرة فبأن يفتح لهم بابا إلى الجنة، فيسرعون نحوه، فإذا صاروا إليه، سد عليهم، أو يجازيهم على استهزائهم. سمي جزائه باسمه كجزاء سيئة سيئة، ولعل العدول عن مستهزء، طبق قولهم ليفيد حدوث الاستهزاء وقتا فوقتا.

وقال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «ومكروا ومكرالله» [٣٢٧/١]: قوله تعالى «ومكرالله» برفعه عيسى، وإلقاء شبهه على غيره حتى قتل، وإسناد المكر إليه تعالى للمقابلة، أو بمعنى المجازاة كما عن الرضا.



«الوجه»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه لله» [١/ ١٣٨]: قوله تعالى «فثم وجه الله» جهته التي جعلها قبلة لكم، أو ذاته، إذ لا يخلو منه مكان، ولا تخفى عليه خافية.

وقال عند تفسيره لسورة القصص [٥/٤٥]:قوله تعالى «لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه» إلا ذاته، وفي المستفيضة عن أهل البيت(ع) إلا وجهه الذي يؤتي منه وهو حججه ونحن وجهه فالمراد بالهلاك ما يجرإلى الضلال والعذاب.

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [٦/١٣٢]: قوله «ويبقى وجه ربك» ذاته.

«الإتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» [١/٢١٠]:قوله تعالى «إلا أن يأتيهم الله» أمره أو بأسه، أو يأتيهم بنقمته.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض ءايات ربك» [٢/٣٣٩]:قوله تعالى «أو يأتي ربك» جلائل آياته أوامره بالعذاب.



وقال عند تفسيره لسورة الفجر: [٦/٤٠٨]:قوله تعالى «وجاء ربك» قهره أو آيات قدرته. وعن الرضا (ع) أمر ربك.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» [١/٢٦٠]: أي علمه، أو الجسم المحيط بالسماوات الذي تحت العرش، وكلاهما مروي، أو ملكه تسمية باسم محل العالم والعرش.

«المحبة»

قال عند تفسيره لسورة آل عمران: [١/٣١٢]: قوله تعالى «فاتبعوني يحببكم الله» جواب الأمر، أي يرضى عنكم.

«العندية»

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [١/٣٩٨]: قوله تعالى «أحياء عند ربهم» ذو قرب منه وتمتع بنعيم الجنة.

وقال عند قوله تعالى«إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته» [٢/٤٥١]: وقوله تعالى «إن الذين عند ربك» القمي يعني الأنبياء والرسل والأئمة، وقيل الملائكة وفي إضافتهم إلى نفسه تشريف لهم».



«اليد و اليمين»

قال عند تفسيره للمائدة [١٩٤/٢]: وقوله تعالى «بل يداه مبسوطتان» ثنى اليد مبالغة في الرد، ونفي البخل والفراغ، وإثباتا لغاية الجود والإفاضة، فإن غاية ما يبذله السخي أن يعطي بيديه، وتنبيها على منح الدنيا والآخرة وعلى ما يعطي للاستدراج وما يعطي للاكرام.

قال عند تفسيره لسورة يس: [٢٣٨/٥]: قوله تعالى «أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا» مما تفردنا بإحداثه استعير عمل الأيدي للتفرد بالعمل.

قال عند تفسيره ص: [٢٩٦/٥]: قوله تعالى «قال يا إبليس ما منعك أن تسجدك لما خلقت بيدي: بنفسي بلا توسط سبب، وهذا تشريف له والتثنية تشعر بمزيد العناية بخلقه.

و قال عند تفسيره لسورة الزمر[٢٢٦/٥]: قوله تعالى «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» قيل الغرض تصوير عظمته وإحاطة قدرته بلانظر إلى حقيقة ومجاز للقبضة واليمين، والقبضة المرة من القبضة وسمي بها المقبوض بالكف، وجميعا تأكيد أو تنصب حالا ليشمل السبع، ومطويات مجموعات أو مستول عليها استيلاءك على الشيء المطوي، وعن الصادق (ع): قبضته يعني ملكه لا يملكه معه أحد قال اليمين اليد واليد القدرة والقوة، مطويات بيمينه يعني بقدرته وقوته.



«النفس»

قال عند تفسيره للمائدة: [٢/٢٣٠]: قوله تعالى «إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» تعلم ما أخفيته في نفسي كما تعلم ما أعلنته ولا أعلم ما تخفيه من معلوماتك، ولفظ في نفسك للمشاكلة.

«الفوقية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده» [٢/٢٤٣]: القادر على أن يقهرهم مستعليا عليهم، فمنهم تحت تسخيره وتذليله، بما علاهم به من الاقتدار الذي لا ينفك منه أحد.

«الإستواء»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» [٢/٣٧٢]: قوله تعالى «ثم استوى على العرش» استوى امره على الملك وظهر، فإن المتعارف في كلام العرب من قولهم استوى الملك على عرشه إذا انتضمت أمور مملكته، وإذا اختلت، قيل له ثل عرشه، وعن علي(ع) استوى تدبيره على أمره، وعن الكاظم (ع) استولى على ما جل دق، وفي آخر استوى على كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء.



«العين»

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا» [٢١٤/٣]:برعايتنا وحفظنا أو بمرأى منا، وذكر الأعين لتأكيد الحفظ أو بأعين ملائكتنا الموكلين.

وقال عند قوله تعالى «ولتصنع على عيني» [١٥٠/٤]: تربى وأنا مراعيك وحافظك.

وقال عند تفسيره لسورة المؤمنون [٤/ ٢٧٢]: قوله تعالى «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا» برعايتنا وحفظنا أو بأعين أوليائنا من الملائكة والمؤمنين ليحرسوك من كل مايمنعك.

«النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٢١٨/٤]:قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» الظاهر بنفسه المظهر لهما بما فيهما لأن النورالظاهر بنفسه المظهر لغيره، أو بحذف مضاف أي ذو نورهما أو على تجوز بمعنى منورهما بالنيرات أو بالملائكة والأنبياء أو مدبرهما كما يقال للرئيس المدبر نور القوم لاهتدائهم به أو هادي أهلهما، وأضيف إليهما لاستضاءة أهلهما به أو إيذانا بسعة إضاءته، وعن الرضا(ع) هاد لأهل السماوات وهاد لأهل الأرض وفي رواية هدى من



في السماوات وهدى من في الأرض.

قوله تعالى «مثل نوره» صفته العجيبة، وإضافته إلى ضميره تعالى تقتضي التأويل في حمله عليه.

«القرب»

قال عند تفسيره لسورة ق [٦/٧١]: قوله تعالى «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» أي أعلم به ممن هو بمنزلة حبل الوريد في القرب والحبل العرق وإضافته بيانية والوريدان عرقان بصفحتي العنق.

«الأول والآخر والظاهر والباطن»

قال عند تفسيره لسورة الحديد: [٦/١٥٥]:قوله تعالى «وهو على كل شيء قدير.وهو الأول» قبل كل شيء. قوله تعالى «والآخر» بعد كل شيء. قوله تعالى «والظاهر» على كل شيء بالقهر له. قوله تعالى «والباطن» الخبير بباطن كل شيء. أو هو الأول والآخر تبتدئ منه الأسباب وتنتهي إليه المسببات، أو الظاهر وجوده والباطن كنه ذاته.

«المعية»

قال عند تفسيره لقوله تعالى من سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم»[٦/١٥٥]:لا ينفك علمه وقدرته عنكم بحال.



وقال عند تفسيره لسورة المجادلة [٦/١٧٤]: قوله تعالى «ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم» عالم بأحوالهم. قوله تعالى «أينما كانوا» لاستواء الأمكنة بالنسبة إلى علمه.

«الرؤية»

قال عند تفسيره لسورة القيامة: [٦/٣٢٤]: قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة» بهيجة حسنة. والقمي أي مشرقة.

قوله تعالى «إلى ربها» إلى رحمته وثوابه.

قوله تعالى «ناظرة» وعن الرضا (ع) يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها وفي رواية منتظرة.



أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي[] المتوفى سنة ٣٧٥هـ) و تفسيره المسمى «بحر العلوم»

ترجمته:

قال الذهبي في السير (٣٢٢/١٦): «الإمام الفقيه الزاهد أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي نقلت وفاته من خط القاضي شهاب الدين أحمد بن علي بن عبد الحق - أيده الله - في جمادى الآخرة سنة خمس وسبعين وثلاثمائة» وقال الداوودي في طبقات المفسرين (٣٤٥/٢): «له تفسير القرآن العظيم» أربع مجلدات.

وطريقته في التفسير أنه يسلك طريق الاختصار والإيجاز ويروي عن أبيه كمصدر من مصادره المعتمدة كما يعتمد على روايات الصحابة وخصوصا ابن عباس وينقل كذلك عن الحسن البصري وسعيد بن جبير وغيرهم.

و يضم تفسيره كثيرا من الآثار والأحاديث النبوية يرويها بسنده تارة و بغير سند تارة أخرى.



موقفه من الصفات

«الاستهزاء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزئ بهم» : «أي يجازيهم جزاء الاستهزاء. وذكر في رواية الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما الاستهزاء أن يفتح لهم وهم في جهنم، باب من الجنة فيهللون ويصيحون في النار «فيهلكون»، والمؤمنون على الأرائك ينظرون إليهم، فإذا انتهوا إلى الباب سد عليهم، وفتح لهم باب آخر في مكان آخر والمؤمنون ينظرون إليهم ويضحكون كما قال في آية أخرى «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون» الآية وقال مقاتل: الاستهزاء ما ذكره الله تعالى في سورة الحديد «يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم، قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا» فهذا استهزاء بهم. (١/٩٧).

«الحياء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» أي لا يمتنع من ضرب المثل وبيان الحق بذكر البعوضة وبما فوقها. ويقال: لا يمنعه الحياء أن يضرب المثل ويبين ويصف للحق شبها». (١/١٠٤).



«الوجه»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه الله»: «يعني أينما تولوا وجوهكم في الصلاة فثم وجه الله يعني [قال بعضهم: فثم قبلة الله. ويقال يعني: فثم رضا الله. ويقال: فثم ملك الله. وروى عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه أن قوما خرجوا إلى السفر وذكر القصة نحو هذا. وقال بعضهم : المراد به الصلاة على الدابة. [قال الفقيه]: حدثنا محمد بن سعيد المروزي قال: حدثنا أبو جعفر الطحاوي قال: حدثنا علي بن شيبة قال: حدثنا يزيد بن هارون قال: حدثنا عبد الملك بن أبي سليمان عن سعيد بن جبير عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على راحلته التطوع حيث ما توجهت به وهو جاء من مكة، ثم قرأ ابن عمر «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » قال ابن عمر: في هذا نزلت هذه الآية. وقال بعضهم: لنزول هذه الآية سبب آخر، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى بيت المقدس فلما أمر بالتحول إلى الكعبة، قالت اليهود: مرة تصلون هكذا، ومرة تصلون هكذا، فنزلت هذه الآية: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله». (١/١٥١-١٥٢).

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله»: « يعني لا تنفقوا إلا ابتغاء ثواب الله». (١/٢٣٣).

وقال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»: «يعني: تهلك جميع الأشياء إلا الله فإنه لم يزل ولا يزال ويقال



كل شيء هالك إلا وجهه أي كل عمل هالك لا ثواب له إلا ما يراد به وجه الله عز وجل ويقال كل شيء متغير إلا ملكه فإن ملكه لا يتغير ولا يزال إلى غيره أبدا». (٢/٥٢٩).

«الإتيان والمجيء»

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»: ««هل ينظرون» هل في القرآن على سبعة أوجه. في موضع يراد بها «قد» كقوله: «هل أتاك» أي قد أتاك. ومرة يراد بها «الاستفهام» كقوله «هل إلى مرد من سبيل» ومرة يراد بها «السؤال» كقوله «فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا» ومرة يراد بها «التفهيم» كقوله: «هل أدلكم على تجارة» ومرة يراد بها «التوبيخ» كقوله «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين» [ومرة] يراد بها «الأمر» كقوله «فهل أنتم منتهون» أي انتهوا ومرة يراد بها «الجحد» كقوله في هذا الموضع: «هل ينظرون «إلا أن يأتيهم الله» أي ما ينظرون. وقال ابن عباس في رواية أبي صالح: هذا من المكتوم الذي لا يفسر... وروى عبد الرزاق عن سفيان الثوري قال: قال ابن عباس تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير يعلمه العلماء وتفسير تعرفه العرب وتفسير لا يقدر أحد عليه لجهالته وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل ومن ادعى علمه فهو كاذب وهذا موافق لقوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله» [(وكذلك هذه الآية سكت بعضهم عن تأويلها وقالوا: لا يعلم تأويله إلا الله)] وبعضهم تأولها فقال هذا وعيد للكفار فقال: «هل ينظرون» أي ما ينتظرون ولا



يؤمنون «إلا أن يأتيهم الله » يعني أمر الله تعالى كما قال في موضع آخر «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» يعني أمر الله وقال بعضهم : «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله» يعني بما وعد لهم من العذاب». (١/١٩٧-١٩٨).

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتهم الملائكة أو يأتي ربك »: « (أو يأتي ربك) يعني يأتي أمر ربك بما وعد لهم كقوله: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» ويقال: أن تأتي عقوبة ربك وعذابه، وقد ذكر المضاف إليه، ويراد به المضاف كقوله تعالى «واسأل القرية» يعني أهل القرية وكقوله: «وأشربوا في قلوبهم العجل» يعني حب العجل كذلك هاهنا يأتي أمر ربك يعني عقوبة ربك وعذاب ربك، ويقال: هذا من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله». (١/٥٢٥-٥٢٦).

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك»: «قال بعضهم هذا من المكتوم الذي لا يفسر وقال أهل السنة وجاء ربك بلا كيف وقال بعضهم معناه وجاء أمر ربك بالحساب والملك. (٣/٤٧٧).

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض»: «أي ملأ كرسيه السماوات والأرض وروي عن عطاء بن أبي رباح أنه قال: السموات السبع والأرضون السبع تحت [جنب] الكرسي كحلقة بأرض فلاة وهكذا قال الكلبي ومقاتل. وقال بعضهم: الكرسي هو المكان الذي خلق الله فيه السماوات والأرض وقال بعضهم: الكرسي والعرش واحد ولكنه مرة ذكر بلفظ العرش ومرة ذكر بلفظ



الكرسي. وقال بعضهم: الكرسي غير العرش. قال الفقيه حدثنا عبد الرحمان بن محمد قال: حدثنا فارس بن مردويه قال: حدثنا محمد بن الفضيل: قال حدثنا أبو مطيع عن حماد بن سلمة عن عاصم بن بهدلة وهو عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود قال: [بين كل سماءين] مسيرة خمسمائة عام وبين الكرسي [وبين العرش] مسيرة خمسمائة عام والعرش فوق الماء والله فوق العرش – أي بالعلو والقدرة يعلم ما أنتم عليه. وقال الزجاج: قال ابن عباس: «وسع كرسيه السموات والأرض» يعني علمه وقال قوم: كرسيه قدرته التي يمسك بها السماوات والأرض وهذا قريب من قول ابن عباس. (١/٢٢٣-٢٢٤).

«المحبة»

وقال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»: «يحببكم الله» قال الزجاج: تحبون الله، أي تقصدون طاعته، فافعلوا ما أمركم الله عز وجل، لأن محبة الإنسان لله وللرسول، طاعته له ورضاه بما أمر، والمحبة من الله عفوه عنهم وإنعامه عليهم برحمته «ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم» ويقال: الحب من الله عصمته وتوفيقه والحب من العباد طاعة، كما قال القائل:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه   هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته   إن المحب لمن يحب مطيع



فلما نزلت هذه الآية قالوا: إن محمدا يريد أن نتخذه حنانا، كما اتخذت النصارى عيسى حنانا فنزلت هذه الآية «قل أطيعوا الله والرسول» فقرن طاعته بطاعة رسوله رغما لهم ويقال: أطيعوا الله فيما أنزل، والرسول فيما بين، «فإن تولوا» يعني إن عرضوا عن طاعتهما، «فإن الله لا يحب الكافرين» أي لا يغفر لهم. (١/٢٦١).

«النفس»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه»: «أي عقوبته في عمل السوء. (١/٢٦١).

وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما نفسك» : «ولا أعلم ما في نفسك» يعني ولا أطلع على غيبك وما كان منك وقال أهل اللغة: نفس الشيء: جملة الشيء وحقيقته وذاته، فمعناه تعلم ما في ضميري ولا أعلم ما في حقيقتك وغيبك». (١/٤٦٩)

«الكلام»

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ولا يكلمهم الله» : «ولا يكلمهم الله » وقال الزجاج: قوله «ولا يكلمهم الله» يحتمل معنيين: أحدهما: «إسماع» كلام الله تعالى أولياءه خصوصا لهم كما كلم موسى (خصوصية) له دون البشر، ويجوز أن يكون تأويله للغضب عليهم، كما يقال: فلان لا يكلم فلانا، ولا ينظر إليه، أي هو غضبان



عليه، وإن كان هو يكلمه بكلام السوء، فذلك معنى قوله «لا يكلمهم » أي: بكلام الرحمة. (١/٢٧٩).

وقال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما». قال بعضهم: معناه، أنه قد أوحي إليه وإنما سماه كلاما على وجه المجاز كما قال في آية أخرى: «أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم» أي يستدلون بذلك، والعرب تقول: قال الحائط كذا، وقال عامة المفسرين، وأهل العلم أن هذا كلام حقيقة، لا كلام مجاز لأنه قد أكده بالمصدر حيث قال: «وكلم الله موسى تكليما»، والمجاز لا يؤكد لأنه لا يقال: قال الحائط قولا، فلما أكده بالتكرار، نفى عنه المجاز. وقال في موضع آخر: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا» يعني الأنبياء الذين لم يكونوا مرسلين، فأراهم في المنام، أو من وراء حجاب بكلام مثل ما كلم الله موسى، أو يرسل رسولا، وهو رسالة جبريل إلى المسلمين. (١/٤٠٥).

«الفوقية»

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده»: «الغالب والعالي عليهم. ويقال: القادر والمالك عليهم. (١/٤٧٧).

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة» : «يعني القدر الغالب عليهم. (١/٤٩٠).

وقال عند قوله تعالى من سورة النحل «يخافون ربهم من فوقهم»: «أي يخافون الله تعالى. روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن لله تعالى ملائكة في السماء السابعة سجدا مذ خلقهم الله تعالى



إلى يوم القيامة ترعد فرائصهم من مخافة الله تعالى. فإذا كان يوم القيامة رفعوا رؤوسهم فقالوا ما عبدناك حق عبادتك. فذلك قوله «يخافون ربهم من فوقهم» أي يخافون خوفا معظمين مبجلين. ويقال: خوفهم بالقهر والغلبة والسلطان. ويقال: معناه: يخافون ربهم الذي على العرش كما وصف نفسه بعلوه وقدرته. والطريق الأول أوضح كقوله «يد الله فوق أيديهم» أي لا يعصون الله تعالى طرفة عين.

«الاستواء»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش»:

«قال بعضهم هذا من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. وذكر عن يزيد بن هارون أنه سئل عن تأويله فقال تأويله الإيمان به وذكر أن رجلا دخل على مالك بن أنس فسأله عن قوله «الرحمان على العرش استوى» فقال: الاستواء غير مجهول والكيفية غير معقولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أراك إلا ضالا. فأخرجوه. وذكر عن محمد بن جعفر نحو هذا. وقد تأوله بعضهم وقال «ثم» بمعنى الواو فيكون على معنى الجمع والعطف لا على معنى التراخي والترتيب. ومعنى قوله استوى أي استولى، كما يقال فلان استوى على بلد كذا يعني استولى عليه فكذلك هذا. معناه خالق السموات والأرض، ومالك العرش. ويقال ثم صعد أمره إلى العرش. وهذا معنى قول ابن عباس. قال صعد على العرش. يعني أمره، ويقال قال له كن فكان ، ويقال «ثم استوى على العرش» أي كان فوق العرش قبل أن يخلق السموات



والأرض ويكون على بمعنى العلو والارتفاع، ويقال استوى يعني استولى. وذكر أن أول شيء خلقه الله تعالى القلم ثم اللوح. فأمر القلم بأن يكتب في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة. ثم خلق ما شاء. ثم خلق العرش ثم حملة العرش ثم خلق السماوات والأرض. وإنما خلق العرش لا لحاجة نفسه ولكن لأجل عباده ليعلموا أين يتوجهون في دعائهم لكي لا يتحيروا في دعائهم، كما خلق الكعبة علما لعبادتهم ليعلموا إلى أين يتوجهون في العبادة. فكذلك خلق العرش علما لدعائهم ليعلموا إلى أين يتوجهوا بدعائهم. (١/٥٤٥-٥٤٦).

«الرحمة»

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن رحمت الله قريب من المحسنين»: «ولم يقل قريبة، قال بعضهم لأن القريب والبعيد يصلحان للواحد والجمع والمذكر والمؤنث. كما قال «لعل الساعة تكون قريبا» وقال «وما هي من الظالمين ببعيد» وقال بعضهم تفسير الرحمة ههنا المطر فذكر بلفظ المذكر، وقال بعضهم إن رحمة الله قريب. يعني الغفران والعفو فانصرف إلى المعنى. (١/٥٤٧).

وقال عند قوله تعالى من سورة الزمر «قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله، إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته»: «أو أرادني برحمة» أي بنعمة وعافية وخير. (٣/١٥٢).



«العين»

قال عند قوله تعالى من سورة هود « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » يقول اعمل السفينة. ويقال للواحد وللجماعة الفلك بأعيننا. قال الكلبي يعني: بمنظر منا، ووحينا. يعني بوحينا إليك. وقال مقاتل يعني: بتعليمنا وأمرنا. (١٢٥/٢).

وقال عند قوله تعالى من سورة الطور «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا»: «فإنك بأعيننا»: يعني فإنك بمنظر منا والله تعالى يرى أحوالك ولا يخفى عليه شيء، وقال الزجاج: فإنك بأعيننا بمعنى: فإنك بحيث نراك ونحفظك ولا يصلون إلى مكرك ويقال نرى ما يصنع بك. (٢٨٧/٣).

«النور»

قال عند قوله تعالى من سورة النور « الله نور السماوات والأرض» : «قال ابن عباس رضي الله عنه هادي أهل السماوات وأهل الأرض ويقال هادي أهل السماوات والأرض من يشاء وبين ذلك في آخر الآية بقوله: «يهدي الله لنوره من يشاء» ويقال: معناه الله منور السماوات والأرض وقال ابن عباس بدليل قوله «مثل نوره» فأضاف النور إليه وبدليل ما قال في سياق الآية « ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» وروي عن أبي العالية أنه قال: معناه الله منور قلوب أهل السموات وقلوب أهل الأرض بالمغفرة والتوحيد يعني من كان أهلا



للإيمان ويقال الله منور السموات والأرض أما السموات فنورها بالشمس والقمر والكواكب وأما الأرض فنورها بالأنبياء والعلماء والعباد - عليهم السلام- ثم قال تعالى: «مثل نوره» يعني: مثل نور المعرفة في قلب المؤمن. (٢/٠٤٤٠).

«التعجب»

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون» قرأ حمزة والكسائي «عجبت» بضم التاء، وقرأ الباقون بالنصب، فمن قرأ بالنصب فالمعنى بل عجبت يا محمد من نزول الوحي عليك والكافرون يسخرون مكذبين لك، ومن قرأ «بل عجبت» بالضم فهو إخبار عن الله تعالى، وقد أنكر قوم هذه القراءة، وقالوا إن الله تعالى لا يعجب من شيء، لأنه علم الأشياء قبل كونها، وإنما يتعجب من سمع أو رأى شيئا لم يسمعه ولم يره، ولكن الجواب أن يقال: العجب من الله عز وجل بخلاف العجب من الأدميين، ويكون على وجه التعجب، ويكون على وجه الإنكار والاستعظام لذلك القول كما قال في آية أخرى «وإن تعجب فعجب قولهم» وروى الأعمش عن سفيان بن سلمة أن شريحا كان يقرأ: «بل عجبت» بالنصب ويقول إنما يعجب من لا يعلم، وقال الأعمش فذكرت ذلك لإبراهيم النخعي فقال إبراهيم النخعي إن شريحا كان معجبا برأيه، وعبد الله بن مسعود كان أعلم منه وكان يقرؤها «بل عجبت» بالضم وروي عن ابن عباس أنه كان يقرأها هكذا بالضم، وهو اختيار أبي عبيدة. (٣/١١٢).



«اليد»

قال عند قوله تعالى من سورة «ص» «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» يعني الذي خلقته بيدي، قال بعضهم نؤمن بهذه الآية ونقرؤها، ولا نعرف تفسيرها يعني قوله بيدي، يعني الذي خلقت بيده، وقال بعضهم تفسيرها كما قال الله تعالى، خلقته بيدي، ولا نفسر اليد، ونقول يد لا كالأيدي وهذا قول أهل السنة والجماعة، وقال بعضهم نفسرها بما يليق من صفات الله تعالى يعني خلقه بقدرته وقوته وإرادته، فإن قيل: قد خلق الله عز وجل سائر الأشياء بقوته وقدرته وإرادته فما الفائدة في التخصيص هنا؟ قيل له: قد ذكر اليد في خلق سائر الأشياء أيضا وهو قوله «أو لم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاما» ويقال «لما خلقت بيدي» أي بقوتي، قوة العلم، وقوة القدرة، ويقال خلقته بيدي: أي بماء السماء، وتراب الأرض كقوله، آدم خلقه من تراب، وكما قال عليه السلام «خلق الله تعالى الخلق من ماء» وروي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن» وكذلك الأخبار قد جاء فيها أيضا ماله ظهر وبطن، وروي عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: «لا تقولوا فلان قبيح فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته» ومن قال إن لله تعالى صورة كصورة آدم فهو كافر، ولكن المعنى في الخبر ما روي عن بعض المتقدمين أنه قال: إن الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه السلام بتلك الصورة، فمن ذلك قال: إن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على الصورة التي اختارها الله.



(١٤١/٣).

«الرضا»

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر» قال الكلبي يعني: ليس يرضى لعباده الكفر ، ويقال: لا يرضى لعباده الكفر ، وهو ما قاله لإبليس أن عبادي ليس لك عليهم سلطان ويقال: لا يرضى من دينه الكفر يعني بشيء من عبادة الكفار «وإن تشكروا يرضه لكم» يعني إن تؤمنوا بالله وتوحدوه يرضه لكم، يعني يقبله منكم، لأنه دينه. (١٤٥/٣).

«اليمين»

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «والسموات مطويات بيمينه» أي بقدرته، ويقال في الآية تقديم معناه، والسموات مطويات بيمينه يوم القيامة أي في يوم القيامة، ويقال بيمينه، يعني عن يمين العرش، وقال القتبي: بيمينه أي بقدرته، نحو قوله «وما ملكت أيمانهم» يعني ما كانت لهم عليه قدرة، وليس الملك لليمين دون الشمال، ويقال اليمين هاهنا: الحلف، لأنه حلف بعزته وجلاله ليطوين السموات والأرض. (١٥٧/٣).



«الأول والآخر والظاهر والباطن»

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» : «هو الأول» يعني الأول قبل كل أحد « والآخر» بعد كل أحد « والظاهر» يعني: الغالب على كل شيء «والباطن» يعني: العالم بكل ويقال «هو الأول» يعني: مؤول كل شيء (والآخر) يعني: مؤخر كل شيء «والظاهر» يعني المظهر «والباطن: يعني: المبطن، يقال هو «الأول» يعني: خالق الأولين «والآخر» يعني خالق الآخرين والظاهر يعني خالق الآدميين وهم ظاهرون «والباطن» يعني: خالق الجن والشياطين الذين لا يظهرون ويقال «هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء والظاهر والباطن يعني: منه نعمة ظاهرة، ويقال هو «الأول والآخر والظاهر والباطن» يعني : هو الرب الواحد. (٣/٣٢٣).

«المعية»

قال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا» : «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» يعني لا يتناجى ثلاثة فيما بينهم ولا يتكلمون فيما بينهم بكلام الشر إلا هو رابعهم لأنه يعلم ما يقولون فيما بينهم «ولا خمسة إلا هو سادسهم» يعني كان هو سادسهم لأنه يعلم ما يقولون فيما بينهم «ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم» يعني عالم بهم



وبأحوالهم «أينما كانوا» في الأرض «ثم ينبئهم بما عملوا» يعني يخبرهم بما عملوا يوم القيامة من خير أو شر. (٣/٣٣٥).

«الرؤية»

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: «و «إلى ربها ناظرة» يعني: ناظرين يومئذ إلى الله تبارك وتعالى وقال مجاهد إلى ربها ناظرة يعني تنتظر الثواب من ربها وهذا القول لا يصح لأنه مقيد بالوجوه موصول بإلى ومثل هذا لا يستعمل في الانتظار. (٣/٤٢٧).



« الثعلبي »

ت: (٤٢٧)

ترجمته :

الثعلبي - واسمه أحمد بن إبراهيم، أبو إسحاق الثعلبي - له ترجمة في وفيات الأعيان لابن خلكان، وصف بأنه كان على علم كبير بالقراءة والعلوم العربية.

اشتهر تفسيره عنه باسم تفسير الثعلبي. هذا هو الكتاب الذي جمع فيه صاحبه بين العقرب والنون، يعتبر مصدرا كبيرا للإسرائيليات، وللخرافات، وللأحاديث الموضوعة والمكذوبة، واعتمده كل من جاء بعده واستقى من معينه الغث. وهو ضخم في مجلدات توجد منه بعض النسخ في مخطوطات الجامعة الإسلامية، وفي دار الكتب المصرية على أنه لو تيسر طبعه، وإظهار ما فيه من الأباطيل والخرافات والاسرائيليات لكان ذلك من النصيحة للمسلمين، ويقول فيه ابن تيمية كما جاء في مجموع الفتاوى: والثعلبي هو في نفسه كان فيه خير ودين. وكان حاطب ليل، ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح، وضعيف، وموضوع، والواحدي صاحبه، كان أبصر منه بالعربية، لكن هو أبعد عن السلامة واتباع السلف، والبغوي تفسيره مختصر من الثعلبي لكنه صان تفسيره عن الأحاديث الموضوعة والآراء المبتدعة.

وأما عقيدته في الأسماء والصفات في تفسيره:

وإن كنا لم يتيسر لنا الوقوف على جميع الصفات في تفسيره نظرا لرداءة المخطوطة ونقصانها، فقد أخذنا منه ما يمكن أن يستفاد



من عقيدته، فأخذنا منه الاستواء والوجه، واليد، والكرسي، والإتيان، والمجيء، والمحبة، ففي هذه الصفات مؤول على مذهب الأشاعرة، وقد يذكر مذهب السلف، ولكن على طريقة العرض لا على طريقة التبني والترجيح وبيان المذهب الحق.

«صفة الاستواء»

قال عند قوله تعالى: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء» الآية، أي قصد وعمد إلى خلق السماء.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش».

قوله: «ثم استوى على العرش» قال الكلبي، ومقاتل: استقر وقال أبو عبيدة: عمد وقيل: استولى وغلب، وقيل: ملك، وكلها فاسدة والصحيح ما قاله أهل المعاني: أن معناه أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه بعد خلق السماوات والأرض يدل عليه قوله «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» يعني عمد لخلق السماء.

وقال أهل الحق من المتكلمين: أحدث فعلا سماه استواء وهو كالإتيان والمجيء، والنزول كلها من صفات أفعاله.

وعن أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن قوله «ثم استوى على العرش» فقال: الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به ايمان والجحود له كفر»[١].

(١) لم يصح رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والصحيح الموقوف على مالك، وروي عن أم سلمة ولم يصح عنها، قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٦٥/٥) بعد ذكر قول مالك في الاستواء: «وقد روي هذا الجواب عن أم سلمة رضي الله عنها موقوفا ومرفوعا ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه».

وسئل مالك بن أنس كيف استوى فقال: الكيف مجهول والاستواء معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة[١]، وسئل الأوزاعي عن قوله «الرحمان على العرش استوى» فقال: هو على العرش كما وصف نفسه وإني لأراك رجلا ضالا.

وسئل إسحاق بن إبراهيم الحنظلي كيف استوى على العرش؟ أقائم أم قاعد؟

«صفة الوجه»

قال عند قوله تعالى: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم».

قال الكلبي، والقتبي معناه: فثم الله يعلم، ويرى، والوجه صلة كقوله تعالى «يريدون وجهه» أي يريدونه بالدعاء، وقوله: «كل شيء هالك إلا وجهه» أي إلا هو، وقوله: «ويبقى وجه ربك» أي يبقى ربك، وقوله: «إنما نطعمكم لوجه الله» أي لله.

وقال الحسن، ومجاهد وقتادة ومقاتل بن حيان: فثم قبلة الله أضافها إلى نفسه تخصيصا وتفضيلا، كما يقال بيت الله، وناقة الله، والوجه والجهة والوجهة، القبلة.

التعليق:

وهذه العبارات هي التي نقلها ابن عطية والقرطبي في تفسيريهما

(١) أخرجه: الدارمي في الرد على الجهمية (ص ٣٣)، اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٤٤١-٤٤٢/٦٦٤، ٦٦٥)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٠٤-٣٠٥/٨٦٦-٨٦٧)، ابن عبد البر في التمهيد (فتح البر ٢/٢٨)، الذهبي في العلو بسند صحيح: ص ١٠٣-١٠٤.
وجود الحافظ إسناد البيهقي في الفتح (١٣/٥٠١).



وكلها تأويل مذموم فليرجع إلى الرد على القرطبي.

«صفة المجيء والإتيان»

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور».

قال في معرض تفسير الآية: اختلف الناس في ذلك، فقال بعضهم: (في) بمعنى الباء، وتعاقب حروف الصفات سائغ مشهور في كلام العرب تقدير الآية، إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام وبالملائكة، أو مع الملائكة، وعلى هذا التأويل زال الإشكال، وسهل الأمر.

وأجرى الباقون الآية على ظاهرها، ثم اختلفوا في تأويلها، ففسرها قوم على الإتيان الذي هو الانتقال من مكان إلى مكان، وأدخلوا فيه بلا كيف، واتبعوا فيه ظواهر أخبار وردت لم يعرفوا تأويلها.

قلت: وهذا غير مرضي من القول، لأنه إثبات المكان لله تعالى، وإذا كان متمكنا، وجب أن يكون محدودا متناهيا ومحتاجا فقيرا، وتعالى الله عز وجل عن ذلك علوا كبيرا.

قال بعض المحققين الموفقين أظنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه: من زعم أن الله في شيء أو من شيء، أو على شيء، فقد ألحد، لأنه لو كان من شيء لكان محدثا، ولو كان في شيء لكان محصورا، ولو كان على شيء لكان محمولا.

وسكت قوم عن الخوض في معنى الإتيان فقالوا: نؤمن بظاهره



ونقف عن تفسيره، لأنا قد نهينا أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم، ولم ينبهنا الله تعالى ولا نبهنا رسوله على حقيقة معناه.

قال الكلبي: هذا من المكتوم الذي لا يفسر، وكان مالك، والأوزاعي وأحمد، وإسحاق، وجماعة من المشايخ يقولون فيه وفي أمثاله: أمروها كما جاءت بلا كيف، وزعم قوم أن في الآية إضمارا واختصارا، تقديره إلا أن يأتيهم أمر الله وهو الحساب والعذاب، يدل عليه قوله تعالى «وقضي الأمر» أي وجب العذاب، وفرغ من الحساب.

قالوا: وهذا كقوله «واسأل القرية» والعرب تقول: قطع الوالي اللص وضربه، وإنما فعل ذلك أعوانه بأمره، ويقال: خشينا أن يأتينا بنو أمية أي حكمهم، وعلى هذا يحمل قوله تعالى «ولكن الله رمى» لأنه سبحانه لم يرم، ولم يل ذلك وهذا معنى قول الحسن البصري.

وقالت طائفة من أهل الحقائق إن الله عز وجل يحدث فعلا يسميه إتيانا، كما أحدث فعلا سماه نزولا، وأفعاله بلا آلة ولا علة.

قلت: ويحتمل أن يكون معنى الاتيان ها هنا راجعا إلى الجزاء، فسمى الجزاء إتيانا، كما سمى التخريب والتعذيب في قصة ثمود إتيانا.

قال عز وجل: «فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم، وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون».

وقال في قصة بني النضير «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب». وقال الله تعالى: «وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها» وإنما احتمل الإتيان هذه المعاني لأن أصل الإتيان عند أهل اللسان هو القصد إلى الشيء، فمعنى الآية هل ينظرون إلا



أن يظهر الله عز وجل فعلا من أفعاله على خلق من خلقه، فيقصد إلى مجازاتهم ويقضي في أمرهم ما هو قاض، ويجازيهم على فعلهم، ويمضي فيهم ما أراد يدل عليه ما أخبرني الحسين بن محمد بن الحسين الثقفي قال: حدثنا عصمة بن محمد قال: حدثنا موسى بن عقبة، عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان يوم القيامة يأتي الله عز وجل في ظلل من الغمام والملائكة، فيتكلم بكلام طلق ذلق فيقول: أنصتوا فطالما أنصت لكم منذ خلقتكم، أرى أعمالكم، وأسمع أقوالكم، وإنما هي صحائفكم تقرأ عليكم، فمن وجد خيرا فليحمد الله سبحانه، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه».

وقال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا». قال الحسن: أمره، وقضاؤه، وقال أهل الإشارة: ظهرت قدرة ربك وقد استوت الأمور، وأن الحق لا يوصف بتحويل من مكان إلى مكان، وأنى له التحويل والتنقل، ولا مكان له ولا أوان، ولا يجري عليه وقت ولا زمان، لأن في جريان الوقت على الشيء فوت الأوقات، ومن فاته شيء فهو عاجز والحق منزه أن تحوي صفاته الطبائع أو تحيط به الصدور.

التعليق:

وواضح أن النص للفقه والاستنباط كالأساس للبيت والبناء «فأين الرواية والسند وبين المفسر وبين الحسن خرق القتاد غفر الله له هذه الكبوة وتلك الزلة».



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم».

أي الملك وأحاط به، واختلفوا في الكرسي، فقال ابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، كرسيه علمه، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب كراسة، ومنه قول الراجز في صفة قانص:

.. حتى إذا ما جاءها تكرسها ..

يعني علم. ويقال للعلماء الكراسي قال الشاعر:

زحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب

أي علما بها.

وقال بعضهم: كرسيه، سلطانه، وملكه، وقدرته، والعرب تسمي الملك القديم كرسيا. وتسم أصل كل شيء الكرسي يقال: فلان كريم الكرس أي الأصل: قال العجاج:

قد علم القدوس مولى القدس أن أبا العباس أولى نفس

في معدن الملك القديم الكرس

ورأيت في بعض التفاسير كرسيه سره وأنشدوا فيه:

مالي بأمرك من سر أكاتمه ولا بكرسي علم الله مخلوق

وزعم محمد بن جرير الطبري أن الكرسي، الأعلى أي وسع عبادك السماوات والأرض.

وقال أبو موسى، والسدي، وغيره: هو الكرسي بعينه، وهو لؤلؤ، وما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة القيت في ترس ثم



ذكر الخبر المعروف بطوله.

وقال الحسن البصري: الكرسي هو العرش بعينه، وحكى أبو سعيد عبد الملك بن أبي عثمان الزاهد عن بعض المتقدمين أن الكرسي اسم ملك من الملائكة، أضافه إلى نفسه، تخصيصا وتفضيلا، نبه بهذا عباده على عظمته وقدرته. فقال: أن خلقا من خلقي يملأ السماوات والأرض فكيف يقدر قدري وتعرف عظمتي. والله أعلم.

التعليق:

وقد تقترح أن الصحيح هو تفسير ابن عباس بأنه موضع القدمين.

«صفة النفس»

قال عند قوله تعالى: «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير».

«ويحذركم الله نفسه» أي يخوفكم الله على موالاة الكفار وارتكاب النهي ومخالفة المأمور من نفسه.

قال المفسرون: من عذاب نفسه وعقوبته وبطشته وقال أهل المعاني: ويحذركم إياه لأن الشيء والنفس والذات عبارة عن الوجود ونفس الشيء هو الشيء بعينه كقوله تعالى «ان اقتلوا أنفسكم» أي ليقتل بعضكم بعضا قال الأعمش:

يوما بأجود نائلا منه إذا   نفس البخيل تجهمت سؤالها



أي إذا البخيل تجهم سؤاله.

«صفة المحبة»

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم».

«فاتبعوني يحببكم الله» أي اتبعوا شريعتي وسنتي يحببكم الله وحب المؤمنين لله اتباعهم أمره، وقصدهم طاعته ورضاه، وحب الله للمؤمنين ثناؤه عليهم، وثوابه لهم، وعفوه عنهم فذلك قوله «ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم».

التعليق:

أين ذهبت بصفة المحبة اللائقة بجلال الله فإذا أثبت الصفة فأثبت لازمها.

«صفة اليد»

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان».

قوله: «بل يداه مبسوطتان».

اختلف في اليد فقيل: ان لله يدا كالأيدي وأشاروا باليد إلى الجارحة ثم نفوا التشبيه بقولهم: لا كالأيدي وهذا فاسد وقيل: يده قوته وقدرته، كقوله تعالى: «أولي الأيدي والأبصار» وقيل: هي ملكه، كما يقال لعبد الرجل ملك يعينه، قال الله تعالى «أو يعفو الذي بيده عقدة



النكاح» أي انه يملك ذلك و على هذين القولين يكون لفظه تثنية، ومعناه واحد كقوله تعالى «ولمن خاف مقام ربه جنتان» أي جنة واحدة.

وقيل أراد نعمتاه، كما يقال لفلان عندي يد أي نعمة وعلى هذا القول لفظه تثنية، ومعناه جمع كقوله تعالى «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها».

والعرب تضع الواحد موضع الجمع كقوله تعالى «وكان الكافر على ربه ظهيرا». وقال «لقد خلقنا الإنسان في كبد» و «إن الإنسان لفي خسر».

وتقول العرب: الدينار والدرهم في أيدي الناس وتضع التثنية موضع الجمع كقوله تعالى «ألقيا في جهنم» أراد الزبانية.

قال امرؤ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل　　بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وقال محمد بن مقاتل: أراد نعمتاه مبسوطتان، نعمته في الدنيا ونعمته في الآخرة، وهذه التأويلات كلها مدخولة لأن الله تعالى خلق آدم بيده على طريق التخصيص والفضل لآدم على إبليس، فلو كان تأويل اليد على ما ذكروا لم يكن للتخصيص معنى لأن إبليس مخلوق بقدرة الله تعالى وفي ملكه ونعمه.

التعليق:

وقول أهل الحق هذا مطرد في جميع الصفات من غير تفرقة وقد تقدم تفصيل ذلك بين ثنايا البحث فليرجع إلى مواضعه.

وقال أهل الحق: هذه صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر، والوجه قال الحسن: إن لله يدا لا توصف، ودليل هذا التأويل ان ذكره



مرة اليد بلفظ الواحد. فقال: «قل إن الفضل بيد الله» وقال: «بيدك الخير» وقال: «يد الله فوق أيديهم» وقال «تبارك الذي بيده الملك» وقال: «فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء».

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يضع يده لمسيء الليل ليتوب بالنهار ولمسيء النهار ليتوب بالليل حتى تطلع الشمس من مغربها».

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «يمين الله ملأى لا تغيضها نفقة سحاء الليل والنهار أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض فإنه لم يغض ما في يده شيئا وبيده القسط يخفض ويرفع» ومثناة مرة، فقال: لما خلقت بيدي بل يداه مبسوطتان.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «كلتا يديه يمين وجمعها مرة فقال مما عملت أيدينا أنعاما».



. النكت والعيون : تفسير الماوردي
أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري
[٣٦٤-٤٥٠].

ترجمته:

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي ولد سنة ٣٦٤ هـ. تفقه على أبي القاسم الصيمري بالبصرة وارتحل إلى الشيخ أبي حامد الإسفراييني ببغداد، تصدر للتدريس بالبصرة وبغداد سنين، وله مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب، وكان حافظا للمذهب.

مات ببغداد سنة ٤٥٠ هـ.

قال فيه ابن الصلاح كما في سير أعلام النبلاء (٦٧/١٨): «هو متهم بالاعتزال وكنت أتأول له، وأعتذر عنه حتى وجدته يختار في بعض الأوقات أقوالهم، قال في تفسيره: لا يشاء عبادة الأوثان. وقال في: «جعلنا لكل نبي عدوا» معناه: حكمنا بأنهم أعداء، أو تركناهم على العداوة فلم نمنعهم منها، فتفسيره عظيم الضرر ويوافقهم في القدر، قال في قوله «إنا كل شيء خلقناه بقدر» أي بحكم سابق. وكان لا يرى صحة الرواية بالإجازة».

التعريف بتفسيره «النكت والعيون»:

بين الماوردي منهجه في مقدمة كتابه فقال: «جعلت كتابي هذا مقصورا على تأويل ما خفي علمه وتفسير ما غمض تصوره وفهمه وجعلته جامعا بين أقاويل السلف والخلف وموضحا عن المؤتلف والمختلف، وذاكرا ما سنح به الخاطر من معنى يحتمل، عبرت عنه بأنه



محتمل ليتميز ما قيل مما قلته ويعلم ما استخرج مما استخرجته. وعدلت عما ظهر معناه من فحواه اكتفاء بفهم قارئه وتصور تاليه، ليكون أقرب مأخذا وأسهل مطلبا».

موقفه من الصفات:

«الغضب»

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم»: «و في غضب الله عليهم، أربعة أقاويل:

أحدهما: الغضب المعروف من العباد.

والثاني: أنه إرادة الإنتقام، لأن أصل الغضب في اللغة هو الغلظة، وهذه الصفة لا تجوز على الله تعالى.

والثالث: أن غضبه عليهم هو ذمه لهم.

والرابع: أنه نوع من العقوبة سمي غضبا، كما سميت نعمه رحمة. [٦١/١].

«الاستهزاء»

قوله تعالى «الله يستهزئ بهم» فيه خمسة أوجه:

أحدها: معناه أنه يحاربهم على استهزائهم، فسمى الجزاء باسم المجازى عليه، كما قال تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»، وليس الجزاء اعتداء، قال عمرو بن كلثوم:



ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

والثاني: أن معناه أنه يجازيهم جزاء المستهزئين.

والثالث: أنه لما كان ما أظهره من أحكام إسلامهم في الدنيا، خلاف ما أوجبه عليكم من عقاب الآخرة، وكانوا فيه اغترار به، صار كالاستهزاء [بهم]. والرابع: أنه لما حسن أن يقال للمنافق: «ذق إنك أنت العزيز الكريم» [الدخان: ٤٩]، صار القول كالاستهزاء به.

والخامس ما حكي: أنهم يفتح لهم باب الجحيم، فيرون أنهم يخرجون منها، فيزدحمون للخروج، فإذا انتهوا إلى الباب ضربهم الملائكة، بمقامع النيران، حتى يرجعوا، وهذا نوع من العذاب، وإن كان كالاستهزاء» [١/٧٧-٧٨].

«الحياء»

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: «في قوله: «لا يستحيي» ثلاثة تأويلات:

أحدها: معناه لا يترك.

والثاني: [يريد] لا يخشى.

والثالث: لا يمتنع، وهذا قول المفضل.

وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعة القبح. [١/٨٧].



«الوجه»

و عند قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم» قال بعد أن ذكر اختلاف أهل التأويل في تأويل الآية: «ويجيء من هذا الاختلاف في قوله : «فثم وجه الله» تأويلان:

أحدهما: معناه فثم قبلة الله.

والثاني: فثم الله تعالى، ويكون الوجه عبارة عنه، كما قال تعالى: «ويبقى وجه ربك» [الرحمان: ٢٧].

وأما «ثم» فهو لفظ يستعمل في الإشارة إلى مكان، فإن كان قريبا قيل: (هنا زيد)، وإن كان بعيدا قيل: (هناك زيد)». [١٧٧/١].

وقال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»: «فيه ستة تأويلات:

أحدها: معناه إلا هو، قاله الضحاك.

الثاني: إلا ما أريد به وجهه، قاله سفيان الثوري.

الثالث: إلا ملكه، حكاه محمد بن إسماعيل البخاري.

الرابع: لا العلماء فإن علمهم باق، قاله مجاهد.

الخامس: إلا جاهه كما يقال لفلان وجه في الناس أي جاه، قاله أبو عبيدة.

السادس: الوجه العمل ومنه قولهم: من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار أي عمله. وقال الشاعر:



أستغفر الله ذنبا لست محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

[٤/٢٧٢-٢٧٣].

«الإتيان»

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر»: «وفيه تأويلان: أحدهما: أن معناه إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام، وبالملائكة . والثاني: إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام. [١/٢٦٩].

وقال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: «أو يأتي ربك» فيه وجهان:

أحدهما: أمر ربك بالعذاب قاله الحسن.

والثاني: قضاء ربك في القيامة، قاله مجاهد.» [٢/١٩٠].

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: «في الكرسي قولان:

أحدهما: أنه من صفات الله تعالى:

والثاني: أنه من أوصاف ملكوته.

فإن قيل إنه من صفاته ففيه أربعة أقاويل: أحدهما: أنه علم الله، قاله ابن عباس.

والثاني أنه قدرة الله والثالث: ملك الله . والرابع: تدبير الله. وإذا



قيل إنه من أوصاف ملكوته ففيه ثلاثة أقاويل: أحدها: أنه العرش، قاله الحسن والثاني: أنه سرير دون العرش. والثالث: هو كرسي تحت العرش، والعرش فوق الماء، وأصل الكرسي العلم، ومنه قيل للصحيفة فيها علم مكتوب: كراسة، قال أبو ذؤيب:

مالي بأمرك كرسي أكاتمه ... ولا بكرسي علم الغيب مخلوق

وقيل للعلماء: الكراسي، لأنهم المعتمد عليهم كما يقال لهم: أوتاد الأرض، لأنهم الذين بهم تصلح الأرض، قال الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعلية ... كراسي بالأحداث حين تنوب

أي علماء بحوادث الأمور، فدلت هذه الشواهد، على أن أصح تأويلاته، ما قاله ابن عباس، أنه علم الله تعالى». [١/٣٢٤...٣٢٦].

«العندية»

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «وفي «أحياء عند ربهم » تأويلان:

أحدهما: أنهم بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا ربهم.

والثاني: أنهم أحياء عند ربهم من حيث يعلم أنهم أحياء دون الناس» [١/٤٣٧].



«اليد واليمين»

قال عند قوله تعالى «بل يداه مبسوطتان»: «فيه أربع تأويلات:
أحدها: أن اليدين ها هنا النعمة من قولهم لفلان عندي يد أي نعمة، ومعناه بل نعمتاه مبسوطتان، نعمة الدين، ونعمة الدنيا.

والثاني: اليد ها هنا القوة كقوله تعالى «أولي الأيدي والأبصار» ومعناه بل قوتاه بالثواب والعقاب.

والثالث: أن اليد ها هنا الملك من قولهم في مملوك الرجل هو: ملك يمينه، ومعناه ملك الدنيا والآخرة.

والرابع: أن التثنية للمبالغة في صفة النعمة كما تقول العرب لبيك وسعديك، وكقول الأعشى:

يداك يدا مجد فكف مفيدة وكف إذا ما ضن بالزاد تنفق

[٢/٥١-٥٢].

و قال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: ««والأرض جميعا قبضته يوم القيامة» فيه وجهان: أحدهما: أن قبضته استبدالها بغيرها لقوله «يوم يبدل الأرض» وهو محتمل. الثاني: أي هي في مقدوره كالذي يقبض عليه القابض في قبضته. «والسماوات مطويات بيمينه» فيه وجهان: أحدهما: بقوته لأن اليمين القوة. الثاني: في ملكه كقوله «وما ملكت أيمانكم» ويحتمل طيها بيمينه وجهين: أحدهما: طيها يوم القيامة. لقوله يوم نطوي السماء. الثاني: أنها في قبضته مع بقاء الدنيا كالشيء المطوي لاستيلائه عليها» [٥/١٣٤-١٣٥].



«الفوقية»

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده»: «فيه قولان: أحدهما: أن معناه القاهر لعباده، وفوق صلة زائدة.

والثاني: أنه بقهره لعباده مستعل عليهم، فكان قوله فوق مستعملا على حقيقته كقوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» لأنها أعلى قوة.

ويحتمل ثالثا: وهو القاهر فوق قهر عباده، لأن قهره فوق كل قهر.

وفي هذا القهر وجهان:

أحدهما: أنه إيجاد المعدوم.

والثاني: أنه لا راد لأقداره ولا صاد عن اختياره» [٢/٩٩-١٠٠].

«الرحمة»

قال عند قوله تعالى «كتب ربكم على نفسه الرحمة»: «والرحمة يحتمل المراد بها هنا وجهين: أحدهما: المعونة. والثاني: العفو» [٢/١١٩].

«الاستواء»

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: «فيه قولان: أحدهما: معناه



استوى أمره على العرش، قاله الحسن. والثاني استوى على العرش، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف ودم مهراق

وفي «العرش» ثلاثة أقوال: أحدها: أنه الملك كني عنه بالعرش والسرير كعادة ملوك الأرض في الجلوس على الأسرة، حكاه ابن بحر. والثاني: أنه السماوات كلها لأنها سقف، وكل سقف عند العرب هو عرش، قال الله تعالى «خاوية على عروشها» أي على سقوفها.

والثالث: أنه موضع في السماء في أعلاها وأشرفها، محجوب عن ملائكة السماء» [٢/٢٢٩-٢٣٠].

«العين»

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «قوله عز وجل «واصنع الفلك بأعيننا» فيه ثلاثة أوجه: أحدهما: بحيث نراك، فعبر عن الرؤية بالأعين لأن بها تكون الرؤية. الثاني: بحفظنا إياك حفظ من يراك. الثالث: بأعين أوليائنا من الملائكة. ويحتمل وجها رابعا: بمعونتنا لك على صنعها» [٢/٤٦٩-٤٧٠].

«النفس»

قال عند قوله تعالى من سورة طه «واصطنعتك لنفسي»: «لنفسي» فيه وجهان: أحدهما: لمحبتي. الثاني: لرسالتي» [٣/٤٠٤].



«النور»

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»: «قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» فيه أربعة أقاويل: أحدها: معناه الله هادي السماوات والأرض، قاله ابن عباس، وأنس. الثاني: الله مدبر السماوات والأرض، قاله مجاهد. الثالث: الله ضياء السماوات والأرض، قاله أبي. الرابع: منور السماوات والأرض.

فعلى هذا فبما نورهما به ثلاثة أقاويل:

أحدها: الله نور السماوات بالملائكة ونور الأرض بالأنبياء.

الثاني: أنه نور السماوات بالهيبة ونور الأرض بالقدرة.

الثالث: نورهما بشمسهما وقمرهما ونجومهما، قاله الحسن، وأبو العالية.

«مثل نوره» فيه أربعة أقاويل:

أحدها مثل نور الله، قاله ابن عباس.

الثاني: مثل نور محمد صلى الله عليه وسلم، قاله ابن الشجرة.

الثالث: مثل نور المؤمن، قاله أبي.

الرابع: مثل نور القرآن قاله سفيان.

فمن قال: مثل نور المؤمن، يعني في قلب نفسه. ومن قال: مثل نور محمد، يعني في قلب المؤمن. ومن قال نور القرآن، يعني في قلب محمد. ومن قال: نور الله، ففيه قولان: أحدهما: في قلب محمد. الثاني: في قلب المؤمن. » [٤/١٠١-١٠٢].



«التعجب»

قال عند قوله تعالى «بل عجبت ويسخرون» : «قراءتان:

إحدهما: بضم التاء، قرأ بها حمزة والكسائي، وهي قراءة ابن مسعود، ويكون التعجب مضافا إلى الله تعالى، وإن كان لا يتعجب من شيء لأن التعجب من حدوث العلم بما لم يعلم، والله تعالى عالم بالأشياء قبل كونها. وفي تأويل ذلك على هذه القراءة وجهان:

أحدهما: يعني بل أنكرت حكاه النقاش.

الثاني: هو قول علي بن عيسى أنهم قد حلوا محل من يتعجب منه.

والقراءة الثانية: بفتح التاء قرأ بها الباقون، وأضاف التعجب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قال: بل عجبت يا محمد، قاله قتادة.

وفيما عجبت منه قولان:

أحدهما: من القرآن حين أعطيه، قاله قتادة.

الثاني: من الحق الذي جاءهم به فلم يقبلوه، وهو معنى قول ابن زياد». [٥/٤١].



«القرب»

قال عند قوله تعالى «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»: «وفي قوله «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» تأويلان: أحدهما: ونحن أقرب إليه من حبل وريده الذي هو منه. الثاني: ونحن أملك به من حبل وريده، مع استيلائه عليه. ويحتمل ثالثا: ونحن أعلم بما توسوس به نفسه من حبل وريده، الذي هو من نفسه، لأنه عرق يخالط القلب، فعلم الرب أقرب إليه من علم القلب.» [٥/٣٤٦-٣٤٧].

«الظاهر والباطن»

قال عند قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»: «والظاهر والباطن» فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: الظاهر فوق كل شيء لعلوه، والباطن إحاطته بكل شيء لقربه، قال ابن حيان.

الثاني: أنه القاهر لما ظهر وبطن كما قال تعالى «فأيدنا الذين ءامنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين»

الثالث: العالم بما ظهر وما بطن.» [٥/٤٦٩].



«صفة المعية»

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم»: «فيه وجهان: أحدهما: علمه معكم أينما كنتم حيث لا يخفى عليه شيء من أعمالكم، قاله مقاتل.

والثاني: قدرته معكم أينما كنتم حيث لا يعجزه شيء من أموركم» [٥/٤٧٠].

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: «فيه ثلاثة أقاويل: أحدها: تنظر إلى ربها في القيامة، قاله الحسن وعطية العوفي.

الثاني: إلى ثواب ربها، قاله ابن عمر ومجاهد.

الثالث: تنتظر أمر ربها، قاله عكرمة. [٦/١٥٦-١٥٧].



أبو الحسن الواحدي (٣٩٨-٤٦٨هـ)

ترجمته:

هو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي ولد سنة ٣٩٨ بنيسابور ونشأ بها علميا ثم قام برحلات علمية وأخذ من مشايخ كثيرين فقال في مقدمة تفسيره البسيط «ولو أثبت المشايخ الذين أدركتهم واقتبست عنهم هذا العلم من مشايخ نيسابور وسائر البلاد التي وطئتها لطال الخطب ومل الناظر».

فمن أشهر شيوخه الذين أخذ عنهم التفسير أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧). وللواحدي ثلاث مؤلفات في التفسير البسيط والوسيط والوجيز:

فالبسيط في تفسير القرآن الكريم من أكبر تفاسيره وأقدمها تأليفا كما صرح بذلك عن الواحدي نفسه في مقدمتي تفسيريه الوسيط والوجيز.

وأما الوسيط في تفسير القرآن فهو تفسير متوسط يغلب عليه الجانب اللغوي فقد ضمه كثيرا من النقول عن أهل اللغة والنحو وأهل المعاني كالخليل بن أحمد (١٧٠) و سيبويه (١٨٠) والفراء (٢٠٧) وابن كيسان (٢٩٩) والزجاج (٣١٠) وابن الأنباري (٣٢٨) والأزهري (٣٧٠) وغيرهم ويورد أحيانا ما اختلف فيه البصريون والكوفيون من المسائل النحوية ويرجح حسب ما يظهر له. كما أنه يستشهد بشواهد شعرية أحيانا.

وفيما يخص جانب الحديث فالواحدي إمام مسند روى بإسناده



جملة كبيرة من الأحاديث في تفسيره.

كما أنه عزز تفسيره بجملة وافرة من أقوال الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة.

أما تفسيره الوجيز فكان السبب في تأليفه كما ذكر في المقدمة؛ أنه لما بدأ في إبداع كتاب في التفسير لم يسبق إلى مثله كما زعم، قال: «ثم استعجلني قبل إتمامه و التفضي عما لزمني من عهدة أحكامه نفر متقاصروا الرغبات منخفضوا الدرجات أولوا البضائع المزجاة إلى إيجاز كتاب في التفسير يقرب على من يتناوله ويسهل على من يتأمله من أوجز ما عمل في بابه وأعظم عائدة على متحفظيه وأصحابه وهذا كتاب أنا فيه نازل إلى درجة أهل زماننا تعجيلا لمنفعتهم وتحصيلا للمثوبة».



تفسير الوسيط:

عقيدته في الأسماء والصفات

الرحمة

قال عند تفسير البسلمة: قوله «الرحمان الرحيم» قال الليث: هما اسمان اشتقاقهما من الرحمة وقال أبو عبيدة: هما صفتان لله معناهما ذو الرحمة، ورحمة الله: إرادته الخير والنعمة والإحسان إلى من يرحمه. (٦٥/١).

الغضب

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم» : «ومعنى الغضب من الله: إرادة العقوبة. (٧٠/١).

الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزئ بهم» : «أي يجازيهم جزاء استهزائهم فسمى الجزاء باسم المجازى عليه كقوله: «وجزاء سيئة سيئة مثلها» فسمى الثاني سيئة باسم الأول وقال أيضا «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» قال ابن عباس في رواية عطاء في قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم» هو أن الله إذا قسم النور يوم القيامة



للجواز على الصراط أعطى المنافقين مع المؤمنين نورا حتى إذا ساروا على الصراط طفئ نورهم قال: فذلك قوله: «الله يستهزئ بهم» حيث يعطيهم ما لا يتم ولا ينتفعون به.

وروي عنه أيضا أنه قال: هو أن الله يطلع المؤمنين وهم في الجنة على المنافقين وهم في النار فيقولون لهم : أتحبون أن تدخلوا الجنة؟ فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم: ادخلوا فيسيرون وينقلبون في النار فإن انتهوا إلى الباب سد عنهم وردوا إلى النار ويضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى : «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الأرائك ينظرون هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون»

أخبرنا أحمد بن عبيد الله المخلدي أخبرنا محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ حدثنا محمد بن شادك بن علي حدثنا عمرو بن زرارة الكلابي حدثنا أبو جنادة عن الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيامة بناس من الناس إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا رائحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها فيها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها قال فيرجعون بحسرة ما رجع بمثلها الأولون فيقولون: ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا، قال: ذالك أردت بكم كنتم إذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بخلاف ما في قلوبكم، هبتم الناس ولم تهابوني وأجللتم الناس ولم تجلوني، وتركتم للناس ولم تتركوا لي، فاليوم أذيقكم العذاب الأليم مع ما حرمتكم من الثواب. (١/٩٠-٩٢).



الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» : «قال أهل المعاني قوله «إن الله لا يستحيي» خرج على لفظهم حيث قالوا: إن الله يستحيي أن يضرب المثل بالذباب والعنكبوت، فرد الله عليهم وقال: «إن الله لا يستحي أن يضرب» كما أنهم لما قالوا للقرآن : هذا سحر مفترى قال الله تعالى: «فاتوا بعشر سور مثله مفتريات» .

وقال بعضهم : معنى قوله «لا يستحيي» هو أن الذي يستحيا منه ما يكون قبيحا في نفسه ويكون لفاعله عيب في فعله فأخبر الله سبحانه أن ضرب المثل منه ببعوضة فما فوقها ليس بقبيح ولا نقص ولا عيب حتى يستحيا منه

وقيل: معنى قوله «لا يستحيي» لا يترك لأنه أحدنا إذا استحى من شيء تركه ومعناه إن الله لا يترك ضرب المثل ببعوضة فما فوقها إذا علم أن فيه عبرة لمن اعتبر وحجة على من جحد. (١/١٠٧-١٠٨).

الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» : «والمعنى ما ينتظر التاركون الدخول في السلم والمتبعون خطوات الشيطان إلا العذاب يوم القيامة يريد أنه



لا ثواب لهم فلا ينتظرون إلا العذاب وهو قوله: «إلا أن يأتيهم الله» أي يأتيهم عذاب الله أو أمر الله فحذف المضاف ومثل هذا قوله: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» أي عذاب الله. (٣١٣/١).

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» : «أو يأتي ربك» قال ابن عباس: يتنزل أمر ربك فيهم بالقتل. وقال الزجاج المعنى أو يأتي إهلاك ربك إياهم بعذاب عاجل أو بالقيامة (٣٤٠/٢).

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا»: «وجاء ربك» قال ابن عباس في رواية الكلبي والحسن : وجاء أمر ربك وقضاء ربك لأن في يوم القيامة تجيء جلائل آيات الله وتظهر العظائم. وقال أهل المعاني: وجاء ربك أي وجاء ظهوره بضرورة المعرفة بالشيء تقوم مقام ظهوره ورؤيته ولما صارت هذه المعارف بالله في ذلك اليوم ضرورة صار ذلك كظهوره وتجليه للخلق فقيل: وجاء ربك أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك كما ترتفع عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه. (٤٨٤/٤- ٤٨٥).

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض» : « وقوله «وسع كرسيه السماوات والأرض» يقال: وسع فلان الشيء يسعه سعة إذا احتمله وأطاقه وأمكنه القيام به ويقال: لا يسعك هذا أي لا تطيقه ولا تحتمله، وأما الكرسي فقال ابن عباس في رواية



عطاء والسدي إنه الكرسي بعينه وهو لؤلؤ وما السماوات السبع في الكرسي إذا كدراهم سبعة ألقيت في ترس، والمعنى : أن كرسيه مشتمل بعظمه على السماوات والأرض. قال أبو إسحاق الزجاج: وهذا القول بين لأن الذي نعرفه من الكرسي في اللغة هو الشيء الذي يعتمد عليه، ويجلس عليه وهذا يدل على أن الكرسي عظيم عليه السماوات والأرضون وقال بعضهم: كرسيه: سلطانه وملكه ويكنى عن الملك بالكرسي. وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: وسع علمه السماوات والأرض. وقال أبو إسحاق الزجاج: الله أعلم بحقيقة الكرسي إلا أن جملته: إنه أمر عظيم من أمره. (٣٦٨/١).

العلو

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وهو العلي والعظيم» : «يقال: على يعلو علوا فهو عال «وعلي»مثل: عالم وعليم وسامع وسميع، فالله تعالى على بالاقتدار، ونفوذ السلطان، وعلي عن الأشباه والأمثال، يقال: علا فلان عن هذا، إذا كان أرفع محلا عن الوصف به، فمعنى العلو في وصف الله تعالى: اقتداره وقهره واستحقاقه صفات المدح. (٥٦٨/١-٣٦٩).

الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله»: « وفي ذكر الوجه في قوله تعالى: «إلا ابتغاء وجه الله» قولان:



أحدهما: أن المراد منه تحقيق الإضافة لأن ذكر الوجه يرفع الإيهام أنه له ولغيره وذلك أنك لما ذكرت الوجه - ومعناه: النفس- دل على أنك تصرف الوهم عن الاشتراك إلى تحقيق الاختصاص فكنت بذلك محققا للإضافة ومزيلا لإيهام الشركة.

القول الثاني: أنك إذا قلت: فعلته لوجه زيد كان أشرف في الذكر من: فعلته له، لأن وجه الشيء في الأصل، أشرف ما فيه، ثم كثر حتى صار يدل على أشرف الذكر من غير تحقيق وجه، ألا ترى أنك تقول: وجه الدليل ووجه الرأي ووجه الأمر فلا تريد تحقيق الوجه، وإنما تريد أشرف ما فيه من جهة شدة ظهوره وحسن بيانه. (١/٣٨٧-٣٨٨).

المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم»: «ومعنى محبة الله للعبد» إرادته لثوابه وعفوه عنه وإنعامه عليه. ومعنى الآية: إن كنتم تحبون طاعة الله وتريدون رضاه وثوابه فاتبعوني وأطيعوا أمري يثبكم الله «ويغفر لكم ذنوبكم [والله غفور رحيم]». (١/٤٢٩).

العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ولا تحسبن الذي قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «وقوله «عند ربهم »



أي في دار كرامته، ومعنى «عنده» معنى القرب والإكرام بحضور دار السلام. وقيل «عند ربهم» أي : في علمه» (٥٢١/١).

وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته» : «قوله « إن الذين عند ربك» يعني الملائكة، قال الزجاج: «يعني أنهم بالقرب من رحمة الله تعالى و من فضله» (٤٤١/٢).

الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما»: «وقوله «وكلم الله موسى تكليما» أي مخالطة من غير واسطة، وتأكيد «كلم» بالمصدر: يدل على أنه سمع كلام الله حقيقة، لا كما تقول القدرية: إن الله تعالى خلق كلاما في محل فسمع موسى ذلك الكلام لأنه لا يكون ذلك كلام الله.

قال أحمد بن يحيى: لو قال: وكلم الله من غير أن يؤكد بالمصدر لاحتمل كما قالوا فلما قال «تكليما» سقط الشك الذي كان يدخل في الكلام لأن أفعال المجاز لا تؤكد بذكر المصادر، لا يقال: أراد الحائط أن يسقط إرادة. (١٤٠/٢)

اليد و اليمين

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «بل يداه مبسوطتان » : «وقوله «بل يداه مبسوطتان» هذا جواب لليهود، ورد لما افتروه وإبطال



لما بهتوا فيه، أجيبوا على قدر كلامهم لما قالوا «يد الله مغلولة» يريدون به: تبخيل الله، فقيل «بل يداه مبسوطتان» أي: هو جواد «ينفق كيف يشاء» ومعنى التثنية في «يداه» المبالغة في الجود والإنعام.

ومذهب قوم إلى أن معنى «اليد» في هذه الآية: النعمة، فقالوا: في قوله «يد الله مغلولة» نعمة الله مقبوضة، وفي قوله « بل يداه مبسوطتان» نعمتاه، أي نعمة الدنيا والآخرة». (٢٠٧/٢).

و قال عند قوله تعالى من سورة الفتح «يد الله فوق أيديهم» : «يد الله فوق أيديهم» نعمة الله في الهداية فوق أيديهم في الطاعة. أي إحسان الله إليهم بأن هداهم للإيمان أبلغ وأتم من إحسانهم إليك بالنصرة والبيعة. قال ابن كيسان : قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم. أي ثق بنصرة الله لك لا بنصرتهم وإن بايعوك». (١٣٦/٤).

و قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «والسماوات مطويات بيمينه»: « والسماوات مطويات بيمينه» ذكر اليمين للمبالغة في الاقتدار، يعني أنه يطويها بقدرته كما يطوي الواحد منا الشيء المقدور له طيه بيمينه. قال الأخفش: بيمينه، يقول: أي في قدرته نحو قوله «وما ملكت أيمانكم» أي ما كانت لكم عليه قدرة. (٥٩٣/٣).

النفس

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» قال ابن



عباس: تعلم ما في غيبتي ولا أعلم ما في غيبتك والمعنى: تعلم ما أخفيه من سري وغيبتي ولا أعلم ما تخفيه أنت ولم تطلعنا عليه فلما كان سر عيسى يخفيه في نفسه، جعل أيضا سر الله مما يخفيه الله في نفسه ليزدوج الكلام ويحسن النظم.

وقال الزجاج: «النفس» في اللغة تقع عبارة عن حقيقة الشيء، فمعنى «تعلم ما في نفسي» أي تعلم ما أضمره «ولا أعلم ما في نفسك» أي : لا أعلم ما في حقيقتك وما عندي علمه.

والتأويل: إنك تعلم ما أعلم، ولا أعلم ما تعلم. (٢/٢٤٧- ٢٤٨).

الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» : «ثم استوى على العرش» أي أقبل على خلقه، وقصد إلى ذلك بعد خلق السماوات والأرض، وهذا قول الفراء وأبي العباس والزجاج، وقال آخرون: «استوى معناه استولى، واحتجوا بقول البعيث:

ثم استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق

وخص العرش بالإخبار عن الاستيلاء عليه لأنه أعظم المخلوقات. (٢/٣٧٥-٣٧٦).



الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة النحل «يخافون ربهم من فوقهم» « يخافون ربهم من فوقهم وفي هذه الآية قولان: أحدهما أن الآية من باب حذف المضاف على تقدير يخافون من عقاب ربهم من فوقهم، لأن أكثر ما يأتي العقاب المهلك إنما يأتي من فوق والآخر: أن الله تعالى لما كان موصوفا بأنه علي متعال علو الرتبة في القدرة، حسن أن يقال: من فوقهم ليدل على أنه في أعلى مراتب القادرين وهذا معنى قول ابن عباس في رواية مجاهد قال: ذلك مخافة الإجلال واختاره الزجاج فقال: يخافون ربهم خوفا مجلين ويدل على صحة هذا المعنى قوله «وهو القاهر فوق عباده» وقوله إخبارا عن فرعون «وإنا فوقهم قاهرون» وذهب بعض الناس إلى أن قوله «من فوقهم» من صفة الملائكة والمعنى أن الملائكة الذين هم فوق بني آدم وفوق ما في الأرض من دابة يخافون الله مع علو رتبتهم، فلأن يخاف من دونهم أولى». (٣/٦٥).

العين

قال عند قوله تعالى من سورة «طه» : «ولتصنع على عيني»: «ولتصنع على عيني» ولتربى وتغذى بمرأى مني صحيح ولكن لا يكون لموسى في هذا تخصيص فإن جميع الأشياء بمرأى من الله والصحيح في هذا قول قتادة: لتغذى على محبتي وإرادتي وهذا القول اختيار أبي



عبيدة وابن الأنباري: العين في هذه الآية يقصد بها قصد الإرادة والاختيار من قول العرب غذي على عيني أي على المحبة مني والمعنى ولتصنع على عيني قدرنا مشي أختك وقولها هل أدلك على من يكفله لأن هذا كان من أسباب تربية موسى على ما أراد الله» (٢٠٦/٣).

النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»: «قوله « الله نور السماوات والأرض» معنى النور في اللغة الضياء وهو الذي يبين الأشياء ويري الأبصار حقيقة ما تراه، وورد النور في صفة الله تعالى لأنه هو الذي يهدي المؤمنين ويبين لهم ما [يهتدون به] من الضلالة قال ابن قتيبة: أي بنوره يهتدي من في السماوات والأرض وهذا معنى قول ابن عباس والمفسرين هادي أهل السماوات والأرض وقوله «مثل نوره» قال سعيد بن جبير عن ابن عباس مثل نوره الذي أعطى المؤمن وقال السدي: مثل نوره في قلب المؤمن وكذا هو في قراءة ابن مسعود وكان أبي يقرأ مثل نور المؤمن قال: وهو عبد قد جعل الإيمان والقرآن في صدره» (٣٢٠/٣).

العجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون»:



«قوله: «بل عجبت ويسخرون» بل معناه: ترك الكلام الأول والأخذ في الكلام الآخر كأنه قال: دع يا محمد ما مضى عجبت من كفار مكة حين أوحى إليك القرآن ولم يؤمنوا به وهو قوله «ويسخرون» لأن سخريتهم بالقرآن وبه من ترك الإيمان، قال قتادة: عجب نبي الله من هذا القرآن حين انزل عليه وخلال بني آدم، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يظن أن كل من يسمع منه القرآن يؤمن به فلما سمع المشركون القرآن فسخروا منه وتركوا الإيمان به عجب من ذلك صلى الله عليه وسلم فقال الله: عجبت يا محمد من نزول الوحي عليك وتركهم الإيمان وقرأ ابن مسعود بضم التاء أخبرناه أبو بكر محمد بن عمر الخشاب، أنا إبراهيم بن عبد الله الأصفهاني، أنا محمد بن إسحاق السراج، نا قتيبة، نا جرير، عن الأعمش عن أبي وائل قال: قرأ عبد الله: بل عجبت، فقال شريح: إن الله لا يعجب إنما يعجب من لا يعلم، قال الأعمش: فذكرته لإبراهيم فقال: إن شريحا كان معجبا برأيه إن عبد الله قرأ: بل عجبت ويسخرون وعبد الله أعلم من شريح، وإضافة العجب إلى الله تعالى ورد به الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم: «عجب ربكم من شاب ليست له صبوة» و «عجب ربكم من إلكم وقنوطكم» و «عجب الله البارحة من فلان وفلانة» ويكون ذلك على وجهين عجب مما يرضى، ومعناه: الاستحسان والخبر عن تمام الرضا وعجب مما يكره ومعناه: الإنكار والذم له، وتأويل الآية أن الله تعالى ذكر الكفار وما هم فيه من الكفر والتكذيب وسخطه عليهم وهم يسخرون ويستهزؤون ولا يتفكرون» (٣/٥٢٢-٥٢٣).



الرضى

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر»: «ولا يرضى لعباده الكفر » قال عطاء عن ابن عباس: يريد ولا أرضى لأوليائي وأهل طاعتي الكفر، وقال في رواية الوالبي: يعني عباده المخلصين الذين قال فيهم «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان» فألزمهم شهادة أن لا إله إلا الله، وحببها إليهم، وقال السدي: لا يرضى لعباده المؤمنين أن يكفروا. وهذا طريق من قال بالتخصيص في هذه الآية. ومن أجراها على العموم قال إن الله تعالى لا يرضى الكفر لأحد وكفر الكافر غير مرضي لله، وإن كان بإرادته. والله تعالى مريد لكفر الكافر غير راض به، لأنه لا يمدحه ولا يثني عليه، قال قتادة: والله ما رضي الله لعبد ضلالة ولا أمره بها ولا دعاه إليها. «وإن تشكروا» ما أنعم عليكم من التوحيد «يرضه لكم» يرضى ذلك الشكر لكم بأن يثيبكم عليه (٥٧٢/٣).

المعية والقرب

قال عند قوله تعالى من سورة «ق» «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»: «ونحن أقرب إليه» بالعلم. (١٤٦/٤).

و قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم»: «وهو معكم أينما كنتم» يعني بالعلم والقدرة فليس يخلو أحد من تعلق



علم الله وقدرته به أين ما كان من أرض وسماء وبر وبحر» (٤/٢٤٥).

الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»: « فهو الأول بلا ابتداء « والآخر» بعد كل شيء بلا انتهاء يفني الأشياء ويبقي آخرا كما كان أولا «والظاهر» الغالب العالي على كل شيء ويجوز أن يكون معناه الظاهر بالأدلة والشواهد «والباطن» العالم بما بطن من قولهم فلان يبطن أمر فلان أي يعلم دخله أمره ويجوز أن يكون معنى الباطن أنه محتجب عن الأبصار» (٤/٢٤٤).

الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: «إلى ربها ناظرة» قال ابن عباس في رواية عطاء : يريد إلى الله ناظرة. وقال في رواية الكلبي: تنظر إلى الله يومئذ لا تحجب عنه. وقال مقاتل: تنظر إلى ربها معاينة. وقال الحسن حق لها أن تنظر وهي تنظر إلى الخالق.

وقال الزجاج: نضرت بنعيم الجنة والنظر إلى ربها عز وجل. أخبرنا أبو بكر الفارسي أنا محمد بن عيسى بن عمرويه نا إبراهيم بن محمد نا مسلم نا عبد الله بن عمر بن ميسرة حدثني عبد الرحمان بن



مهدي نا حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن عبد الرحمان بن أبي بكر عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم. أخبرنا أبو بكر بن الحارث، أنا عبد الله محمد بن جعفر الحافظ، نا عبدان نا عثمان بن أبي شيبة نا معاوية نا عبد الملك بن أبجر عن ثوير بن أبي فاختة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألف سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه ينظر في سرره وأزواجه وخدمه، وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه الله تعالى كل يوم مرتين. رواه الحاكم في صحيحه عن محمد بن يعقوب عن أحمد بن عبد الجبار عن أبي معاوية. قال وثوير وإن لم يخرج في الصحيح فلم ينقم عليه غير التشيع. (٤/٣٩٣-٣٩٤).



كتاب الوجيز في تفسير القرآن
لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨ هـ)

موقفه من الصفات:

الرحمة

قال عند تفسير البسملة: «الرحمان الرحيم صفتان لله تعالى معناهما ذو الرحمة وهي إرادته الخير ولا فرق بينهما». (٣/١).

الغضب

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «غير المغضوب عليهم» : «غير المغضوب عليهم » أي غير الذين غضب عليهم وهم اليهود ومعنى الغضب من الله تعالى إرادة العقوبة. (٣/١).

الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة « الله يستهزئ بهم»: «يجازيهم جزاء استهزائهم. (٥/١).



الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة»: «إن الله لا يستحيي الآية لما ضرب الله المثل للمشركين بالذباب والعنكبوت في كتابه ضحكت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام الله فأنزل الله تعالى إن الله لا يستحيي لا يترك ولا يخشى (٨/١).

الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: ««فأينما تولوا فثم وجه الله» أي فأينما تولوا وجوهكم فثم هناك وجه الله قبلة الله وجهته التي تعبدكم بالتوجه إليها. (٣١/١)

و قال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»: «كل شيء هالك إلا وجهه» أي إلا إياه. (١٥٢/٢).

و قال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» « ويبقى وجه ربك» أي ويبقى ربك. (٣٤٢/٢).

القرب

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب» الآية: سأل بعض الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم



أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فأنزل الله هذه الآية وقوله فإني قريب أي قريب بالعلم» (٤٨/١).

و قال عند قوله تعالى من سورة «ق» «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» : أي بالعلم. (٣١٩/٢).

المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «فاتبعوني يحببكم الله»: «فاتبعوني يحببكم الله » فأنا رسوله إليكم وحجته عليكم ومعنى محبة العبد لله إرادته طاعته وإيثاره أمره ومعنى محبة الله للعبد إرادته لثوابه وعفوه عنه وإنعامه عليه». (٩٥/١).

اليد واليمين

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «بل يداه مبسوطتان»: «قيل معناه المبالغة في الجود والإنعام وقيل معناه نعمه مبسوطة ودلت التثنية على الكثرة كقولهم لبيك وسعديك وقيل نعمتاه أي نعمة الدنيا ونعمة الآخرة مبسوطتان». (٢١٣/١).

و قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «والسماوات مطويات بيمينه»: «بيمينه» أي بقوته وقيل بقسمه لأنه حلف أن يطويها». (٢٤٤/٢).



النفس

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «ولا أعلم ما في نفسك» أي ما تخفيه أنت وما عندك علمه ولم تطلعنا عليه». (١/٢٢٩).

العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «أي اصنع السفينة ملتبسا بأبصارنا لك وتعهدنا بتعليمك كيفية صنعها» (١/٣٨٤).

و قال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: «على عيني» أي على محبتي ومرادي يعني اذرده إلى أمه حتى غذته. (٢/١٩).

الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة طه: «الرحمان على العرش استوى» [٢/١٥]: «الرحمان على العرش» مع أنه أعظم المخلوقات (استوى) أي استولى».



و قال عند قوله تعالى من سورة الرعد «الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش»: «ثم استوى على العرش» بالاستيلاء والاقتدار وأصله استواء التدبير كما أن أصل القيام الانتصاب ثم يقال قائم بالتدبير وثم تدل على حدوث العرش المستولى عليه» (٤٢١/١)

المعية

قال عند قوله تعالى من سورة طه «قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى»: «قال لا تخافا إنني معكما» أي بالعون والنصرة». (٢٠/٢).

وقال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ما يكون من نجوى ثلاثة»: «ما يكون من نجوى ثلاثة» أي من مناجاة ثلاثة وان شئت قلت من متناجين ثلاثة «إلا هو رابعهم» أي بالعلم يسمع نجواهم». (٢٥٨/٢).

النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض»: «أي بنوره وهداه يهتدي من في السماوات والأرض ثم ضرب مثلا لذلك النور الذي يقذفه في قلب المؤمن حتى يهتدي به فقال «مثل نوره كمشكاة» وهي الكوة غير النافذة». (٨٢/٢-٨٣).



الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»: «هو الأول» قبل كل شيء بلا ابتداء «والآخر» بعد كل شيء بلا انتهاء «والظاهر» أي الغالب على كل شيء فكل شيء دونه «والباطن» العالم بكل شيء. (٢/٣٥٠).

الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة «إلى ربها ناظرة»: «إلى ربها ناظرة» أي تنظر إلى خالقها عيانا» (٢/٤١٥).

المجيء

قال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا»: «وجاء ربك» أي أمر ربك وقضاؤه». (٢/٤٤٦).



ابن الجوزي وتفسيره «زاد المسير في علم التفسير»

ترجمته:

الإمام ابن الجوزي من أعلام القرن السادس، اشتهر شهرة فائقة، ذهب بحديثه الركبان في المشرق والمغرب، اشتهر بفصاحته وجودة خطابته، يقال إنه كان يجتمع في مجلسه آلاف الناس، وساهم في المكتبة الإسلامية بمؤلفات قيمة في مختلف الفنون وله خبرة بالسير والحوادث والرجال.

أما عقيدته في الأسماء والصفات: فالذي حكى عنه أصحاب مذهبه أنه كان مضطربا فيثبت بعض الصفات ويؤول بعضها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما جاء في المجموع: أن أبا الفرج نفسه متناقض في هذا الباب، لم يثبت على قدم النفي ولا على قدم الإثبات بل له من الكلام في الإثبات نظما ونثرا ما أثبت به كثيرا من الصفات التي أنكرها في هذا المصنف، فهو في هذا الباب مثل كثيرين من الخائضين في هذا الباب من أنواع الناس، يثبتون تارة وينفون أخرى في مواضع كثيرة من الصفات، كما هو حال أبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد الغزالي. [مجموع الفتاوى ٤/١٦٩].

وجاء في شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي قال ابن رجب الحنبلي في ابن الجوزي: نقم عليه جماعة من مشايخ أصحابنا وأئمتهم ميله إلى التأويل في بعض كلامه، واشتد نكيرهم عليه في ذلك، ولا ريب أن كلامه في ذلك مضطرب مختلف وهو وإن كان مطلعا على الأحاديث والآثار فلم يكن يحل شبه المتكلمين وبيان فسادها، وكان معظما لأبي الوفاء بن عقيل متابعا لأكثر ما يجده من كلامه، وإن كان



قد رد عليه في بعض المسائل وكان ابن عقيل بارعا في الكلام، ولم يكن تام الخبرة بالحديث والآثار، فلهذا يضطرب في هذا الباب وتتلون فيه آثاره وأبو الفرج تابع له في هذا التلون.

و قال ابن قدامة: كما في ذيل طبقات الحنابلة [٤١٥/١]: كان ابن الجوزي إمام عصره إلا أننا لم نرتض تصانيفه في السنة ولا طريقته فيها.

والذي يرجع إلى تفسيره يرى أن ابن الجوزي بين مذهب المؤولة ومذهب المفوضة، فتراه في الاستواء يحكي إجماع السلف على قراءة الآية فقط ولم يزيدوا على ذلك وتراه في باقي الصفات يؤول وربما استدل لتأويله بما نقل عن الإمام أحمد في تأويل صفة الإتيان والمجيء وسنبين إن شاء الله كذب ذلك نقلا عن ابن تيمية في الكلام على القرطبي ومما يدل على أنه كان لا يرى مذهب السلف في الإثبات ما ذكره في صيد الخاطر عن ابن عبد البر (ص ٩٧) قال: ولقد عجبت لرجل أندلسي يقال له ابن عبد البر صنف كتاب التمهيد فذكر فيه حديث النزول إلى السماء الدنيا، فقال هذا يدل على أن الله تعالى على العرش لأنه لولا ذلك لما كان لقوله ينزل معنى وهذا كلام جاهل بمعرفة الله عز وجل، لأن هذا استسلف من حسه ما يعرفه من نزول الأجسام فقاس صفة الحق عليه.

والخلاصة أن ابن الجوزي يميل إلى التأويل ويرى أنه من أئمة الأشاعرة فينصر مذهبه كما هو واضح في تفسيره.

ولإسحاق بن محمد أبو الفضل العلثي رسالة قيمة بعث بها لابن الجوزي يبين له فيها انحرافاته واضطرابه في تأويله للصفات، وقد نقلناها من طبقات الحنابلة في كتابنا العقيدة السلفية.



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» [١/٢٧-٢٨]: «اختلف العلماء في المراد باستهزاء الله بهم، على تسعة أقوال:

أحدها: أنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار فيسرعون إليه فيغلق ثم يفتح لهم باب آخر فيسرعون فيغلق فيضحك منهم المؤمنون، روي عن ابن عباس.

الثاني: أنه إذا كان يوم القيامة جمدت النار كما تجمد الإهالة في القدر فيمشون فتنخسف بهم. روي عن الحسن البصري.

الثالث: أن الاستهزاء بهم إذا ضرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فيبقون في الظلمة فيقال لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا. قاله مقاتل.

الرابع: أن المراد به يجازيهم على استهزائهم فقوبل اللفظ بمثله لفظا وإن خالفه معنى فهو كقوله تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها» وقوله: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أراد فنعاقبه بأغلظ من عقوبته.

الخامس: ان الاستهزاء من الله التخطئة لهم والتجهيل فمعناه الله يخطئ فعلهم ويجهلهم في الإقامة على كفرهم.

السادس: ان استهزاءه استدراجه إياهم.



السابع: أنه إيقاع استهزائهم بهم ورد خداعهم ومكرهم عليهم ذكر هذه الأقوال محمد بن القاسم الأنباري.

الثامن: أن الاستهزاء بهم ان يقال لأحدهم في النار وهو في غاية الذل (ذق إنك أنت العزيز الكريم).

التاسع: أنه لما أظهروا من أحكام إسلامهم في الدنيا خلاف ما أبطن لهم في الآخرة كان كالاستهزاء بهم.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: والحياء بالمد، الانقباض والاحتشام غير أن صفات الحق عز وجل لا يطلع لها على ماهية وإنما تمر كما جاءت، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «إن ربكم حيي كريم»[١].

وقيل معنى لا يستحيي لا يترك لأن كل ما يستحيى منه يترك وحكى ابن جرير الطبري عن بعض اللغويين أن معنى لا يستحيي لا يخشى ومثله (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه)[٢] أي تستحيي منه فالاستحياء والخشية ينوب كل واحد منهما عن الآخر وقرأ مجاهد وابن محيصين (لا يستحي) بياء واحدة وهذه لغة. [١/٤٢].

---

(١) أخرجه من حديث سلمان الفارسي: أحمد (٥/٤٣٨)، أبو داود (٢/١٦٥/١٤٨٨)، الترمذي (٥/٥٢٠/٣٥٥٦)، وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٢/١٢٧١/٣٨٦٥)، الحاكم (١/٤٩٧،٥٣٥) وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

(٢) سورة الأحزاب: الآية: ٦.



صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: « وإجماع السلف منعقد على ألا يزيدوا على قراءة الآية ... وبعضهم يقول استوى بمعنى استولى ويحتج بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ودم مهراق

ويقول الشاعر أيضا:

هما استويا بفضلهما جميعا　　　على عرش الملوك بغير زور

وهذا منكر عند اللغويين.

قال ابن الأعرابي: العرب لا تعرف استوى بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم، قالوا: وإنما يقال استولى فلان على كذا إذا كان بعيدا عنه غير متمكن منه ثم تمكن منه والله عز وجل لم يزل مستوليا على الأشياء والبيتان لا يعرف قائلهما، كذا قال ابن الفارس اللغوي، ولو صحا فلا حجة فيهما لما بينا من استيلاء من لم يكن مستوليا نعوذ بالله من تعطيل الملحدة وتشبيه المجسمة. [١٤٤/٣].

صفة الوجه

ابن الجوزي ممن يؤولون صفة الوجه ويعطلونها عن حقيقتها تبعا لمذهبه الأشعري المزعوم وينصر في ذلك مذهب المؤولة، وها أنا أنقل ما ذكر عند صفة الوجه في مواردها في القرآن قال في سورة البقرة عند



قوله تعالى: «فثم وجه الله» فيه قولان:

أحدهما: فثم الله يريد علمه معكم، أين كنتم وهذا قول ابن عباس، ومقاتل.

والثاني: فثم قبلة الله قاله عكرمة ومجاهد. [١/١١٧].

و قال عند قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه»: فيه قولان:

أحدهما: إلا ما أريد به وجهه، رواه عطاء عن ابن عباس، وبه قال الثوري.

والثاني: إلا هو، قاله الضحاك، وأبو عبيدة. [٦/١١٨].

وقال في قوله تعالى: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» أي ويبقى ربك. [٧/٢٦١].

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: «[كان جماعة من السلف يمسكون عن الكلام في مثل هذا و] ذكر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال: المراد به قدرته وأمره، قال: وقد بينه في قوله تعالى: «أو يأتي أمر ربك» [١/٢٠٥].

وقال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»:

«قال الحسن: أو يأتي أمر ربك.

وقال الزجاج: أو يأتي إهلاكه وانتقامه إما بعذاب عاجل أو بالقيامة. [٣/١٠٦].



التعليق:

ما نقله عن أحمد والحسن لا يصح عنهما فتنبه واعلم أنه لم يرد حرف واحد في التأويل عن السلف وكل ما نقل فهو كذب واختراع.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير» (وهو معكم أينما كنتم) أي بعلمه وقدرته. [٧/ ٣٠٠].

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض» الآية أي احتمل وأطاق وفي المراد بالكرسي ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه كرسي فوق السماء السابعة دون العرش، قال النبي صلى الله عليه وسلم « ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة»[1] وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء.

والثاني: أن المراد بالكرسي علم الله تعالى، رواه ابن جبير عن

(١) سيأتي تخريجه في موقف القرطبي من الكرسي.



ابن عباس[1].

والثالث: أن الكرسي هو العرش قاله الحسن. [١/٢٦٥-٢٦٦].

صفة النفس

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: « قال الزجاج: تعلم ما أظهره ولا أعلم ما عندك علمه والتأويل تعلم ما أعلم وأنا لا أعلم ما تعلم». [٢/٣٤٤].

صفة اليد

ابن الجوزي في صفة اليد مؤول معطل.

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» [٢/٢٩٩]: « قال الزجاج: وقد ذهب قوم إلى أن معنى يد الله نعمته وهذا خطأ ينقضه (بل يداه مبسوطتان) فيكون المعنى على قولهم: نعمتاه ونعم الله أكثر من أن تحصى والمراد بقوله: بل يداه مبسوطتان أنه جواد ينفق كيف يشاء وإلى نحو هذا ذهب ابن الأنباري.

قال ابن عباس: ان شاء وسع الرزق وإن شاء قتر».

---

(١) سيأتي تخريجه في موقف القرطبي من الكرسي.



صفة المحبة

قال عند قوله تعالى: «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»[٢٠٢/١]:

«والله لا يحب الفساد» قال ابن عباس: لا يرضى بالمعاصي وقد احتجت المعتزلة بهذه الآية فأجاب أصحابنا بأجوبة: منها أنه لا يحبه دينا ولا يريده شرعا فأما أنه لا يريده وجودا فلا.

والثاني: أنه لا يحبه للمؤمنين دون الكافرين.

والثالث: أن الإرادة معنى غير المحبة فإن الإنسان قد يتناول المر ويريد بط الجرح ولا يحب شيئا من ذلك وإذا بان في العقول الفرق بين الإرادة والمحبة بطل ادعاؤهم التساوي بينهما وهذا معتمد وفي معنى هذه الآية قوله تعالى «ولا يرضى لعباده الكفر».

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»[١١/٣]: «وهو القاهر فوق عباده» القاهر الغالب والقهر الغلبة، والمعنى أنه قهر الخلق فصرفهم على ما أراد طوعا وكرها فهو المستعلي عليهم وهم تحت التسخير والتذليل.



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[٣/٦٨]:

قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» في الإدراك قولان:

أحدهما: أنه بمعنى الإحاطة.

الثاني: بمعنى الرؤية، وفي الأبصار قولان:

أحدهما: أنها العيون قاله الجمهور.

والثاني: أنها العقول، رواه عبد الرحمان بن مهدي عن أبي حصين القاري ففي معنى الآية ثلاثة أقوال:

أحدهما: لا تحيط به الأبصار رواه العوفي عن ابن عباس وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء، وقال الزجاج: معنى الآية: الإحاطة بحقيقته وليس فيها دفع للرؤية لما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرؤية وهذا مذهب أهل السنة والعلم والحديث.

والثاني: لا تدركه الأبصار، إذا تجلى بنوره الذي هو نوره رواه عكرمة عن ابن عباس.

الثالث: لا تدركه الأبصار في الدنيا رواه أبو صالح عن ابن عباس وبه قال الحسن، ومقاتل ويدل على أن الآية مخصوصة بالدنيا قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فقيد النظر إليه بالقيامة وأطلق في هذه الآية والمطلق يحمل على المقيد.



صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا، ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون»[٤/٨٢]:

وفي قوله «بأعيننا ثلاثة أقوال:

أحدها: بمرىء منا، قاله ابن عباس.

والثاني: بحفظنا قاله الربيع.

والثالث: بعلمنا قاله مقاتل.

قال ابن الأنباري: إنما جمع على مذهب العرب في إيقاعها الجمع على الواحد يقول: خرجنا إلى البصرة في السفن وإنما جمع لأن من عادة الملك أن يقول أمرنا ونهينا.

وقال عند قوله تعالى «ولتصنع على عيني»[٥/١٩٨]:

قال أبو عبيدة: على ما أريد وأحب، قال ابن الأنباري؛ هو من قول العرب غذي فلان على عيني أي على المحبة مني، وقال غيره: لتربى وتغذى بمرأى مني، يقال: صنع الرجل جاريته إذا رباها وصنع فرسه إذا داوم على علفه ومراعاته والمعنى «ولتصنع على عيني» قدرنا مشي أختك.



صفة النور

قال عند قوله تعالى: « الله نوّر السماوات والأرض» [٥/٣٦٠]: « فيه قولان:

أحدهما : هادي أهل السماوات والأرض، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وبه قال أنس بن مالك، وبيان هذا أن النور في اللغة: الضياء، وهو الذي تصل به الأبصار إلى مبصراتها، فورد النور مضافا إلى الله تعالى، لأنه هو الذي يهدي المؤمنين ويبين لهم ما يهتدون به. فالخلائق بنوره يهتدون.

والثاني: مدبر السماوات والأرض، قاله مجاهد، والزجاج. وقرأ أبي بن كعب، وأبو المتوكل، وابن السميفع: «الله نوَّرَ» بفتح النون والواو وتشديدها ونصب الراء «السماوات» بالخفض «والأرض» بالنصب».

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى: « بل عجبت ويسخرون» بعد أن ذكر من قرأ بالفتح ومن قرأ بالضم [٦/٢٨٩-٢٩٠]: « ومن ضم، أراد الإخبار عن الله عز وجل أنه عجب، وقد أنكر هذه القراءة قوم، منهم شريح القاضي، قال: إن الله لا يعجب، إنما يعجب من لا يعلم، قال الزجاج: وإنكار هذه القراءة غلط، لأن العجب من الله خلاف العجب من الآدميين، وهذا كقوله تعالى: «ويمكر الله » وقوله «سخر الله منهم»، وأصل



العجب في اللغة: أن الإنسان إذا رأى ما ينكره ويقل مثله، قال: قد عجبت من كذا، وكذلك إذا فعل الآدميون ما ينكره الله عز وجل، جاز أن يقول عجبت. والله قد علم الشيء قبل كونه. وقال ابن الأنباري: المعنى: جازيتهم على عجبهم من الحق، فسمى الجزاء على الشيء باسم الشيء الذي له الجزاء، فسمى فعله عجبا وليس بعجب في الحقيقة، لأن المتعجب يدهش ويتحير، والله عز وجل قد جل عن ذلك؛ وكذلك سمي تعظيم الثواب عجبا، لأنه إنما يتعجب من الشيء إذا كان في النهاية، والعرب تسمي الفعل باسم الفعل إذا داناه من بعض وجوهه وإن كان مخالفا له في أكثر معانيه، قال عدي:

ثم أضحوا لعب الدهر بهم

فجعل إهلاك الدهر وإفساده لعبا، قال ابن جرير: من ضم التاء، فالمعنى: بل عظم عندي وكبر اتخاذهم لي شريكا وتكذيبهم بتنزيلي. وقال غيره: إضافة العجب إلى الله عز وجل على ضربين:

أحدهما: بمعنى الإنكار والذم، كهذه الآية.

والثاني: بمعنى الاستحسان والإخبار عن تمام الرضى، كقوله عليه السلام: «عجب ربك من شاب ليست له صبوة»[1].

صفة الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»

---

(١) أحمد (٤/١٥١)، أبو يعلى (٣/٢٨٨/١٧٤٩)، الطبراني في الكبير (١٧/٣٠٩/٨٥٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/٢٧٠) وقال: «رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني وإسناده حسن».

ابن أبي عاصم (١/٢٥٠/٥٧١)، وقال الألباني: إسناده ضعيف لسوء حفظ ابن لهيعة.

تمام الرازي في الفوائد (٢/١١٦/١٣٠٠)، وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (ص ١٢٣) وقال: «هو عند أحمد وأبي يعلى وسنده حسن وضعف شيخنا في فتاويه لأجل ابن لهيعة».



[٣٠٠/٧]: « «والظاهر» بحجته الباهرة، وبراهينه النيرة، وشواهده الدالة على صحة وحدانيته. ويكون: الظاهر فوق كل شيء بقدرته. وقد يكون الظهور بمعنى العلو، ويكون بمعنى الغلبة. والباطن: هو المحتجب عن أبصار الخلق الذي لا يستولي عليه توهم الكيفية وقد يكون معنى الظهور والبطون: احتجابه عن أبصار الناظرين، وتجليه لبصائر المتفكرين. ويكون معناه: العالم بما ظهر من الأمور، والمطلع على ما بطن من الغيوب».



ابن عطية وكتابه:
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.

ترجمته:

أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي الغرناطي، من مشاهير علماء القرن السادس في الأندلس، أمتهن مهنة القضاء زمانا طويلا، بل أصبح يلقب بالقاضي، اشتهر بفصاحته ودقة عبارته، له خبرة بعلم الكلام وفنيته، اتخذه المتأخرون مصدرا للنقل من تفسيره إلى تفاسيرهم، وقد ضم معظم تفسيره أبو عبد الله القرطبي كما سيأتي الكلام عليه، بل كثيرا ما ينقل عبارته ولا ينسبها إليه، ضاهى الزمخشري في الشهرة بالنسبة إلى تفاسير الأشاعرة، ذكره ابن تيمية في بعض فتاويه، فقال: و تفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري، ولو ذكر كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل، فإنه كثيرا ما ينقل من تفسير محمد بن جرير الطبري وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدرا، ثم أنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال، ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه، ويعرف أن هذا من جملة التفسير على المذهب.



فهذه كلمة خبير بالتفسير وأصوله ومؤلفات التفسير وأنواعها.

وأما عقيدته في تفسيره في الصفات: فأبو محمد بن عطية عبد الحق: مؤول أشعري يدافع عن التأويل الأشعري بما يراه ويسميه التحقيق.

وتفسيره قد اختصره الثعالبي الجزائري، وذكر أهم ما يوجد في تفسير ابن عطية وقد بينا ما فيه من الكلام عليه فليرجع إليه.

موقفه من صفات الله تعالى:

١ - الغضب:

قال عند الله تعالى: «غير المغضوب عليهم» [١/٧٧]

وغضب الله تعالى عبارة عن إظهاره عليهم محنا وعقوبات وذلة ونحو ذلك، مما يدل على أنه قد أبعدهم عن رحمته بعدا مؤكدا مبالغا فيه.

التعليق:

والتأويل في هذه الصفة واضح.

٢-الإستهزاء:

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم» [١/٩٧]

اختلف المسفرون في هذا الإستهزاء فقال جمهور العلماء: «هي تسمية العقوبة باسم الذنب»



والعرب تستعمل ذلك كثيرا، ومنه قول الشاعر عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحدا علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقال قوم: إن الله تعالى يفعل بهم أفعالاهي في تأمل البشر هزو حسبما يروي أن النار تجمد كما تجمد الإهالة فيمشون عليها ويظنونها منجاة فتخسف بهم، وما يروي أن أبواب النار تفتح لهم فيذهبون إلى الخروج، نحا هذا المنحى ابن عباس والحسن، وقال: قوم: استهزاؤه بهم هو استدراجهم من حيث لا يعلمون، وذلك أنهم بدور نعم الله الدنيوية عليهم يظنون أنه راض عنهم وهو تعالى قد حتم عذابهم، فهذا على تأمل البشر كأنه استهزاء.

٣-الحياء:

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» [١/١١٠]:

واختلف المتأولون في معنى: «يستحيي» في هذا الآية. فرجح الطبري أن معناه يخشى. وقال غيره: معناه يترك وهذا هو الأولى. ومن قال يمتنع أو يمنعه الحياء فهو يترك أو قريب منه. ولما كان الجليل القدر في الشاهد لا يمنعه من الخوض في نازل القول إلا الحياء من ذلك، رد الله بقوله: «إن الله لا يستحيي» على القائلين كيف يضرب الله مثلا بالذباب ونحوه، أي إن هذه الأشياء ليست من نازل القول، إذ هي من الفصيح في المعنى المبلغ أغراض المتكلم إلى نفس السامع، فليست مما يستحيي منه.



٤-الإستواء.

أما أبو محمد بن عطية فيمزج بين الأشعرية والاعتزال، ويميل أحيانا إلى الاعتزال، وفي هذه الصفة بالخصوص ذهب مذهب المتأولة.

قال عند قوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات» [١/١١٥] : وقوله تعالى: «ثم استوى»، «ثم» هنا هي لترتيب الأخبار لا لترتيب الأمر في نفسه، و«استوى»: قال قوم: «معناه علا دون تكييف ولا تحديد»، هذا اختيار الطبري، والتقدير علا أمره وقدرته وسلطانه.

وقال ابن كيسان: «معناه قصد إلى السماء».

قال القاضي أبو محمد: أي بخلقه واختراعه.

وقيل معناه كمل صنعه فيها كما تقول استوى الأمر.

قال القاضي أبو محمد: وهذا قلق.

وحكى الطبري عن قوم: أن المعنى أقبل، وضعفه.

وحكي عن قوم «المستوي» هو الدخان.

وهذا أيضا يأباه رصف الكلام، وقيل المعنى استولى كما قال الشاعر الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وهذا إنما يجيء في قوله تعالى: «على العرش استوى» [طه:٥] والقاعدة في هذه الآية ونحوها منع النقلة وحلول الحوادث، ويبقى استواء القدرة والسلطان».



وقال عند تفسير سورة [١٠٤/٣] : واختصار القول في قوله « ثم استوى على العرش» إما أن يكون «استوى» بقهره وغلبته وإما أن يكون «استوى» بمعنى استولى إن صحت اللفظة في اللسان، فقد قيل في قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

إنه بيت مصنوع. وإما أن يكون فعل فعلا في العرش سماه «استوى»، واستيعاب القول قد تقدم.

وقال عند تفسير سورة طه [٣٧/٤]: وقوله «استوى» قالت فرقة: هو بمعنى استولى، وقال أبوالمعالي وغيره من المتكلمين: هو بمعنى استواء القهر والغلبة، وقال سفيان: فعل فعلا في العرش سماه استواء وقال الشعبي وجماعة غيره: هذا من متشابه القرآن يؤمن به ولا يعرض لمعناه، وقال مالك بن أنس لرجل سأله عن هذا الاستواء فقال له مالك: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عن هذا بدعة وأظنك رجل سوء أخرجوه عني، فأدبر السائل وهو يقول ياأبا عبد الله لقد سألت عنها أهل العراق وأهل الشام فما وفق أحد توفيقك.

قال القاضي أبو محمد: وضعف أبوالمعالي قول من قال لا يتكلم في تفسيرها بأن قال إن كل مؤمن يجمع على أن لفظة الاستواء ليست على عرفها في معهود الكلام العربي، فإذا فعل هذا فقد فسر ضرورة ولا فائدة في تأخره عن طلب الوجه والمخرج البين، بل في ذلك البأس على الناس وإيهام للعوام، وقد تقدم القول في مسألة الاستواء.



٥-الوجه:

ابن عطية هو شيخ القرطبي في تأويل الصفات، وقد نقل عنه في تفسيره معظم تأويلاته في آيات الصفات، وفي هذه الصفة بالخصوص مؤول معطل، تبعا لمذهبه الأشعري الممزوج بالاعتزال.

قال عند قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله» [١/٢٠٠]: واختلف الناس في تأويل الوجه الذي جاء مضافا إلى الله تعالى في مواضع من القرآن، فقال الحذاق: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز كلام العرب، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد وأجلها قدرا، وقال بعض الأئمة: تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجبه العقول من صفات القديم تعالى، وضعف أبوالمعالي هذا القول، ويتجه في بعض المواضع كهذه الآية خاصة أن يراد بالوجه الجهة التي فيها رضاه وعليها ثوابه، كما تقول تصدقت لوجه الله تعالي، ويتجه في هذه الآية أن يراد بالوجه الجهة التي فيها رضاه وعليها ثوابه، كما تقول تصدقت لوجه الله، ويتجه في هذه الآية خاصة أن يراد بالوجه الجهة التي وجهنا إليها في القبلة حسبما يأتي في أحد الأقوال، وقال أبومنصور في المقنع: يحتمل أن يراد بالوجه هنا الجاه، كما تقول فلان وجه القوم أي موضع شرفهم، فالتقدير فثم جلال الله وعظمته.

وقوله عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه» [٤/٣٠٤] : قالت فرقة: هي عبارة عن الذات، المعنى هالك إلا هو، قاله الطبري وجماعة منهم أبو المعالي رحمه الله، وقال الزجاج: إلا



إياه، وقال سفيان الثوري: المراد إلا ذا وجهه، أي ما عمل لذاته ومن طاعته وتوجه به نحوه ومن هذا قول الشاعر:

«رب العباد إليه الوجه والعمل»

ومنه قول القائل أردت بفعلي وجه الله تعالى ومنه قوله عز وجل: «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدن وجهه».

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والكرام» [٥/٢٢٩]: والوجه عبارة عن الذات. لأن الجارحة منفية في حق الله تعالى: وهذا كما تقول: هذا وجه القول والأمر، أي حقيقته وذاته.

٦-الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» [١/٣٤١-٣٤٢]: واختلف الناس في الكرسي الذي وصفه الله تعالى بأنه وسع السماوات والأرض، فقال ابن عباس كرسيه علمه، ورجحه الطبري: وقال: منه الكراسة للصحائف التي تضم العلم، ومنه قيل للعلماء الكراسي، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، وهذه الألفاظ تعطي نقض ما ذهب إليه من أن الكرسي العلم، قال الطبري: ومنه قول الشاعر:

نحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب

يريد بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلها، وقال أبوموسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل، وقال السدي: هو موضع قدميه.



قال القاضي أبومحمد: وعبارة أبي موسى مخلصة لأنه يريد هو من عرش الرحمان كموضع القدمين في أسرة الملوك، وهو مخلوق عظيم بين يدي العرش نسبته إليه نسبة الكرسي إلى سرير الملك، والكرسي هو موضع القدمين، وأما عبارة السدي فقلقة، وقد مال إليها منذر البلوضي وتأول بمعنى: ما قدم من المخلوقات على نحو ما تأول في قول النبي عليه السلام فيضع الجبار فيها قدمه. قال أبو محمد وهذا عندي عناء، لأن التأويل لا يضطر إليه إلا في ألفاظ النبي عليه السلام وفي كتاب الله، وأما في عبارة مفسر فلا، وقال الحسن بن أبي الحسن: الكرسي هو العرش نفسه.

قال القاضي أبومحمد عبد الحق رضي الله عنه: والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، والعرش أعظم منه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس، وقال أبوذر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت في فلاة من الأرض، وهذه الآية منبئة عن عظم مخلوقات الله تعالى، والمستفاد من ذلك عظم قدرته إذ «لا يؤوده» حفظ هذ الأمر العظيم.

٧-العلو:

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وهو العلي العظيم» [٣٤٢/١]: يراد به علو القدر والمنزلة لا علو المكان، لأن الله منزه عن التحيز، وحكى الطبري عن قوم أنهم قالوا: هو العلي عن خلقه بارتفاع



مكانه عن أماكن خلقه.

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: وهذا قول جهلة مجهلة مجسمين، وكان الوجه أن لا يحكي.

٨-النفس:

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه» [٤٢٠/١]: وقوله تعالى «ويحذركم الله» إلى آخر الآية وعيد وتنبيه ووعظ وتذكير بالآخرة، وقوله: «نفسه» نائبة عن إياه، وهذه مخاطبة على معهود ما يفهمه البشر، والنفس في مثل هذا راجع إلى الذات، وفي الكلام حذف مضاف لأن التحذير إنما هو من عقاب وتنكيل ونحوه، فقال ابن عباس والحسن: ويحذركم الله عقابه.

وقال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [٢٦٣/٢]: وقوله «ولا أعلم ما في نفسك» معناه ولا أعلم ما عندك من المعلومات وما أحطت به. وذكر النفس هنا مقابلة لفظية في اللسان العربي يقتضيها الإيجاز، وهذا ينظر من طرف خفي إلى قوله «ومكروا ومكر الله» [آل عمران: ٥٤] «والله يستهزئ بهم» [البقرة:١٥]، فتسمية العقوبة باسم الذنب إنما قاد إليها طلب المقابلة اللفظية إذ هي من فصيح الكلام وبارع العبارة.

وقال عند قوله تعالى: «واصطفيتك لنفسي » [٤٥/٤]: وقوله «لنفسي» إضافة تشريف، وهكذا كما تقول بيت الله ونحوه والصيام لي وعبر ب«النفس» عن شدة القرب وقوة الاختصار.



٩-المحبة:

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» [٤٢٢/١]: والمحبة إرادة يقترن بها إقبال من النفس وميل بالمعتقد، وقد تكون الإرادة المجردة فيما يكره المريد والله تعالى يريد وقوع الكفر ولا يحبه، ومحبة العبد لله تعالى يلزم عنها ولا بد أن يطيعه وتكون أعماله بحسب إقبال النفس، وقد تمثل بعض العلماء حين رأى الكعبة فأنشد:

هذه داره وأنت محب　　　مابقاء الدموع في الآماق

ومحبة الله للعبد أمارتها للمتأمل أن يرى العبد مهديا مسددا ذا قبول في الأرض، فلطف الله بالعبد ورحمته إياه هي ثمرة محبته، وبهذا النظر يتفسر لفظ المحبة حيث وقعت من كتاب الله عز وجل.

التعليق:

المفسر تحدث عن أمارة الصفة ولم يتحدث عن الصفة نفسها وواضح أن صفة المحبة هي حقيقية من غير مشابهة للبشر.

١٠-العندية:

قال عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [٥٤٠/١]: وقوله «عند ربهم» فيه حذف مضاف تقديره: عند كرامة ربهم، لأن «عند» تقتضي غاية القرب،



ولذلك لم تصغر قاله سيبويه، وورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أرواح الشهداء على نهر بباب الجنة يقال له بارق، يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشيا، وروي عنه عليه السلام أنه قال: أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها.

وقال عند قوله تعالى: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» [٤٩٥/٢]: وقوله «الذين» يريد الملائكة، وقوله «عند» إنما يريد في المنزلة والتشريف والقرب في المكانة لا في المكان، فهم بذلك عنده.

التعليق:

أثبت الصفة ثم أثبت اللازم لأن التأويل لا ينفع عند الله لأنه أخذ للكذب كما قال بعض السلف.

١١-الكلام:

وقد ذهب أبو محمد بن عطية في تفسير الكلام إلى مذهب الأشاعرة.

فقال عند قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما» [١٣٧/٢]: وقوله تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» إخبار بخاصة موسى، وأن الله تعالى شرفه بكلامه ثم أكد تعالى الفعل بالمصدر، وذلك منبئ في الأغلب عن تحقيق الفعل ووقوعه، وأنه خارج عن وجوه المجاز والاستعارة، لا يجوز أن تقول العرب: امتلأ الحوض وقال: قطني قولا، فإنما تؤكد بالمصادر



الحقائق. ومما شذ قول هند بنت النعمان بن بشير:

وعجت عجيبا من جذام المطارف

وكلام الله للنبي موسى عليه السلام دون تكييف ولا تحديد ولا تجويز حدوث ولا حروف ولا أصوات، والذي عليه الراسخون في العلم: أن الكلام هو المعنى القائم في النفس، ويخلق الله لموسى أو جبريل إدراكا من جهة السمع يتحصل به الكلام، وكما أن الله تعالى موجود لا كالموجودات، معلوم لا كالمعلومات فكذلك كلامه لا كالكلام، وما روي عن كعب الأحبار وعن محمد بن كعب القرظي ونحوهما: من أن الذي يسمع موسى كان كأشد ما يسمع من الصواعق، و في رواية أخرى كالرعد الساكن فذلك كله غيرمرضي عند الأصوليين، وقرأ جمهور الأمة «وكلم الله موسى» بالرفع في اسم الله، وقرأ يحيى بن وثاب وإبراهيم النخعي «وكلم الله» بالنصب على أن موسى هو المكلم، وهي قراءة ضعيفة من جهة الاشتهار، لكنها مخرجة من عدة تأويلات.

١٢-اليد واليمين:

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» [٢/٢١٥-٢١٦]: وقوله تعالى «بل يداه مبسوطتان» العقيدة في هذا المعنى نفي التشبيه عن الله تعالى وأنه ليس بجسم ولا له جارحة ولا يشبه ولا يكيف ولا يتحيز في جهة كالجواهر ولا تحله الحوادث تعالى عما يقول المبطلون.



ثم اختلف العلماء فيما ينبغي أن يعتقد في قوله تعالى: «بل يداه» وفي قوله: «بيدي» [ص: ٧٥] و«عملت أيدينا» [يس: ٧١] و«يد الله فوق أيديهم» [الفتح: ١٠] و«لتصنع على عيني» [طه: ٣٩] و«تجري بأعيننا» [القمر: ١٤]و «اصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا» [الطور: ٤٨] و«وكل شيء هالك إلا وجهه» [القصص: ٨٨] ونحو هذا، فقال فريق من العلماء منهم الشعبي وابن المسيب وسفيان يؤمن بهذه الأشياء وتقرأ كما نصها الله ولا يعن لتفسيرها ولا يشقق النظر فيها.

قال القاضي أبومحمد: وهذا قول يضطرب لأن القائلين به يجمعون على أنها ليست على ظاهرها في كلام العرب فإذا فعلوا هذا فقد نظروا وصار السكوت عن الأمر بعد هذا مما يوهم العوام ويتيه الجهلة. وقال جمهور الأمة: بل تفسر هذه الأمور على قوانين اللغة ومجاز الإستعارة وغير ذلك من أفانين الكلام. فقالوا في العين والأعين إنها عبارة عن العلم والإدراك، كما يقال فلان من فلان بمرأى ومسمع، إذا كان يعني بأموره وإن كان غائبا عنه، وقالوا في الوجه إنه عبارة عن الذات وصفاتها، وقالوا في اليد واليدين والأيدي إنها تأتي مرة بمعنى القدرة كما تقول العرب لايد لي بكذا، ومرة بمعنى النعمة كما يقال لفلان عند فلان يد، وتكون بمعنى الملك كما يقال لا يد فلان على أرضه، وهذه المعاني إذا وردت عن الله تبارك وتعالى عبر عنها باليد أو الأيدي أو اليدين استعمالا لفصاحة العرب ولما في ذلك من الإيجاز، وهذا مذهب أبي المعالي والحذاق، وقال قوم من العلماء منهم القاضي ابن الطيب: هذه كلها صفات زائدة على الذات ثابتة لله دون أن يكون



في ذلك تشبيه ولا تحديد، وذكر هذا الطبري وغيره، وقال ابن عباس في هذه الآية، «يداه» نعمتاه، ثم اختلفت عبارة الناس في تعيين النعمتين فقيل نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، وقيل النعمة الظاهرة والنعمة الباطنة، وقيل نعمة المطر ونعمة النبات.

قال القاضي أبو محمد: والظاهر أن قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان» عبارة عن إنعامه على الجملة وعبر عنه بيديه جريا على طريقة العرب في قولهم فلان ينفق بكلتا يديه ومنه قول الشاعر وهو الأعشى:

يداك يدا مجد فكف مفيدة   وكف إذا ما ضن بالمال تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الإنعام قرينة الإنفاق، قال أبو عمرو الداني: وقرأ أبوعبد الله«بل يداه بسطتان»، يقال يد بسطة أي مطلقة، وروي عنه «بسطتان».

و قال عند قوله تعالى: «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» [٥٤١/٤]: وقوله تعالى: «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة» معناه: في قبضته. وقال ابن عمر يمين، ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقال ابن عباس: الأرض جميعا قبضته، والسماوات وكل ذلك بيمينه.

وقرأ عيسى بن عمر: «مطويات» بكسر التاء المنونة، والناس على رفعها.

وعلى كل وجه، فـ«اليمين» هنا و«القبضة» وكل ماورد: عبارة عن القدرة والقوة، وما اختلج في الصدور من غير ذلك باطل، وما ذهب إليه القاضي من أنها صفات زائدة على صفات الذات قول ضعيف،



وبحسب ما يختلج في النفوس التي لم يحضنها العلم.

التعليق:

وهذا الذي استظهره أبو محمد رغم حرصه على التنزيه إلا أنه تابع فيه أهل التأويل الذي يؤدي إلى تعطيل صفات الله عز وجل.

١٣-الفوقية:

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» [٢/ ٢٧٥]: وقوله تعالى: «وهو القاهر الآية، أي وهو عز وجل المستولي المقتدر، و«فوق» نصب على الظرف لا في المكان بل في المعنى الذي تضمنه لفظ القاهر، كما تقول زيد فوق عمرو في المنزلة، وحقيقة فوق في الأماكن، وهي في المعاني مستعارة شبه بها من هو رافع رتبة في معنى ما، لما كانت في الأماكن تنبئ حقيقة عن الأرفع وحكى المهدوي: أنها بتقدير الحال، كأنه قال: وهو القاهر غالبا. قال القاضي أبو محمد: وهذا لا يتسلم من الاعتراض أيضا والأول عندنا أصوب.

التعليق:

هذا بحسب ظنه ولكن الأصوب مذهب السلف كما سلف.

وقال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة» [٢/٣٠٠]: «القاهر» إن أخذ صفة فعل أي مظهر القهر بالصواعق والرياح والعذاب فيصح أن يجعل «فوق» ظرفية للجهة لأن هذه الأشياء إنما تعاهدها العباد من فوقهم، وإن أخذ «القاهر» صفة



ذات بمعنى القدرة والاستيلاء فـ«فوق» لا يجوز أن تكون للجهة، وإنما هي لعلو القدر والشأن على حد ما تقول الياقوت فوق الحديد.

١٤-الإتيان والمجيء:

وقال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»:

والمعنى: يأتيهم حكم الله وأمره ونهيه وعقابه إياهم، وذهب ابن جريج وغيره إلى أن هذا التوعد هو بما يقع في الدنيا.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام [٣٦٦/٢]: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك».

قال الطبري: لموقف الحساب يوم القيامة وأسند ذلك إلى قتادة وجماعة من المتأولين.

وحكى الزجاج أن المراد بقوله: أو يأتي ربك، أي العذاب الذي يسلطه الله في الدنيا على من يشاء من عباده، كالصيحات والرجفات والخسف ونحوه.

قال القاضي أبو محمد: وهذا الكلام على كل تأويل فإنما هو بحذف مضاف تقديره أمر ربك، أو بطش ربك، أو حساب ربك، وإلا فالإتيان المفهوم من اللغة مستحيل في حق الله تعالى، ألا ترى أن الله تعالى يقول: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» فهذا إتيان قد وقع على المجاز وحذف المضاف.



أما ظاهر اللفظ لو وقفنا معه فيقتضي أنه توعده بالشهير الفظيع من أشراط الساعة دون أن يخص من ذلك شرطا، يريد بذلك الإبهام الذي يترك السامع مع أقوى تخيله، لكن لما قال بعد ذلك «يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها» وبينت الآثار الصحاح في البخاري ومسلم أن الآية التي معها هذا الشرط هي طلوع الشمس من المغرب قوي ان الإشارة بقوله أو يأتي بعض آيات ربك إنما هي إلى طلوع الشمس من مغربها أو يأتي بعض آيات ربك، وقال بهذا التأويل مجاهد، وقتادة والسدي وغيره، ويقوي أيضا أن تكون الإشارة إلى غرغرة الإنسان عند الموت.

و قال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» [٥/٤٨٠]: وقوله تعالى: «وجاء ربك الملك» معناه: وجاء قدره وسلطانه وقضاؤه، قال منذر بن سعيد: معناه: ظهور للخلق هنالك ليس مجيء نقلة وكذلك مجيء الصاخة ومجيء الطامة.

التعليق:

وعجبا لأبي محمد بن عطية كيف يذهب هذا المذهب وقد اطلع على ما ذكره الطبري في تفسيره واختياره لمذهب السلف والله يخبر في القرآن أنه يأتي ويجيء، وهؤلاء يقدرون المضافات التي يرونها تخلصهم من ورطة التشبيه التي تخيلوها في أذهانهم، وتمسكوا ببعض الشبه التي ألجأتهم إلى ما هم عليه كقوله تعالى «فأتى الله بنيانهم من القواعد» وقوله «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا».



١٥-العين:

وقال عند قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» [٣/١٦٩]: وقوله: «بأعيننا» يمكن-فيما يتأول-أن يريد به بمرأى منا وتحت إدراك، فتكون عبارة عن الإدراك والرعاية والحفظ، ويكون جمع الأعين للعظمة لا للتكثيركما قال تعالى: «فنعم القادرون» [المرسلات: ٢٣] فرجع معنى الأعين في هذه وفي غيرها إلى معنى عين في قوله: «لتصنع على عيني» [طه: ٣٩]، وذلك كله عبارة عن الإدراك وإحاطته بالمدركات، وهو تعالى منزه عن الحواس والتشبيه والتكييف لا رب غيره. ويحتمل قوله «بأعيننا» أي بملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على مواضع حفظك ومعونتك، فيكون الجمع على هذا للتكثير.

١٦-النور:

قال عند قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٤/١٨٢-١٨٣]: «النور» في كلام العرب الأضواء المدركة بالبصر ويستعمل فيما صح من المعاني ولاح فيقال منه كلام له نور ومنه الكتاب المنير ومنه قول الشاعر:

نسب كأن عليه من شمس الضحى   نورا ومن فلق الصباح عمودا

والله تعالى ليس كمثله شيء فبين أنه ليس كالأضواء المدركة ولم



يبق للآية معنى إلا أنه أراد «الله» ذو «نور السماوات والأرض» أي بقدرته أنارت أضواؤها واستقامت أمورها وقامت مصنوعاتها، فالكلام على التقريب للذهن، كما تقول الملك نور الأمة أي به قوام أمورها وصلاح جملتها، والأمر في الملك مجاز وهو في صفة الله تعالى حقيقة محضة، إذ هو الذي أبدع الموجودات وخلق العقل نورا هاديا لأن ظهور الوجود به حصل كما حصل بالضوء ظهور المبصرات تبارك الله لا رب سواه، وقالت فرقة التقدير دين الله «نور السماوات والأرض»، قال ابن عباس هادي أهل السماوات والأرض والأول أعم للمعاني وأوضح مع التأمل، وقرأ عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة وأبوعبد الرحمان السلمي الله «نور» بفتح النون والواو المشددة وفتح الراء على أنه فعل، وروي أن اليهود لما نزلت هذه الآية جسموا في تأويلها واعترضوا محمدا عليه السلام بأن قالوا كيف هو نور الأرض والسماء بيننا وبينه، فنزلت حينئذ «مثل نوره كمشكاة» الآية أي ليس الأمر كما ظننتم وإنما هو نور بأنه قوام كل شيء وخالقه وموجده «مثل نوره» كذا وكذا، واختلف المتأولون في الضمير في «نوره» على من يعود، فقال كعب الأحبار وابن جبير هو عائد على محمد عليه السلام أي مثل نور محمد، وقال أبي بن كعب وابن جبير والضحاك هو عائد على المؤمنين، وفي قراءة أبي بن كعب «مثل نور المؤمنين»، وروي أن في قراءة «نور المؤمن»، وروي أن فيها «مثل نور من آمن به»، وقال الحسن هو عائد على القرآن والإيمان، قال مكي بن أبي طالب وعلى هذه الأقوال يوقف على قوله «والأرض».

قال القاضي أبو محمد: وهذه أقوال فيها عود الضمير على من لم يجر له ذكر، وفيها تقطع المعنى المراد بالآية، وقالت فرقة الضمير



في «نوره» عائد على «الله»، ثم اختلفت هذه الفرقة في المراد بـ«النور» الذي أضيف إلى الله تعالى إضافة خلق إلى خالق كما تقول سماء الله وناقة الله، فقال بعضها هو محمد، وقال بعضها هو المؤمن، وقال بعضها هو الإيمان والقرآن، وهذه الأقوال متجهة مطرد معها المعنى فكأن اليهود لما تأولوا «الله نور السماوات والأرض» بمعنى الضوء، قيل لهم ليس كذلك وإنما هو نور فإنه قوام كل شيء وهاديه مثل نوره في محمد أو في القرآن، والإيمان «كمشكاة» وهي الكرة غير النافذة فيها القنديل ونحوه.

١٧-التعجب:

قال عند قوله تعالى: «بل عجبت ويسخرون» [٤/٤٦٧]: وقرأ جمهور القراء «بل عجبت» بفتح التاء، أي عجبت يا محمد عن إعراضهم عن الحق وعماهم عن الهدى وأن يكونوا كافرين مع ما جئتهم به من عند الله، وقرأ حمزة والكسائي «بل عجبت» بضم التاء، ورويت عن علي وابن مسعود وابن عباس وابن وثاب والنخعي وطلحة وشقيق والأعمش وذلك على أن يكون تعالى هو المتعجب، ومعنى ذلك من الله أنه صفة فعل، ونحوه قول النبي صلى الله عليه وسلم «يعجب الله تعالى إلى قوم يساقون إلى الجنة في السلاسل»، وقوله عليه السلام «يعجب الله من الشاب ليست له صبوة»، فإنما هي عبارة عما يظهره تعالى في جانب المتعجب منه من التعظيم والتحقير حتى يصير الناس متعجبين منه، فمعنى هذه الآية بل عجبت من ضلالتهم وسوء نحلتهم، وجعلتها للناظرين، وفيما اقترن معها من شرعي وهداي متعجبا، وروي عن



شـريح أنه أنكر هذه القـراءة وقـال إن الله تعـالى لا يعـجب، وقـال الأعمش: فذكرت ذلك لإبراهيم، فقال إن شريحا كان معجبا بعلمه وإن عبد الله أعلم منه، وقال مكي بن سليمـان في كتاب الزهراوي: هو إخبـار عن النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسـه كأن المعنى قل بل عجبت.

١٨- الرضى:

قال عند قوله تعالى: «ولايرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم» [٥٢١/٤]: واخـتلف المتـأولون من أهل السنة في تأويل قـوله: «ولا يرضى لعبـاده الكفـر» فقـالت فـرقـة: الرضـى بمعنى الإرادة والكلام ظاهره العموم ومعناه الخصوص فيمن قضى الله له بالإيمـان ورحمته له، و«عباده» على هذا ملائكته ومؤمنوا البشر والجن، وهذا يتركب على قول ابن عباس. وقالت فرقة: الكلام عموم صحيح، والكفر يقع ممن يقع بإرادة الله، إلا أنه بعد وقوعه لا يرضـاه دينا لهم، فـهذا يتركب على الاحتمال الذي تقدمك آنفا. ومعنى: لا يرضاه لا يشكره لهم ولا يثيبهم به خيرا، فالرضى على هذا هو صفة فعل لمعنى القبول ونحوه. وتأمل الإرادة فإنها حقيقة، إنما هي فيما يقع بعد، والرضى، فإنما حقيقة فيما قد يقع، واعتبر هذا في آيات القرآن تجده، وإن كانت العرب قد تستعمل في أشعارها على جهة التجوز هذا بدل هذا.



١٩-القرب:

قال عند قوله تعالى «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» [١٥٩/٥]:وقوله تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» عبارة عن قدرة الله على العبد، وكون العبد في قبضة القدرة، والعلم قد أحيط به، فالقرب هو بالقدرة والسلطان، إذ لا ينحجب عن علم الله باطن ولا ظاهر، وكل قريب من الأجرام فبينه وبين قلب الإنسان حجب.

٢٠-الأول والآخر والظاهر والباطن:

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٢٥٧/٥]: «هو الأول» الذي ليس لوجوده بداية مفتتحة. «والآخر» بالأبدية، و«هو الأول» بالوجود، إذ كل موجود فبعده وبه. «والآخر»إذا ترقى العقل في الموجودات حتى يكون إليه منتهاها، قال عز وجل: «وأن إلى ربك المنتهى» [النجم: ٤٢]. «والظاهر» معناه بالأدلة ونظر العقول في صنعته. «والباطن» بلطفه وغوامض حكمته وباهر صفاته التي لا يصل إلى معرفتها على ما هي عليه الأوهام.

ويحتمل أن يريد بقوله: «الظاهر والباطن» أي الذي بهر وملك فيما ظهر للعقول وفيما خفي عنها فليس في الظاهر غيره حسب قيام الأدلة، وليس في باطن الأمر وفيما خفي عن النظرة مما عسى أن يتوهم غيره.



٢١-المعية:

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم» [٥/٢٥٧]: وقوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» معناه بقدرته وعلمه وإحاطته. وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها مخرجة عن معنى لفظها المعهود، ودخل في الإجماع من يقول بأن المشتبه كله ينبغي أن يمر ويؤمن به ولا يفسر فقد أجمعوا على تأويل هذه لبيان وجوب إخراجها عن ظاهرها. قال سفيان الثوري معناه: علمه معكم، وتأولهم هذه حجة عليهم في غيرها.

٢٢-الرؤية:

قال عند قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»: أجمع أهل السنة على أن الله تعالى يرى يوم القيامة، يراه المؤمنون. وقاله: ابن وهب عن مالك بن أنس والوجه أن يبين جواز ذلك عقلا ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز واختصار تبيين ذلك يعتبر بعلمنا بالله عز وجل، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيز ولا مقابل ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود، جاز أن نراه غير مقابل ولا محاذي ولا مكيفا ولا محدودا، وكان الإمام أبو عبد الله النحوي يقول: مسألة العلم حلقت لحي المعتزلة ثم ورد الشرح بذلك وهو قوله عز وجل «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وتعدية النظر بالي إنما هو في كلام العرب لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار على ما ذهبت



إليه المعتزلة وذكر هذا المذهب مالك.

فقال فأين هم عن قوله تعالى «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» قال القاضي أبو محمد، فقال بدليل الخطاب ذكره النقاش ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه وتواتر وكثر نقله «إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» ونحوه من الأحاديث على اختلاف ترتيب ألفاظها وذهبت المعتزلة إلى المنع من جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة، واستحالة ذلك بآراء مجردة، وتمسكوا بقوله تعالى: «لا تدركه الأبصار». وانفصل أهل السنة عن تمسكهم بأن الآية مخصوصة في الدنيا، ورؤية الآخرة ثابتة بأخبارها وانفصال آخر، وهو أن يفرق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية.

ونقول: إنه عز وجل تراه الأبصار ولا تدركه، وذلك الإدراك، يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى أعماقه وحوزه من جميع جهاته، وذلك كله محال في أوصاف الله عز وجل، والرؤية لا تفتقر إلى أن يحيط الرائي بالمرئي ويبلغ غايته، وعلى هذا التأويل يترتب العكس في قوله وهو يدرك الأبصار ويحسن معناه ونحو هذا.

روي عن ابن عباس، وقتادة وعطية العوفي، فرقوا بين الرؤية والإدراك. أما الطبري رحمه الله ففرق بين الرؤية والإدراك، واحتج بقوله بني إسرائيل «إنا لمدركون» فقال: انهم رأوهم ولم يدركوهم.

قال القاضي أبو محمد رضي الله عنه: وهذا كله خطأ، لأن هذا الإدراك ليس بإدراك البصر، بل هو مستعار منه أو بإشتراك، وقال بعضهم: ان المؤمنين يرون الله تعالى بحاسة سادسة تخلق يوم القيامة، وتبقى هذه الآية في منع الإدراك بالأبصار عامة سليمة قال:



وقال بعضهم: ان هذه الآية مخصوصة في الكافرين، أي أنه لا تدركه أبصارهم لأنهم محجوبون عنه».

قال القاضي أبو محمد: وهذه الأقوال كلها ضعيفة، ودعاوى لا تستند إلى قرآن ولا حديث.

و قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [٥/٤٠٥]: وقوله تعالى: «إلى ربها ناظرة» حمل هذه الآية أهل السنة على أنها متضمنة رؤية المؤمنين لله تعالى، وهي رؤية دون محاذاة ولا تكييف ولا تحديد كما هو معلوم، موجود لا يشبه الموجودات كذلك هو لا يشبه المرئيات في شيء، فإنه ليس كمثله شيء لا إله إلا هو، وروى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «حدثتكم عن الدجال أنه أعور وأن ربكم ليس بأعور وأنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا»، وقال صلى الله عليه وسلم: «إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، وقال صلى الله عليه وسلم: «إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، وقال الحسن: تنظرون إلى الله تعالى بلا إحاطة، وأما المعتزلة الذين ينفون رؤية الله تعالى، فذهبوا في هذه الآية إلى أن المعنى إلى رحمة ربها ناظرة أو إلى ثوابه أو ملكه، فقدروا مضافا محذوفا، وهذا وجه سائغ في العربية كما تقول، فلان ناظر إليك في كذا، أي إلى صنعك في كذا. والرؤية إنما تثبتها بأدلة قاطعة غير هذه الآية، فإذا ثبتت حسن تأويل أهل السنة في هذه الآية وقوي، وذهب بعض المعتزلة في هذه الآية إلى أن قوله «إلى» ليست بحرف الجر وإنما هي إلى واحد الآلاء فكأنه قال نعمة ربها منتظرة، أو «ناظرة» من النظر بالعين، ويقال نظرتك بمعنى انتظرتك، ومنه قول الحطيئة:



وقد نظرتكم أبناء عائشة للخمس طال بها حبسي وتبساسي

والتبساس أن يقال للناقة بس بس لتدر على الحالب، وفسر أبوعبيدة في غريبه هذا البيت على رواية أخرى وهي: طال بها حوزي وتنساسي بالنون وهو السير الشديد فتأمله.

التعليق:

ومع تفويض الكيفية والإيمان بالنص على ظاهره لا يحتاج لمثل هذه التأويلات.



اختصار النكت للماوردي -تأليف العز بن عبدالسلام (٥٧٨-٦٦٠)

ترجمة العز بن عبد السلام.

هو أبو محمد عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم الملقب بسلطان العلماء، ولد بدمشق سنة (٥٧٨) وتوفي بالقاهرة سنة (٦٦٠).

وله مؤلفات لا تتميز بقوة النصوص من الكتاب والسنة. وغاية ما عنده معرفة بعض القواعد الأصولية على طريقة أهل الكلام» والكتاب الذي نتناوله عبارة عن اختصار لتفسير الماوردي.

ومصادره في هذا المختصر هي مصادر الماوردي نفسها حيث اعتمد في التفسير بالمأثور على ابن أبي حاتم والطبري وفي التفسير بالرأي على محمد بن السائب الكلبي وتفسير مقاتل بن سليمان والنقاش وعلي الرماني وعبد الله التستري واعتمد على كتب النحو والقراءات أيضا إلا أن العز يذكر ذلك بدون إشارة إلى أنها قراءة وبدون نسبتها إلى من قرأ بها إلا في مواضع قليلة. ويقول محقق هذا الكتاب (عبد الله الوهيبي):

«مما امتاز به تفسير العز جمعه للأقوال الكثيرة في تفسير الآية فبعض هذه الأقوال مأثورة كتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قليل، أو تفسيرات الصحابة والتابعين، وبعض هذه الأقوال اجتهادات للعلماء الذين جاءوا بعدهم من علماء السنة والمعتزلة والصوفية، فيرتب هذه الأقوال عاطفا بعضها على بعض «بأو» وقد ترك نسبة كثير منها



إلى قائليها، وهذا مما يؤخذ عليه، لأنه يوقع في اللبس وعدم التمييز بين القول الصحيح والضعيف، كما أنه لا يرجح بين الأقوال إلا قليلا. وقد امتاز عليه الماوردي بنسبة الأقوال إلى قائليها إلا في حالات قليلة، كما أنه يحصر الأقوال في عدد ثم يفصلها».

«أما موقفه من الآراء التي يذكرها الماوردي من ذكره لأقوال المعتزلة وآرائهم حتى اتهم بالاعتزال فإن العز يختصر ذلك ولم يناقشه ولا يرد عليه إلا في حالات قليلة جدا، وقد توجد أمور ذكرها العز وتابع فيها الماوردي وهو يرى خلافها في كتبه كما هو الأمر بالنسبة لتفضيل الملائكة حيث اقتصر الماوردي على قول المعتزلة فيه وتابعه العز بينما يذكر في كتابه قواعد الأحكام خلاف ذلك» انظر مقدمة المحقق (٤٩/١-٥٠) وأما من حيث النصوص النبوية فإن العز لم يخرج الأحاديث التي يستشهد بها كما أنه ذكر بعض الإسرائيليات تبعا للماوردي واختصرها فقط وكان الأولى به أن يتعقبها بالرد والإنكار وينزه كتابه منها.

موقفه من الصفات

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم» [٩٢/١]: والغضب هو المعروف من العباد، أو إرادة الانتقام، أو ذمة لهم، أو نوع من العقاب سماه غضبا كما سمى نعمته رحمة.



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزيء بهم» [١/١٠٤] يجزيهم على استهزائهم، سمى الجزاء باسم الذنب.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى : «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا» [١/١١٠] لا يترك، أو لا يخشى، أو لا يمنع، أصل الاستحياء: الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعة القبيح.

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «فأينما تولوا فثم وجه الله» [١/١٥٦] قبلته، أو فثم الله كقوله تعالى : «ويبقى وجه ربك».

وقال عند قوله تعالى من سورة القصص: «كل شيء هالك إلا وجهه» [٢/٥٠٣] إلا هو، أو ملكه، أو ما أريد به وجهه، أو إلا موت العلماء فإن علمهم باق، أو جاهه، لفلان جاء ووجه بمعنى ، أو العمل.



صفة الإتيان

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة : «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» [١/٢٠٥] بظلل، أو أمر الله تعالى في ظلل.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك » [١/٤٧١] أمره بالعذاب ، أو قضاؤه في القيامة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض» [١/٢٣٧] علمه، أو العرش ، أو سرير دون العرش ، أو موضع القدمين، أو الملك، وأصل الكرسي: العلم ومنه الكراسة، والعلماء كراس، لأنه يعتمد عليهم كما قيل: أوتاد الأرض.

صفة العلو

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «وهو العلي العظيم» [١/٢٣٧] بالاقتدار، ونفوذ السلطان، أو العي: عن الأشباه والأمثال.



صفة اليد واليمين

قال عند قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان» [٣٩٦/١] نعمة الدنيا ونعمة الدين، لفلان عندي يد أي نعمة، أو قوتاه بالثواب والعقاب، واليد القوة (أولي الأيدي والأبصار) [ص:٤٥] أو ملك الدنيا والآخرة، واليد الملك، من قولهم عنده ملك يمينه، أو التثنية للمبالغة في صفة النعمة، كلبيك وسعديك، قال:

يداك يدا مجد وكف مفيدة

و قال عند قوله تعالى من سورة الزمر: «والسماوات مطويات بيمينه» [١٠٤/٣] بقوته لأن اليمين القوة، أو في ملكه لقوله (أو ما ملكت أيمانكم» [النساء:٣]

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «وهو القاهر فوق عباده» [٤٣١/١ و٤٤٠] أي القاهر لعباده، وفوق: صلة، أو علا على عباده بقهره لهم (يد الله فوق أيديهم) [الفتح:١٠] أعلى من أيديهم قوة.

«القاهر» الأقدر، فوقهم: في القهر كما يقال فوقه في العلم إذا كان أعلم، أو علا بقهره.



صفة الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «وتمت كلمات ربك» [٤٥٨/١] القرآن تمت حججه ودلائله، أو تمام أحكامه وأوامره، أو تمام إنذاره بالوعد والوعيد، أو تمام كلامه واستكمال سوره.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «ثم استوى على العرش» [٤٨٥/١-٤٨٦] أمره على العرش قال الحسن، أو استولى. (والعرش) عبر به عن الملك لعادة الملوك الجلوس على الأسرة، أو السموات كلها، لأنها سقف وكل سقف عرش (خاوية على عروشها) [البقرة: ٢٥٩، الكهف: ٤٢] سقوفها أو موضع هو أعلى ما في السماء وأشرفه محجوب عن الملائكة.

صفة العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» [٨٨/٢] بحيث نراك فعبر عن الرؤية بالأعين لأنها بها تكون، أو بحفظنا إياك حفظ من يراك، أو أعين أوليائنا من الملائكة.

وقال عند قوله تعالى من سورة القمر: «تجري بأعيننا» [٢٥٦/٣]



بمرأى منا، أو بأمرنا، أو بأعين ملائكتنا الموكلين بحفظها، أو بأعيننا التي فجرناها من الأرض وقيل كانت تجري ما بين السماء والأرض.

النفس

قال عند قوله تعالى من سورة طه: «واصطنعتك لنفسي» [٢/٢٩٩] لمحبتي، أو لرسالتي.

النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٢/٤٠١] هاديهما أو مدبرهما، أو ضياؤهما أو منورهما؛ نور السماء بالملائكة والأرض بالأنبياء، أو السماء بالهيبة والأرض بالقدرة، أو نورهما بالشمس والقمر والنجوم (مثل نوره) نور المؤمن في قلبه، أو نور محمد صلى الله عليه وسلم في قلب المؤمن، أو نور القرآن في قلب محمد صلى الله عليه وسلم أونور الله -تعالى- في قلب محمد صلى الله عليه وسلم، أو قلب المؤمن.

العجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبت ويسخرون»



[٣/٥١] أنكرت، أو حلوا محل من يتعجب منه لأن الله -تعالى- لا يتعجب إذ التعجب بحدوث العلم بما لم يعلم وبالفتح عجبت يا محمد من القرآن حين أعطيته، أو من الحق الذي جاءهم فلم يقبلوه

المشيئة

قال عند قوله تعالى من سورة الفتح: «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله ءامنين» [٣/٢٠٩-٢١٠] شرط واستثناء، أو ليس بشرط بل خرج مخرج الحكاية معناه لتدخلنه بمشيئة الله -تعالى- أو إن شاء الله دخول الجميع أو البعض لأنه علم أن بعضهم يموت.

القرب

قال عند قوله تعالى من سورة ق: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [٣/٢٢٢] من وريده الذي هو منه أو أملك به من حبل وريده مع استيلائه عليه.

الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» [٣/٢٨٣] (الظاهر) العال على كل شيء (والباطن) المحيط بكل شيء أو القاهر لما ظهر وبطن، أو العالم بما ظهر وبطن



المعية

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «وهو معكم أينما كنتم» [٣/٢٨٤] بعلمه فلا تخفى عليه أعمالكم، أو بقدرته فلا يعجزه شيء من أموركم.

الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة: «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» [٣/٣٩٥] تنظر إليه في القيامة أو الى ثوابه قاله ابن عمر ومجاهد أو تنظر أمر ربها.



ابن جزي الكلبي (٦٩٣-٧٤١)

ترجمته:

هو محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي الغرناطي يكنى أبا القاسم ، جاء في ترجمته: «كان على طريقة مثلى من العكوف على العلم والاشتغال بالنظر والتقييد مشاركا في فنون من عربية وفقه وأصول وأدب وحديث حافظا للتفسير مستوعبا للأقوال جماعة للكتب ملوكيّ الخزانة حسن المجلس ممتع المحاضرة صحيح الباطن، تقدم خطيبا بالمسجد الأعظم من بلده على حداثة سنه فاتفق على فضله وجرى على سنن أصالته.

وألف الكثير في فنون شتى منها: - وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم - الأنوار السنية في الكلمات السنية - القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية - تقريب الوصول إلى علم الأصول- المختصر البارع في قراءة نافع- الفوائد العامة في لحن العامة»[(١)].

---

(١) **مصادر ترجمته:**

- الديباج المذهب (٢/٢٧٤)
- طبقات المفسرين للداوودي (٢/٨٠).
- الدرر الكامنة (٣/٣٥٦).
- معجم المؤلفين (٩/١١).



نظرة عامة حول تفسيره (التسهيل لعلوم التنزيل).

ذكر الكلبي مقدمة واسعة بين فيها منهجه والناظر في تفسيره يرى أن الغالب عليه هو الجانب النحوي والبياني ويذكر المجاز كثيرا ويتبناه وقد قال في المقدمة: «واتفق أهل علم اللسان وأهل الأصول على وقوع المجاز في القرآن لأن القرآن نزل بلسان العرب وعادة فصحاء العرب استعمال المجاز، ولا وجه لمن منعه، لأن الواقع منه في القرآن أكثر من أن يحصى» وكرر نحو هذا القول في تفسيره كثيرا. أما ما يتعلق بالنحو والإعراب فإنه يذكر كثيرا من وجوه النحو ويحاول تفسير الآية تفسيرا يوافق كل وجه من هذه الوجوه التي يذكر، وإذا كان فيه وجه لا يوافق تفسير الآية يضعفه.

ويمتاز تفسيره بالسهولة واليسر مع حسن الترتيب والتنقيح وقد يذكر فوائد بعض الآيات مرتبة؛ وربما وسع في مسألة معينة كما فعل في الشكر في تفسير الفاتحة وما بينها وبين الحمد.

وتكلم على التقوى في سورة البقرة وعلى الذكر والتوحيد وغيرها من الأمور التي سماها مقامات التصوف. وعدها اثنا عشر مقاما، وهذا من المآخذ أيضا على تفسيره حيث جعل توحيد الخلق لله على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: توحيد عامة المسلمين.

والدرجة الثانية: توحيد الخاصة وهي مشاهدة مصدر الأعمال من الله بطريق المكاشفة لا بطريق الاستدلال.

والدرجة الثالثة: ألا يرى في الوجود إلا الله وحده فيغيب عن



النظر إلى المخلوقات وهذا هو الفناء عند الصوفية كما سماه هو نفسه وأقره في تفسيره.

مصادره في التفسير:

قال في المقدمة أنه اطلع على ما صنف العلماء في تفسير القرآن من التصانيف المختلفة الأوصاف المتباينة الأصناف فمنهم من آثر الاختصار ومنهم من طول. وسمى بعض المفسرين في المقدمة كابن جرير والنقاش والثعلبي والماوردي وابن عطية وابن العربي والزمخشري وغيرهم وذكر تفاسيرهم على سبيل الثناء أو النقد، وربما أخذ ما يوجد في هذه التفاسير بعد التمحيص وقد قال في الزمخشري: «ملأ كتابه من مذهب المعتزلة وشرهم، وحمل آيات الصفات على طريقتهم فتكدر صفوه، وتمرر حلوه، فخذ منه ما صفا ودع ما كدر».

ونقل من تفسيره عند قوله تعالى في البقرة «فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين» وغيره.

موقف ابن جزي الكلبي من الصفات:

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا»: (لا يستحي) تأول قوم: أن معناه لا يترك لأنهم زعموا أن



الحياء مستحيل على الله لأنه عندهم انكسار يمنع من الوقوع في أمر، وليس كذلك وإنما هو كرم وفضيلة تمنع من الوقوع فيما يعاب، ويرد عليهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم «إن الله حيي كريم يستحيي من العبد إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفرا» [١/٤٢].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأحزاب «إن ذلك كان يؤذي النبي فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق»: «(فيستحي منكم) تقديره يستحي من إخراجكم، بدليل قوله: والله لا يستحي من الحق: أي أن إخراجكم حق لا يتركه الله» [٣/١٤٢-١٤٣].

صفة الاستهزاء والسخرية:

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «الله يستهزئ بهم»: «(الله يستهزئ بهم) فيه ثلاثة أقوال: تسمية للعقوبة باسم الذنب: كقوله «ومكروا ومكر الله» وقيل يملي لهم بدليل قوله «ويمدهم» وقيل يفعل بهم في الآخرة ما يظهر لهم أنه استهزأ بهم كما جاء في سورة الحديد «ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا»[١/٣٨].

- وقال عند قوله تعالى من سورة التوبة (سخر الله منهم): «(سخر الله منهم) تسمية للعقوبة باسم الذنب» [٢/٨١].

صفة الوجه:

- قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه



الله»: « (وجه الله) المراد به هنا رضاه كقوله «ابتغاء وجه الله» أي رضاه، وقيل معناه الجهة التي وجهه إليها، وأما قوله «كل شيء هالك إلا وجهه، ويبقى وجه ربك، فهو من المتشابه الذي يجب التسليم له من غير تكييف، ويرد علمه إلى الله، وقال الأصوليون: هو عبارة عن الذات أو عن الوجود، وقال بعضهم: هو صفة ثابتة بالسمع» [١/٥٨].

– وقال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»: « (ولا تدع) أي لا تعبد (مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه» الآية. أي إلا إياه والوجه هنا عبارة عن الذات » [٣/١١٣].

– وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: «(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) الوجه هنا عبارة عن الذات، وذو الجلال صفة الذات لأن من أسمائه تعالى الجليل ومعناه يقرب من معنى العظيم» وأما وصفه بالإكرام فيحتمل أن يكون بمعنى أنه يكرم عباده كما قال «ولقد كرمنا بني آدم» أو بمعنى أن عباده يكرمونه بتوحيده وتسبيحه وعبادته» [٤/٨٤].

صفة الإتيان والمجيء:

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»: «(هل ينظرون) هل ينتظرون (يأتيهم الله) تأويله عند المتأولين: يأتيهم عذاب الله في الآخرة، أو أمره في الدنيا، وهي عند السلف الصالح من المتشابه يجب الإيمان بها من غير تكييف



ويحتمل أن لا تكون من المتشابه؛ لأن قوله ينظرون بمعنى يطلبون بجهلهم كقولهم: لولا يكلمنا الله [١/٧٧].

- وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا»: «(وجاء ربك) تأويله عند المتأولين جاء أمره وسلطانه وقال المنذر بن سعيد معناه ظهوره للخلق هنالك وهذه الآية وأمثالها من المشكلات التي يجب الإيمان بها من غير تكييف ولا تمثيل» [٤/١٩٨].

الكرسي: موضع القدمين

- قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض»: « (وسع كرسيه) الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، وهو أعظم من السموات والأرض، وهو بالنسبة إلى العرش كأصغر شيء، وقيل كرسيه علمه وقيل كرسيه ملكه [١/٨٩].

صفة المحبة:

- قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»: « (فاتبعوني) جعل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم علامة على محبة العبد لله تعالى وشرط في محبة الله للعبد ومغفرته له، وقيل إن الآية خطاب لنصارى نجران ومعناها على العموم في جميع الناس [١/١٠٤].



صفة المكر:

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»: «(ومكر الله) أي رفع عيسى إلى السماء، وألقى شبهه على من أراد اغتياله حتى قتل عوضا منه، وعبر عن فعل الله بالمكر مشاكلة لقوله مكروا (والله خير الماكرين) أي أقوالهم وهو فاعل ذلك بحق، والماكر من البشر فاعل بالباطل» [١٠٨/١].

صفة اليد:

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة: «بل يداه مبسوطتان»: «(وقالت اليهود يد الله مغلولة) غل اليد كناية عن البخل وبسطها كناية عن الجود ومنه: ولا تجعل يدك مغلولة: أي لا تبخل كل البخل، ولا تبسطها كل البسط: أي لا تجد كل الجود، وروى أن اليهود أصابتهم سنة جهد فقالوا هذه المقالة الشنيعة، وكان الذي قالها فنحاص، ونسبت إلى جملة اليهود، لأنهم رضوا بقوله (غلت أيدهم) يحتمل أن يكون دعاء أو خبرا، ويحتمل أن يكون في الدنيا أو في الآخرة، فإن كان في الدنيا، فيحتمل أن يراد به البخل أو غل أيديهم في الأسر، وإن كان في الآخرة، فهو جعل الأغلال في جهنم (بل يداه مبسوطتان) عبارة عن إنعامه وجوده، وإنما ثنيت اليدان هنا وأفردت في قول اليهود: يد الله مغلولة، ليكون ردا عليهم ومبالغة في وصفه تعالى

بالجود: كقول العرب فلان يعطي بكلتا يديه إذا كان عظيم السخاء [١/١٨٢].

- وقال عند قوله تعالى من سورة يس «مما عملت أيدينا»: «(أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما) مقصد الآية تعديد النعم وإقامة الحجة، والأيدي هنا عند أهل التأويل عبارة عن القدرة، وعند أهل التسليم من المتشابه الذي يجب الإيمان به وعلمه عند الله» [٣/١٦٦].

صفة الكلام:

- قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما» [١/١٦٤]: «« وكلم الله موسى تكليما» تصريح بالكلام مؤكد بالمصدر، وذلك دليل على بطلان قول المعتزلة إن الشجرة هي التي كلمت موسى».

- و قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «ولا مبدل لكلماته»: «(ولا مبدل لكمات الله) أي لمواعيده لرسله: كقوله، ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون، وفي هذا تقوية للوعد [٢/٧]».

- وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام أيضا «وتمت كلمت ربك»: «(وتمت كلمت ربك) أي صحت والكلمات ما نزل على عباده من كتبه. [٢/١٩].

- وقال عند قوله تعالى من سورة التوبة: «فأجره حتى يسمع كلام الله» [٢/٧١]: «هو من الجوار أي استأمنك فأمنه حتى يسمع



القرآن ليرى هل يسلم أم لا».

- وقال عند قوله تعالى من سورة لقمان أيضا «ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم»: « (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام) الآية إخبار بكثرة كلمات الله والمراد اتساع علمه ومعنى الآية أن شجر الأرض لو كانت أقلاما، والبحر لو كان مدادا يصب فيه سبعة أبحر صبا دائما وكتبت بذلك كلمات الله لنفدت الأشجار والبحار ولم تنفد كلمات الله، لأن الأشجار والبحار متناهية، وكلمات الله غير متناهية، فإن قيل: لم لم يقل والبحر مدادا كما قال في الكهف «قل لو كان البحر مدادا ؟ فالجواب: أنه أغنى عن ذلك قوله يمده لأنه من قولك مد الدواة وأمدها، فإن قيل لم قال من شجرة ولم يقل من شجر باسم الجنس الذي يقتضي العموم؟ فالجواب أنه أراد تفصيل الشجر إلى شجرة شجرة حتى لا يبقى منها واحدة، فإن قيل: لم قال كلمات الله، ولم يقل كلم الله بجمع الكثرة؟ فالجواب أن هذا أبلغ لأنه إذا لم تنفد الكلمات مع أنه جمع قلة، فكيف ينفد الجمع الكثير. [١٢٨/٣].

- وقال عند قوله تعالى من سورة التحريم: «وصدقت بكلمات ربها وكتبه»: «(وصدقت لكلمات ربها وكتابه) كلمات ربها يحتمل أن يريد بها الكتب التي أنزل الله أو كلامه مع الملائكة وغيرهم، وكتابه بالإفراد يحتمل أن يريد به التوراة أو الإنجيل أو جنس الكتب وقرئ بالجمع يعني جميع كتب الله» [١٣٣/٤].



الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: «(وجوه يومئذ ناضرة) بالضاد أي ناعمة،، ومنه مذهب أهل السنة، وأنكره المعتزلة وتأولوا ناظرة بأن معناها منتظرة، وهذا باطل لأن نظر بمعنى انتظر يتعدى بغير حرف جر، تقول نظرتك أي انتظرتك، وأما المتعدي بإلى فهو من نظر العين، ومنه قوله ومنهم من ينظر إليك وقال بعضهم إلى هنا ليست بحرف جر وإنما هي واحد الآلاء بمعنى النعم وهذا تكلف في غاية البعد، وتأوله الزمخشري بأن معناه كقول الناس فلان ناظر إلى فلان إذا كان يرتجيه ويتعلق به وهذا بعيد وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في النظر إلى الله أحاديث صحيحة مستفيضة صريحة المعنى لا تحتمل التأويل فهي تفسير الآية» [١٦٥/٤].

- وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»: «(لا تدركه الأبصار) يعني في الدنيا وأما في الآخرة، فالحق أن المؤمنين يرون ربهم بدليل قوله: إلى ربها ناظرة، وقد جاءت في ذلك أحاديث صحيحة صريحة، لا تحتمل التأويل، وقالت الأشعرية إن رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا، لأن موسى سألها من الله، ولا يسأل موسى ما هو محال، وقد اختلف الناس هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ربه ليلة الإسراء أم لا (وهو يدرك الأبصار) قال بعضهم الفرق بين الرؤية والإدراك أن الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى غايته، فلذلك نفى أن تدرك أبصار الخلق ربهم،



ولا يقتضي ذلك نفى الرؤية وحسن على هذا قوله وهو يدرك الأبصار لإحاطة علمه تعالى بالخفيات» [١٨/٢].

صفة الاستواء:

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش»: «(استوى على العرش) حيث وقع حمله قوم على ظاهره منهم ابن أبي زيد وغيره، وتأوله قوم بمعنى قصد كقوله: ثم استوى إلى السماء، ولو كان كذلك لقال ثم استوى إلى العرش، وتأولها الأشعرية أن معنى استوى: استوى بالملك والقدرة، والحق الإيمان به من غير تكييف، فإن السلامة في التسليم، ولله در مالك بن أنس في قوله للذي سأله عن ذلك: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عن هذا بدعة، وقد روى مثل قول مالك عن أبي حنيفة، وجعفر الصادق، والحسن البصري، ولم يتكلم الصحابة ولا التابعون في معنى الاستواء، بل أمسكوا عنه، ولذلك قال مالك السؤال عنه بدعة» [٣٤/٢].

صفة الرحمة:

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن رحمت الله قريب من المحسنين»: «(إن رحمت الله قريب من المحسنين) حذفت تاء التأنيث من قريب وهو خبر عن الرحمة على تأويل الرحمة بالرحم أو الترحم أو العفو أو لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي أو لأنه صفة موصوف محذوف



وتقديره شيء قريب أو على تقدير النسب أي ذات قرب، وقيل قريب هنا ليس خبر عن الرحمة وإنما هو ظرف لها» [٢/٣٥].

صفة العين:

- قال عند قوله تعالى من سورة هود: «واصنع الفلك بأعيننا»: «(واصنع الفلك بأعيننا) أي تحت نظرنا وحفظنا » [٢/١٠٥].

- وقال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: «(ولتصنع على عيني) أي تربى ويحسن إليك بمرأى مني وحفظ، والعامل في لتصنع محذوف. [٣/١٣].

صفة النفس:

قال عند قوله تعالى من سورة طه: «واصطنعتك لنفسي»: «(واصطنعتك لنفسي) عبارة عن الكرامة والتقريب أي استخلصتك وجعلتك موضع صنيعتي وإحساني» [٣/١٣].

صفة النور:

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض»: «(الله نور السماوات والأرض) النور يطلق حقيقة على الضوء الذي يدرك بالأبصار، ومجازا على المعاني التي تدرك بالقلوب،



والله ليس كمثله شيء، فتأويل الآية الله ذو نور السماوات والأرض؛ ووصف نفسه بأنه نور كما تقول زيد كرم إذا أردت المبالغة في أنه كريم، فإن أراد بالنور المدرك بالأبصار، فمعنى نور السماوات والأرض أنه خلق النور الذي فيهما من الشمس والقمر والنجوم، أو أنه خلقهما وأخرجهما من العدم إلى الوجود، فإنما ظهرت به كما تظهر الأشياء بالضوء، ومن هذا المعنى قرأ علي بن أبي طالب «الله نوّر السماوات والأرض» بفتح نور السماوات والأرض جاعل النور في قلوب أهل السماوات والأرض ولهذا قال ابن عباس: معناه هادي أهل السماوات والأرض (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح) المشكاة هي الكوة غير النافذة تكون في الحائط ويكون المصباح فيها شديد الإضاءة، وقيل المشكاة العمود الذي يكون المصباح على رأسه، والأول أصح وأشهر، والمعنى صفة نور الله في وضوحه كصفة مشكاة فيها مصباح على أعظم ما يتصوره البشر من الإضاءة والإنارة، وإنما شبه بالمشكاة وإن كان نور الله أعظم، لأن ذلك غاية ما يدركه الناس من الأنوار، فضرب المثل لهم بما يصلون إلى إدراكه وقيل الضمير في نوره عائد على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقيل على القرآن، وقيل على المؤمن، وهذه الأقوال ضعيفة لأنه لم يتقدم ما يعود عليه الضمير، فإن قيل: كيف يصح أن يقال الله نور السماوات والأرض فأخبر أنه هو النور، ثم أضاف النور إليه في قوله مثل نوره، والمضاف عين المضاف إليه؟ فالجواب أن ذلك يصح مع التأويل الذي قدمناه أي الله ذو نور السماوات والأرض، أو كما تقول زيد كرم، ثم تقول ينعش الناس بكرمه» [٣/٦٧].



صفة التعجب:

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون»: «(بل عجبت ويسخرون) أي عجبت يا محمد من ضلالهم وإعراضهم عن الحق أو عجبت من قدرة الله على هذه المخلوقات العظام المذكورة وقرئ عجبت بضم التاء وأشكل ذلك على من يقول إن التعجب مستحيل على الله فتأولوه بمعنى أنه جعله على حال يتعجب منها الناس وقيل تقديره قل يا محمد عجبت وقد جاء التعجب من الله في القرآن والحديث كقوله صلى الله عليه وسلم يعجب ربك من شاب ليس له صبوة وهو صفة فعل وإنما جعلوه مستحيلا على الله لأنهم قالوا إن التعجب استعظام خفي سببه والصواب أنه لا يلزم أن يكون خفي السبب بل هو لمجرد الاستعظام فعلى هذا لا يستحيل على الله» [١٦٩/٣].

صفة الرضى

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر»: «(ولا يرضى لعباده الكفر) تأول الأشعرية هذه الآية على وجهين: أحدهما أن الرضا بمعنى الإرادة ويعني بعباده من قضى الله له بالإيمان والوفاة عليه، فهو كقوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان والآخر أن الرضا غير الإرادة والعباد على هذا على العموم أي لا يرضى الكفر لأحد من البشر وإن كان قد أراد أن يقع من بعضهم فهو



لم يرضه دينا ولا شرعا وأراده وقوعا ووجودا وأما المعتزلة فإن الرضا عندهم بمعنى الإرادة والعباد على العموم جريا على قاعدتهم في القدر وأفعال العباد» [٣/١٩٢].

صفة المعية والقرب

- قال عند قوله تعالى من سورة «ق»: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»: «(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) هو عرق كبير في العنق وهما وريدان عن يمين وشمال وهذا مثل في فرط القرب، والمراد به قرب علم الله واطلاعه على عبده وإضافة الحبل إلى الوريد كقولك: مسجد الجامع أو يراد بالحبل العاتق» [٤/٦٤].

- وقال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «وهو معكم أينما كنتم»: «(وهو معكم أينما كنتم) يعني أنه حاضر مع كل أحد بعلمه وإحاطته. وأجمع العلماء على تأويل هذه الآية بذلك» [٤/٩٥].

الظاهر والباطن:

- قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر و الظاهر والباطن»: «(والظاهر والباطن) أي الظاهر للعقول بالأدلة والبراهين الدالة على الباطن الذي لا تدركه الأبصار أو الباطن الذي لا تصل العقول إلى معرفة كنه ذاته وقيل الظاهر العالي على كل شيء فهو من قولك ظهرت على الشيء إذا علوت عليه، والباطل الذي بطن كل شيء أي علم باطنه، والأول أظهر وأرجح ودخلت الواو بين هذه



الصفات لتدل على أنه تعالى جامع لها مع اختلاف معانيها وفي ذلك مطابقة لفظية، وهي من أحسن أدوات البيان» [٤.٩٥].



الفخر الرازي: ت: (٦٠٦)

ترجمته:

محمد بن عمر أبوعبد الله المعروف بالفخر بن الخطيب الرازي فحل من فحول أهل الكلام ورأس فيه اعترف له بذلك العدو والصديق قال فيه الذهبي في الميزان:

الفخر بن الخطيب صاحب التصانيف رأس في الذكاء والعقليات لكنه عار من الآثار وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا.

وله كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم وهو سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله[١].

وقال الذهبي في السير (١٦/٣٤١): وقيل كان يميل إلى الاعتزال وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها نسأل الله السلامة».

وقال فيه الشيخ عبد الرحمان الوكيل: وهو من أكابر أئمة الأشاعرة الذين أوغلوا في التأويل، وقال عنه في موضع آخر والفخر الرازي من أشهر متكلمي الأشاعرة ومن غلاة المؤولة المشرفين في الطعن على السلف، ومن المؤلفين في كل فن حتى في السحر والتنجيم.

غير أنه لبث أن ارتاب في كل ماكتب كما يقول شيخ الأزهر السابق الشيخ مصطفى عبد الرزاق، وقلت ثقته في العقل الإنساني وأدرك عجزه وأدرك تماما أنه لا يستطيع الإحاطة بالوجود في ذاته.

---

(١) ميزان الاعتدال: (٣/٣٤٠)، وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/٣١١).



كانت تنتابه في بعض مجالس وعظه نوبات فيصرخ مستغيثا.

وعظ يوما بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري، وحصلت له الحال فاستغاث يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبس الرازي يبقى كما يذكر الشيخ أيضا ما نقله ابن الصلاح عن الرازي وهو قوله: يا ليتني لم أشغل بعلم الكلام وبكى[(١)].

ويقول عنه ابن تيمية في كتابه نقض المنطق، ومن أمثلة ذلك أن الذين لبسوا الكلام بالفلسفة من أكابر المتكلمين تجدهم يعدون من الأسرار المصونة والعلوم المخزونة ما إذا تدبره من له أدنى عقل ودين وجد فيه من الجهل والضلال مالم يكن يظن أنه يقع فيه هؤلاء، حتى قد يكذب بصدور ذلك عنهم مثل تفسير حديث المعراج الذي ألفه أبوعبد الله الرازي الذي احتذى فيه حذو ابن سينا، وعين القضاء الهمداني، فإنه روى حديث المعراج بسياق طويل وأسماء عجيبة، وترتيب لا يوجد في شيء من كتب المسلمين لا في الأحاديث الصحيحة ولا الحسنة ولا الضعيفة المروية عند أهل العلم، وإنما وضعه بعض السوال والطرقية أو بعض شياطين الوعاظ أو بعض الزنادقة ثم أنه مع الجهل بحديث المعراج الموجود في كتب الحديث والتفسير، والسيرة، وعدوله عما يوجد في هذه الكتب إلى مالم يسمع من عالم ولا يوجد في آثاره من علم فسره بتفسير الصابئة الضالة المنجمين، وجعل معراج الرسول صلى الله عليه وسلم ترقيته بفكره إلى الأفلاك، وإن الأنبياء الذين رآهم هم الكواكب، فآدم هو القمر، وإدريس هو الشمس، والأنهار الأربعة هي العناصر الأربعة وأنه عرف الوجود الواجب المطلق ثم إنه يعظم ذلك

---

(١) الصفات الإلهية: ١٨٠.



ويجعله من الأسرار والمعارف التي يجب صونها عن إفهام المؤمنين علمائهم، حتى إن طائفة ممن كانوا يعظمونه لما رأوا ذلك تعجبوا منه غاية التعجب، وجعل بعض المتعصبين له يدفع ذلك حتى أروه نسخة بخط المشايخ المعروفين الخبيرين بحاله، وقد كتبها في ضمن كتابه الذي سماه المطالب العالية وجمع فيه عامة آراء الفلاسفة المتكلمين[1].

قلت: وأنا احفظ عبارة ذكرها ابن تيمية في الرازي وأمثاله: أوتوا ذكاء ولم يؤتوا زكاة[2]، فشيخ الإسلام ابن تيمية من أخبر الناس وأعرفهم بعلم الكلام والفلسفة بل هو طبيبها وخريتها، ولو تتبعنا كلام ابن تيمية المتفرق في مصنفاته على الرازي لجاء مجلدا ضخما. وقد تصدى له رحمه الله في كتابه تلبيس الجهمية فبين أحواله وتناقضه وقواعده التي أسس عليها بنيانه وهي أوهن من خيط العنكبوت كما خصص له جزءا كبيرا من كتابه درء تعارض العقل والنقل.

عقيدة الأسماء والصفات في تفسيره:

تفسير الرازي يعتبر مرجعا كبيرا في علم الكلام عموما وفي العقيدة الأشعرية المذمومة خصوصا، اعتمد في تأويل الصفات على الزمخشري المعتزلي فيأخذ عبارته ويرددها ويطورها ويكثر فيها منالوجوه، فتراه يقول في المسألة الوجه الثاني والثالث بما لو قرأه المبتدئ أو من لا علم له بعقيدة السلف يغتربه بسبب تقسيماته المتنوعة

---

(١) نقض المنطق: ٥٢-٥٣.

(٢) ومثل هذا قاله الذهبي في الروندي الملحد: «لعن الله الذكاء بلا إيمان ورضي الله عن البلادة مع التقوى» [السير ١٤/٦٢].



وتطويلاته الباردة التي لا طائل تحتها غير تسويد الأوراق وتكثيرها وهو بارع في طرح الشبه وعدم القدرة على الإجابة عليها حتى أنه اتهم. ولهذا يقول ابن حجر في لسان الميزان (٤٢٧/٤) وكان يعاب عليه بإيراد الشبهة الشديدة ويقصر في حلها حتى قال بعض المغاربة يورد الشبهة نقدا ويحلها نسيئة.

وعلى كل حال فإن الرازي مؤول لجميع الصفات ينهج فيها نهجا أشعريا وإن عرج على مذهب أهل السنة لضربه ولقبه باسم المجسمة، أو يخلط في بعض الأحيان فينسب التفويض إلى السلف ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليقرأ الصفات التي أثبتها في داخل البحث وليرجع إلى الكتاب نفسه فسيرى ما قلت.

وقد قيل أنه رجع إلى مذهب السلف الصالح والذين قالوا برجوعه اعتمدوا في ذلك على بعض أقواله التي قالها وعلى وصيته التي كتبها والتي ذكرها ابن السبكي في طبقات الشافعية (٣٧/٥-٣٨).

وممن اعتمد رجوعه وتوبته الشيخ عبد الرحمان الوكيل، قال في الصفات الإلاهية ومن وهج الحسرة البالغة على ما ضيع من عمر في الجدل عن الضلالة ومن دموع الندامة التي كانت تؤج في أعماقه، ومن أغوار فاجعته النفسية راح يندب نفسه بهذه الأبيات:

نهاية أقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

إنها عاصفة الشك تجتاح نفسه وتدمر ثقته في كل ما ألف وكتب، وقرأ من قبل وإنها صرخة الندم على ما ضيع، وأكثر سعي العالمين



ضلال إنه سعى الخلفية وسعى ماضيه الذي تروعه أشباحه وتفجعه منه ذكريات الإسراف في الجور على قيم الحق ومقدساته، وفي اتهام أولياء الحق المثبتين للصفات بأنهم يهود هذه الأمة كما كان ينعتهم من قبل (جمعنا فيه قيل وقالوا) هذا هو كل ما حصله من معرفة. إنها أقوال تافهة لا تهدي ولا تنزع بفكر إلى الإهتداء وغثاء عفن من الخرافات وإنها لترجمان صادق عن قيمة كل ماألف من كتب وعن قيمة معارف أولئك الذين يعدون على الحق، ويوغلون في العدوان عليه.

فهل يعتبر أولئك الذين ما زالوا على تقديسهم وولائهم لكتب ألفها الرازي في ضلالته ثم عاد والندم يستحوذ على مشاعره والتوبة تأخذ بناصيته فوصفها بأنها تفاهة وباطل قد برئ منها الرازي وندم أشد الندم على تأليفه لها، وقد عبر عن هذا الندم في أبياته تلك. وبما سجله في كتابه أقسام اللذات.

براءته من الخلفية:-

يقول في كتابه أقسام اللذات: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن اقرأ في التنزيه(والله الغني وأنتم الفقراء) وقوله تعالى:(ليس كمثله شيء)(قل هو الله أحد).

وأقرأ في الإثبات (الرحمن على العرش استوى)(يخافون ربهم من فوقهم) و (إليه يصعد الكلام الطيب) وأقرأ في أن الكل من الله قوله: (قل كل من عند الله) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي .



وصية الرازي في موته:

أملى الرازي في مرض موته على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصية طيبة، قال عنها ابن خلكان: ورأيت له وصية أملاها في مرض موته على أحد تلامذته تدل على حسن العقيدة ومما جاء في هذه الوصية قوله: ولقد اعتبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم وقد استفتحها بقوله: اعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم فكنت أكتب في كل شيء شيئا، لا أقف على كمية ولا كيفية، سواء كان حقا أو باطلا أو غثا أو سمينا.

اعتراف صادق: ريان الإخلاص في ندامته بأن المناهج الكلامية أو طريقة الخلف لا تهتدي ولا تهدي إلى يقين وإنما تورث الشك و القلق والحيرة العاصفة، وفي وصيته الحزينة صورة موجعة من مأساته الدامية وإنك لتكاد تلمح دموع التوبة وهي تنساب من عينيه الذاويتين، وتحس شواظ الحسرة المشبوبة في أعماقه.

كما يتبين لك في جلاء رجوعه عن خليفيته الجامحة إلى عقيدة السلف ويبدو لك إيمانه القوي بالإستواء والفوقية وإني أخص هاتين بالذكر لأن الرازي يرحمه الله كان لا يكفر بشيء قبل توبته كما يكفر بالإستواء والفوقية، ولكن تداركته رحمة من الله فشرح للحق صدره، فتاب ومضى في شيخوخته الواهنة المكدودة المتعبة يبتهل إلى الله بالتوبة ويلعن كل ما كتب من قبل.

ثم يعلن عقيدته في وصيته ولكنك تحس بالخوف القوي الذي يملك على الرجل أنفاسه وقلبه وفكره وهو يقول: كلما ثبت بالدلائل الظاهرة



من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به، وألقى الله تعالى به وأما ماانتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكلما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو.

ثم يقول: ودموعه تحمل أشجان قلبه وأفلاذه مسترحما الرحمان الرحيم لتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة فأغثني وارحمني واستر زلتي، وامح حوبتي يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين.

ثم يقول: مايجب أن يقوله الخلف بعد توبتهم: وأقول ديني متابعة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وكتابي القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما)

أين الصيال في سورته، وأين الجدال المحموم في عونته، وأين الرازي الخلفي الذي جعل كتاب الله وراءه ظهريا لا ترى إلا قلبا يذوب في توبته ولوعة تنفس عن غليلها واستسلاما مقرونا بالخوف والخشية المهيمنة على نفس ذليلة.

وهل يجوز أن يظل بعض الناس مصرين على الإيمان بقدسية الرازي ووجوب الإقتداء به في أصل الدين، وهو الذي وقف على شفا القبر، يلعن ذلك الماضي الرهيب الملعون الذي استعلن فيه بعدوانه على الحق أيهما أجدر بالإقتداء إن كان يجوز الإقتداء بغير الرسول الله صلى الله عليه وسلم الرازي وهو نهب الحيرة والضلالة في ماضي شبابه، أم الرازي الشيخ الذي شفته التوبة من ضلالته.



عجيب أن يعتد الخلفيون الزاعمون أنهم يتبعون الكتاب والسنة بكتب الرازي الذي هو بريء منها، وجد في لعنها، وسجد بين يدي الله في ذلته يضرع إليه ألا يحاسبه على ما بث فيها من زيغ وضلال، عجيب أن يجعلوا هذه اللعنة عقبة كأداء تحول بينهم وبين القرآن.

صفة الرحمة.

قال عند قوله تعالى: «إن رحمة الله قريب من المحسنين»: وفيه مسائل اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال، وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات.

التعليق:

ما ذكره الرازي من التأويل في صفة الرحمة مردود بما ذكرناه في الرد على القرطبي، والصحيح مذهب السلف وهو إثبات صفة الرحمة على ما يليق به تعالى.

«صفة الغضب»

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» الفائدة الرابعة: الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام واعلم أن هذا على الله تعالى محال، لكن هاهنا قاعدة كلية وهي أن جميع الأعراض النفسانية أعني الرحمة والفرح والسرور، والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر، والإستهزاء لها أوائل ولها



غايات ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار وأيضا الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذه الباب.

التعليق:

هذا الذي ذكره الرازي في صفة الغضب وغيرها من التفريق بين أول الصفة ونهايتها خطأ وقع فيه هو وغيره لأن الغضب ليس معناه غليان الدم كما تصور وإنما يكون غليان الدم مقارنا للغضب هذا من جهة ومن جهة أخرى فالداعي إلى هذا التصور في حق الله تعالى ليس إلا توهم التشبيه بغضب الآدمي. فالله تبارك وتعالى له غضب وحياء ومكر واستهزاء يليق بجلاله وعظمته ويغضب متى شاء ويرضى متى يشاء كما يليق به فارجاع بجلاله وعظمته يغضب متى شاء ويرضى متى يشاء كما يليق به فارجاع هذه الصفة إلى الإرادة أو إيقاع الفعل خطأ ظاهر وخلاف مذهب السلف الصالح.

«صفة الإستهزاء»

قال عند قوله تعالى: (الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون) وفيه أسئلة: الأول: كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال، ولأنه



لا ينفك عن الجهل لقوله: (أتتخذنا هزوا قل أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال. والجواب ذكروا في التأويل خمسة أوجه:

أحدهما: أنما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء لأن جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (يخادعون الله وهو خادعهم) (ومكروا ومكر الله)، وقال عليه السلام: «اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فاهجوه اللهم والعنه عدد ما هجاني» أي أجزيه جزاء هجائه، وقال عليه السلام: «تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا».

ثانيهما: أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع إليهم غير ضار بالمؤمنين فيصير كأن الله استهزأ بهم.

وثالثها: أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الإستهزاء والمراد حصول الهوان لهم، تعبيرا بالسبب عن المسبب.

ورابعها: أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة كما أنهم أظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه، وهذا تأويل ضعيف لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب، فليس في ذلك مخالفة لما أظهر في الدنيا.

وخامسها: أن الله تعالى يعامله معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع رسول الله على أسرارهم مع



أنهم كانوا يبالغون في إخفائها عنه وأما في الآخرة فقال ابن عباس رضي الله عنهما إذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي سكن المنافقين فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة وأهل الجنة ينظرون إليهم فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى: (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله: (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم.

التعليق:

لقد ذكر الرازي خمسة أقوال في الاستهزاء وضعف الرابع منها وهذا الذي ضعف هو الذي رجحه كثير من أهل السنة ونصره الإمام ابن جرير الطبري وغيره والله تعالى له استهزاء يليق به، ومكر يليق به لا على تصور العبث واللهو في حق الله تعالى كما يتوهمه بعض المتأولة لكن لا يجوز أن يشتق لله منها صفة فلا يقال ماكر ولا مستهزئ ولا مخادع.

«صفة الحياء»

قال عند قوله تعالى: (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة): المسألة الثانية: اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال: حيي الرجل كما يقال: نسي وخشي وشظى الفرس إذا اعتل هذه الأعضاء، وجعل الحي



لما يعتبر به من الانكسار والتغيير منكسر القوة منغص الحياة كما قالوا: فلان هلكَ حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذات حياء وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لأنه تغيير يلحق البدن وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم ولكنه وارد في الأحاديث.

وروى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيها خيرا)[(١)] وإذا كان ذلك كذلك وجب تأويله وفيه وجهان:

الأول: وهو القانون في أمثال هذه الأشياء أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حاله تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى.

أما المبدأ: فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح.

وأما النهاية: فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة، وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ، أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهو إنزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب.

---

(١) أخرجه: أحمد (٥/٤٣٨)، أبو داود (٢/١٦٥/١٤٨٨)، الترمذي (٥/٥٢٠/٣٥٥٦)، وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٢/١٢٧١/٣٨٦٥)، الحاكم (١/٤٩٧، ٥٣٥)، وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.



التعليق:

ما قلناه في صفة الغضب يقال في صفة الحياء فما ذكر الرازي هو مذهب الأشعرية المؤولة ومذهب أهل السنة إثبات صفة الحياء لله تعالى كما في هذه الآية وآية سورة الأحزاب (والله لا يستحي من الحق)[1].

وكما جاء في صحيح مسلم من حديث أم سلمة وفي حديث سلمان. وفي حديث أبي هريرة إلى غيرها من الأحاديث التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه بالحياء فيها.

«صفة الاستواء».

وقد تخبط الرازي في مسألة الاستواء تخبطا عجيبا وذكر الوجوه التي يحتمله الاستواء ورجح في ذلك مذهب الجهمية وسأنقل الوجوه التي ذكرها والتي نقلها برمتها صاحب روح المعاني، قال ما لفظه عند قوله تعالى: (الرحمان على العرش استوى) المسألة الثالثة: المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه:

أحدها: أنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنيا عنه فهوبالصفة التي لم يزل عليها إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرشه.

وثانيها: أن الجالس على العرش لابد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الجزء الحاصل في يسار العرش فيكون في نفسه مؤلفا مركبا وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٥٣.



محال على الله تعالى.

ثالثها: أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكنا في الانتقال، والحركة أولا يمكنه ذلك فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثا لا محالة وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ حال منه فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحذقته أمكنه ذلك، وهو غير ممكن على معبودهم.

ورابعها: أن معبودهم إما أن يحصل في كل مكان أو في مكان دون مكان فإن حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل، وإن حصل في مكان دون مكان افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجا وهو على الله محال.

وخامسها: أن قوله ليس كمثله شيء يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء فإنه يحسن أن يقال ليس كمثله شيء إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته، فلو كان جالسا لحصل من يماثله في الجلوس فحينئذ يبطل معنى الآية.

وسادسها: قوله تعالى: (ويحمل عرش ربك يومئذ فوقهم ثمانية) فإذا كانوا حاملين للعرش والعرش مكان معبودهم فيلزم أن تكون الملائكة حاملين لخالقهم ومعبودهم وذلك غير معقول لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.

وسابعها: أنه لوجاز أن يكون المستقر في المكان إلها فكيف يعلم أن الشمس، والقمر ليس بإله، لأن طريقنا إلى نفي ألوهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون وما كان كذلك كان محدثا،



ولم يكن إلهـا فـإذا أبطلتم هـذا الطريق أنشـد عليكم باب القـدح في ألوهية الشمس والقمر.

وثامنها: أن العالم كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلينا تحت بالنسبة إلى ساكن ذلك الجانب من الأرض وبالعكس فلو كان المعبود مختصا بجهة وإن كانت فوقا لبعض الناس لكنها تحت لبعض آخرين.

وباتفاق العقلاء لا يجوز أن يقال المعبود تحت جميع الأشياء.

وتاسعها: أجمعت الأمة على أن قوله: (قل هو الله أحد) من المحكمات لا من المتشابهات فلو كان مختصا بالمكان لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذي منه يليه ما على يساره فيكون مركبا منقسما فلا يكون أحدا في الحقيقة فيبطل (قل هو الله أحد).

وعاشرها: أن الخليل عليه السلام قال: (لا أحب الآفلين) ولو كان المعبود جسما لكان آفلا أبدا غائبا أبدا فكان يندرج تحت قوله: (لا أحب الآفلين) فثبت بهذه الدلائل أن الإستقرار على الله محال وعند هذا للناس فيه قولان: الأول: أن لا نشتغل بالتأويل بل نقطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة وترك تأويل الآية.

وروى الشيخ الغزالي عن بعض أصحاب الإمام أحمد بن حنبل أنه أول ثلاثة من الأخبار قوله عليه السلام: (إن الحجر الأسود يمين الله في الأرض)[1] وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من

(١) أخرجه: الخطيب في تاريخ بغداد: (٦/٣٢٨)، ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢/٥٧٥/٩٤٤)، من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي عن أبي معشر المدائني عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعا، وقال ابن الجوزي: «هذا حديث لا يصح»، وذكره السيوطي في الجامع وعزاه للخطيب وابن عساكر.
وقال المناوي في الفيض:«وقال ابن العربي: هذا حديث باطل فلا يلتفت إليه»، وأورده الشيخ الألباني ==



أصابع الرحمن»[(١)] وقوله عليه السلام: «إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[(٢)] وأعلم أن القول ضعيف لوجهين:

الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزه عن الكمال والجهة فقد قطع بأنه ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس وهذا هو التأويل وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة بل بقي شاكا فيه فهو جاهل بالله تعالى اللهم إلا أن يقول: أنا أقطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعربه ظاهره بل مراده شيء آخر ولكن لا أعين ذلك المراد خوفا من الخطأ فهذا يكون قريبا وهو أيضا ضعيف لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب ألا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب وإن كان لا معنى الاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وأنه غير جائز.

والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لابد من المصير إلى التأويل

== في السلسلة الضعيفة (رقم ٢٢٣) وقال: «منكر».

وأخرجه من حديث ابن عمرو: ابن خزيمة (٢٧٣٧/٢٢١/٤)، الحاكم (٤٥٧/١)، وفي سنده عبد الله بن المؤمل، قال الذهبي في التلخيص: واه. وقال في الميزان «ضعفوه» ونقل عن أحمد قال: «أحاديثه مناكير».

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو: أحمد (١٦٨/٢، ١٧٣)، مسلم (٢٦٥٤/٢٠٤٥/٤)، وفي الباب حديث النواس بن سمعان.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٥٤١/٢)، وأورده الهيثمي في المجمع (٥٦/١٠)، من رواية الإمام أحمد وقال: «ورجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة». ولفظ حديث أبي هريرة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا إن الإيمان يمان، والحكمة يمانية، وأجد نفس ربكم من قبل اليمن». والحديث في الصحيحين لكن دون هذه الزيادة؛ لذلك قال الشيخ الألباني في الضعيفة (٢١٧/٣): «روى الحديث جماعة من التابعين الثقات عن أبي هريرة لم يذكر أحد منهم هذه الجملة «وأجد نفس ربكم من قبل اليمن» أخرجه كما ذكرنا الشيخان في صحيحيهما وأحمد... فهي عندي منكرة أو على الأقل شاذة».



وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين وأما أن نتركهما معا وإما أن نرجح النقل على العقل وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل والأول باطل والإلزام أن يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلا في المكان وهو محال.

والثاني: أيضا محال لأنه محال: لأنه يلزم منه رفع النقيضين معا وهو باطل.

والثالث: باطل لأن العقل أصل النقل فإن لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسل لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معا فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود إذا ثبت هذا فنقول: قال بعض العلماء المراد من الاستواء الاستيلاء قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فإن قيل: هذا التأويل غير جائز لوجوه:

أحدهما: أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال.

وثانيها: إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه وكان المستولى عليه موجودا قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال لأن العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

وثالثها: الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة: والجواب أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية قال صاحب الكشاف: لما كان



الاستواء على العرش وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على البلاد يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير ألبتة وإنما عبروا عن حصول الملك بذلك لأنه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقول فلان ملك ونحوه قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى أنه جواد وبخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت حتى من لم تبسط يده قط بالنوال أو لم يكن له يد رأسا قيل فيه يد مبسوطة لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله جواد، ومنه قوله تعالى: (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم): أي هو بخيل بل يداه مبسوطتان أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط والتفسير بالنعمة والتمحل للتسمية من ضيق العطن وأقول: أنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت التأويلات الباطلة فإنهم أيضا يقولون المراد من قوله: (فاخلع نعليك) الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل وقوله: (قلنا يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم).

المراد منه تخليص إبراهيم عليه السلام من ذلك الظالم من غير أن يكون هناك نار وخطاب ألبتة، وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى، بل القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه وليت من لم يعرف شيئا لم يخض فيه فهذا إتمام الكلام في هذه الآية ومن أراد الاستقصاء في الآيات الأخبار والمتشابهات فعليه بكتاب تأسيس التقديس وبالله التوفيق.



«صفة الكلام»

والرازي معروف بعداوته لمذهب السلف الصالح وانتصاره للمذهب الأشعري بل هو الذي قعد المذهب الجهمي في كتابه «تأسيس التقديس» وقد قيض الله له من فضحه وبين ضلاله، ألا وهو شيخ الاسلام ابن تيمية لكن الأيادي الآثمة تلاعبت برد شيخ الاسلام فأتلفته، ولم يبق منه إلا شذرات يسيرة

قال في قوله تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) المسألة الأولى: دلت الآية على أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون في كلام الله تعالى، فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، اتفقوا على أنه يجب كونه حادثا كائنا بعد أن لم يكن، وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم. وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه وذلك أني قلت يوما: إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول باطل، لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إما أن تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية، فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة، فذاك لا يكون مفيدا البتة.

والثاني: يوجب كونها حادثة لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الأول، فالأول حادث لأن كل ما يثبت عدمه امتنع قدمه. والثاني حادث لأن كل ما كان وجوده متأخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد



الحروف والأصوات فهو محدث إذا ثبت هذا فنقول: للناس هاهنا مذهبان:

الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى وهو قول الكرامية.

الثاني: أن محلها جسم بائن لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة، وتلك الصفة قديمة وأزلية والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام، فقالت الأشعرية إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية. قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضا، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قامت بالشجرة فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام البتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله اه.

التعليق:

قلت: فهذه عبارته في تفسيره ويعتبر مذهب الأشاعرة والماتريدية هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويعتبر مذهب أهل السنة والجماعة مذهب الحشوية والحنابلة والذي دعاه إلى هذا هو وأمثاله هو تشبيه الله تعالى بالمخلوق، ولهذا قلب الرأس رِجْلاً والرِّجْلَ رأساً، فمتى كان مذهب فروع الجهمية من الأشعرية والماتريدية مذهب أهل السنة



والجماعة؟ ومتى كان مذهب السلف الصالح الذين أخذوا عقيدتهم عن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية مذهبا للحشوية؟ اللهم إن هذا هو الضلال البعيد.

صفة الوجه:

قال إمام المؤولة والمعطلة محمد بن عمر الرازي في تفسيره في هذه الصفة عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه الله» فبعدما ذكر كلاما طويلا قال: فإذا لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه:

الأول: إن إضافة الوجه لله كإضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الإضافة بالخلف والإيجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله: أي فثم وجهه الذي وجهكم إليه، لأن المشرق والمغرب له بوجهها والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها، فأي وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة.

الثاني: أن يكون المراد من الوجه القصد والنية، قال الشاعر:

استغفرالله ذنبا لست أحصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

ونظيره، قوله تعالى: «إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض».

الثالث: أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله تعالى: «إنما نطعمكم لوجه الله» يعني لرضوان الله وقوله «كل شيء هالك إلا وجهه» يعني ماكان لرضا الله ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى



إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمى طلب الرضا وجهه.

الرابع: أن الوجه صلة كقوله «كل شيء هالك إلا وجهه» ويقول الناس: هذا وجه الأمر لا يريدون شيئا آخر غيره إنما يريدون به أنه من هاهنا ينبغي أن يقصد هذا الأمر وأعلم أن هذا التفسير صحيح في اللغة إلا أن الكلام يبقى فإنه يقال لهذا القائل فما معنى قوله تعالى: «فثم وجه الله» مع أنه لا يجوز عليه المكان فلابد من تأويله بأن المراد فثم قبلته التي يعبدها أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته.

التعليق:

هكذا ذهب الرازي في كل موارد صفة الوجه في القرآن يؤول ويعلل بما لا فائدة في نقله ومانقلناه هاهنا فيه الكفاية في إثبات مذهبه

صفة الاتيان والمجيء:

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»:

« أجمع المعتبرون من العقلاء أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه ثم ذكرها ثم قال: إذا عرفت هذا فنقول: اختلف أهل الكلام في قوله: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله» وذكروا



فيه وجوها:

الوجه الأول: وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالدلائل القطعية أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ والأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفضيل إلى الله تعالى ثم ذكر بقية الوجوه وقال في آخرها إذا عرفت هذا فنقول: المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فإن قيل: ولم يأتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه.

أحدهما: أن الغمام مظنة الرحمة فإذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع كما أن الخير إذا جاءك من حيث لا تحتسب كان أكثر تأثيرا في السرور فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير، ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون».

وثانيها: أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الأهوال في القيامة قال تعالى: «ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا».

وثالثها: أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام تنزل منه قطرات العذاب نزولا غير محصور.

أما قوله تعالى «والملائكة» فهو عطف على ما سبق والتقدير تأتيهم الملائكة وإتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة فوجب



حملها عليها فصار المعنى أنه يأتي أمر الله وآياته والملائكة.

وقال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» فإن قيل قوله أو يأتي ربك، هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله؟ قلنا: الجواب عنه من وجوه:

الأول: أن هذا حكاية عنهم وهم كانوا كفارا، واعتقاد الكافرين ليس بحجة.

الثاني: أن هذا مجاز ونظيره قوله تعالى: «فأتى الله بنيانهم» وقوله: «إن الذين يؤذون الله».

والثالث: قيام الدلائل القاطعة على أن المجيء والغيبة على الله تعالى محال وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب: «لا أحب الأفلين» فإن قيل قوله تعالى: «أو تأتي ربك» لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته لأن على هذا التقدير يصير هذا عين قوله أو يأتي بعض آيات ربك فوجب حمله على أن المراد منه إتيان الرب، قلنا: والجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون حجة وقيل يأتي ربك بالعذاب وقال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» الصفة الثانية من صفات ذلك اليوم قوله: «وجاء ربك والملك صفا صفا» واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله محال لأنه كلما كان كذلك كان جسما، والجسم يستحيل أن يكون أزليا فلا بد فيه من التأويل وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضافة إليه مقامه ثم ذلك المضافة ما هو فيه وجوه:

أحدهما: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.



وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال جاءت بنو أمية أي قهرهم.

ثالثها: وجاء جلائل آيات ربك لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات فجعل مجيئها مجيئا له تفخيما لشأن تلك الآيات.

وابعها: وجاء ظهور ربك وذلك لأن معرفة الله تصير في ذلك اليوم ضرورية فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل وجاء ربك أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك.

وخامسها: أن هذا تمثيل لظهور آيات الله وتبين آثار قهره وسلطانه. مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها.

وسادسها: أن الرب هو المربي ولعل ملكا هو أعظم الملائكة هو مربي النبي صلى الله عليه وسلم: جاء فكان هو المراد من قوله «وجاء ربك».

التعليق:

أما الرازي فقد أعلن على نفسه في تفسير هذه الآيات بمذهبه الفاسد مذهب المعطلة والمؤولة والحامل عليه هو التشبيه الذي استقر في أذهانهم وقد حاول تفسير هذه الآيات الثلاثة بتعداد الوجوه وتكثيرها حتى يغتربها الجهلة بمذهب السلف الصالح ولم يتورع الرازي في إنكار هذه الصفة فحسب بل حكى اجماع العقلاء على نفيها، ولا شك أنه يعني بالعقلاء جماعته من الجهمية والأشعرية المزعومة ولما أراد أن يحكي مذهب السلف حكى مذهب المفوضة الذين



هم أجهل خلق الله بمذهب السلف. فلا أدري أكان الرازي يعرف مذهب السلف حقيقة ولكنه يلبس أم هو حقيقة جاهل بمذهب السلف؟ لكن تصرفاته في كتبه تدل على أنه يعرف مذهب السلف. فرحمة الله على الذهبي الذي قال في تفسيره كل شيء فيه إلا التفسير وهو في الحقيقة مرتع كبير للجهمية والأشعرية المزعومة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السموات والأرض....».

واختلف المفسرون في تفسيره على أربعة أقوال:

الأول: إنه جسم عظيم يسع السموات ثم اختلفوا فيه فقال الحسن: الكرسي هو نفس العرش لأن السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه، وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال: إنه دون العرش وفوق السماء السابعة، وقال آخرون: إنه تحت الأرض، وهو منقول عن السدي واعلم أن لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه و أما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما: (أنه قال موضع القدمين)، ومن البعيد أن يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى. ونقدس عن الجوارح والأعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية أوحملها على أن المراد من الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم



القدر.

القول الثاني: أن المراد من الكرسي السلطان، والقدرة، والملك ثم تارة يقال الإلاهية لا تحصل إلا بالقدرة، والخلق، والايجاد، والعرب يسمون أصل كل شيء الكرسي، وتارة يسمي الملك بالكرسي لأن الملك يجعل على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك.

القول الثالث: إن الكرسي هو العلم لأن العلم موضع العالم وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم: أوتاد الأرض.

والقول الرابع: ما اختاره القفال: هو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته، وصفاته لما اعادوه في ملوكهم وعظمائهم... إلخ. ما ذكر في هذا القول.

التعليق:

هذه الأقوال التي ذكرها الرازي في الكرسي قال بعضها بعض السلف، كتفسير الكرسي بالعلم.

وأما ماروي عن ابن عباس في تفسير الكرسي بموضع القدمين فقد صح السند إليه ووافقه على ذلك بعض الصحابة كما ذكر ابن جرير.

وهذه الرواية هي التي اعتمدها بعض المؤلفين في عقيدة أهل



السنة والجماعة فذكروا هذه الرواية مثبتين بها القدم لله تبارك وتعالى وما دام المسند صحّ إلى ابن عباس فله حكم الرفع كما تقدم.

صفة النفس:

قال عند قوله تعالى: «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاه، ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»:

« ثم قال تعالى: «ويحذركم الله نفسه» وفيه قولان:

الأول: أن فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه، وقال أبومسلم المعنى ويحذركم الله نفسه أن تعصوه فتستحقوا عقابه، والفائدة في ذكر النفس أنه لو قال ويحذركم فهذا لا يفيد أن الذي أريد التحذير منه أهو عقاب يصدر من الله، أو من غيره؟ فلماذا ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم أن العقاب الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب لكونه قادرا على ما لا نهاية له، وأنه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد.

والقول الثاني: أن النفس هاهنا تعود إلى اتخاذ الأولياء من الكفار أي ينهاهم الله عن نفس هذا الفعل.

قال عند قوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» ثم قال تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» وفيه مسألتان:

الأولى: المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي وقيل: تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك. وقيل: تعلم ما في غيبي



ولا أعلم ما في غيبك، وقيل: تعلم ما كان مني في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة وقيل: تعلم ما أقول وأفعل ولا أعلم ما تقول وتفعل.

المسألة الثانية: تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا: النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسما والجواب من وجهين:

الأول: أن النفس عبارة عن الذات يقال: نفس الشيء وذاته بمعنى واحد.

والثاني: أن المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك، ولكنه ذكر الكلام على طريقة المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام.

وقال عند قوله تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة»:

المسألة الثانية: دلت هذه الآية على أنه لا يمتنع تسمية ذات الله تعالى بالنفس وأيضا قوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» يدل عليه، والنفس ها هنا بمعنى الذات والحقيقة وأما بمعنى الجسم والدم فالله سبحانه وتعالى مقدس عنه، لأنه لو كان جسما لكان مركبا، والمركب ممكن، وأيضا أنه أحد والأحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وأيضا أنه غني كما قال الله «والله الغني» والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وأيضا الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله «ليس كمثله شيء» فأما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه.

وقال عند قوله تعالى: «واصطنعتك لنفسي» والاصطناع اتخاذ الصنعة وهي افتعال من الصنع يقال: اصطنع فلان فلانا أي اتخذه صنيعة فإن قيل: الله تعالى غني عن الكل فما معنى قوله «لنفسي»

والجواب عنه من وجوه:

الأول: إن هذا تمثيل لأنه تعالى لما أعطاه منزلة التقريب والتكليم مثل حاله بحال من يراه بعض الملوك لجوامع خصال فيه أهلا لأن يكون أقرب الناس منزلة إليه وأشدهم قربا منه.

وثانيها: قالت المعتزلة: إنه سبحانه وتعالى إذا كلف عباده وجب عليه أن يلطف بهم ومن جملة الإلطاف ما لا يعلم إلا سمعا، فلو لم يصطنعه بالرسالة لبقي في عهدة الواجب فصار موسى عليه السلام كالنائب عن ربه في أداء ما وجب على الله تعالى فصح أن يقول واصطنعتك لنفسي.

قال القفال واصطنعتك أصلك من قولهم اصطنع فلان فلانا إذا أحسن إليه حتى يضاف إليه، فيقال: هذا صنيع فلان وجريح فلان، وقوله: لنفسي أي لا صرفنك في أوامري لئلا تشتغل بغير ما أمرتك به وهو إقامة حجتي وتبليغ رسالتي وأن تكون في حركاتك وسكناتك لي لا لنفسي ولا لغيرك.

التعليق:

تقدم الكلام على صفة النفس عند القرطبي وأن السلفيين اختلفوا فيها على قولين فمنهم من جعلها صفة ومنهم من جعلها بمعنى الذات.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفرلكم ذنوبكم » الآية.



قال المتكلمون: وأما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن إرادته تعالى إيصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا إليه.

التعليق:

هذا هو تأويل الأشاعرة لصفة المحبة والصحيح إثبات صفة المحبة لله تعالى على ما تليق به.

صفة العندية:

قال عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون».

أما قوله تعالى: «عند ربهم» ففيه وجوه:

أحدهما: بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى:

والثاني: هم أحياء عند ربهم، أي هم أحياء في علمه وحكمه. كما يقال هذا عند الشافعي كذا، وعند أبي حنيفة بخلافه.

والثالث: أن عند معناه القرب والاكرام كقوله: «ومن عنده لا يستكبرون» وقوله: «فالذين عند ربك».

وقال عند قوله تعالى: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون».

المسألة الثانية: المشبهة تمسكوا بقوله إن الذين عند ربك وقالوا: لفظ عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه أنا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه السورة عند تفسير قوله ثم استوى على العرش على أنه يمتنع كونه تعالى حاصلا في المكان والجهة وإذا ثبت هذا



فنقول وجب المصير إلى التأويل في هذه الآية وبيانه من وجوه:

الأول: أنه تعالى قال: «وهو معكم أينما كنتم» ولا شك أن هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا هنا.

وأيضا جاء في الأخبار الربانية أنه تعالى قال: «أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي» ولا خلاف أن هذه العندية ليست لأجل المكان والجهة فكذا هنا.

والوجه الثاني: أن المراد القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة من الأمير وليس المراد منه القرب بالجهة لأن البواب والفراش يكون أقرب إلى الملك في جهة والخير والمكان من الوزير، فعلمنا أن القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة.

والوجه الثالث: إن هذا تشريف للملائكة بإضافتهم إلى الله من حيث أنه أسكنهم في المكان الذي أكرمه وشرفه وجعله منزل الأنوار، ومصعد الأرواح والطاعات، والكرامات.

والوجه الرابع: إنما قال تعالى في صفة الملائكة الذين عند ربك لأنهم رسل الله إلى الخلق كما يقال إن عند الخليفة جيشا عظيما ولو كانوا متفرقين في البلد فكذا هاهنا. والله أعلم.

التعليق:

هذه الوجوه التي ذكرها الرازي كلها تدل على مذهب المعطلة المؤولة والصحيح ما عليه السلف أن الملائكة وأرواح الشهداء عند ربهم قريبون منه وماذكره من قرب المكانة والشرف من اللوازم والذي دعاه إلى هذا هو إلى التأويل المذموم.



صفة اليد:

وقال عند قوله من سورة المائدة: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» الآية، واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات فإن الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد ، قال تعالى: «يد الله فوق أيديهم» وتارة بإثبات اليدين لله تعالى، منها هذه الآية ومنها قوله تعالى لإبليس الملعون: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» وتارة بإثبات الأيدي، قال تعالى: «أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما علمت أيدينا أنعاما» إذا عرفت هذا فنقول اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى فقالت المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واحتجوا عليه بقوله تعالى: «ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها» وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في ألوهية الأصنام لأجل أنها ليس شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إله ولما بطل ذلك، وجب إثبات هذه الأعضاء له قالوا: وأيضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء آخرترك للغة، وأنه لا يجوز، وأعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، ولأن كل جسم فهو مثناة في المقدار وكل ما كان متناهيا



في المقدار فهو محدث، ولأن كل جسم في مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال وكل ماكان كذلك افتقر إلى كل ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع أن تكون يده عضوا جسمانيا. وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان:

الأول: قول من يقول: القرآن لما دل على إثبات اليد لله تعالى آمنا به والعقل لما دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به، فأما أن اليد ما هي؟ وما حقيقتها؟ فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذا هو طريقة السلف. وأما المتكلمون فقالوا: اليد تذكر في اللغة على وجوه:

أحدها: الجارحة وهو معلوم.

وثانيها: النعمة تقول لفلان عندي يد أشكره عليها.

وثالثها: القوة، قال تعالى: «أولي الأيدي والأبصار» فسروه بذي القوة والعقول وحكى سيبويه أنهم قالوا: لا يدلك بهذا المعنى والمعنى سلب كمال القدرة.

ورابعها: الملك، يقال هذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه قال تعالى: «الذي بيده عقدة النكاح» أي يملك ذلك.

وخامسها: شدة العناية والاختصاص قال تعالى: «لما خلقت بيدي» والمراد تخصيص آدم عليه السلام هذا التشريف فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال: يدي لك رهن بالوفاء، إذا ضمن له شيئا، إذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة، وها هنا قول آخر وهو أن



أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله، أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء، قال: والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لا متنع كونه علة للاصطفاء، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلابد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة، وعن النعمة فإن قيل: إن فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل، لأن قدرة الله تعالى واحدة، ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة وبإثبات الأيدي أخرى وإن فسرتموها بالنعمة، فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة، كما قال تعالى: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» والجواب إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم فقيل: بل يداه مبسوطتان، أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال، فإن من أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة، كان الجواب عن الإشكال المذكور من وجهين:

الأول: أنه نسبة بحسب الجنس ثم يدخل تحته كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، فقيل: نعمتاه، نعمة الدين، ونعمة الدنيا أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع ونعمة الدفع، أو نعمة الشدة، ونعمة الرخاء.

الثاني: أن المراد بالنسبة، المبالغة في وصف النعمة ألا ترى أن



قولهم لبيك معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الآية المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليس كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة.

وقال عند قوله تعالى: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» فنقول ذكر العلماء في لفظ اليد وجوها الأول أن اليد عبارة عن القدرة تقول العرب: مالي بهذا الأمر من يد أي من قوة وطاقة قال تعالى: «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح».

الثاني: اليد عبارة عن النعمة، يقال: أيادي فلان في حق فلان ظاهرة والمراد النعم، والمراد باليدين النعم الظاهرة والباطنة، أو نعم الدين والدنيا.

والثالث: أن لفظ اليدين، قد يزاد للتأكيد كقول القائل: لمن جنى باللسان، هذا ما كسبت يداك، وقوله تعالى: «بشرا بين يدي رحمته» ولقائل أن يقول: حمل اليد على القدرة هاهنا غير جائز، يدل عليه وجوه:

الأول: أن ظاهر الآية يقتضي إثبات اليدين فلو كانت اليد عبارة عن القدرة، لزم إثبات قدرتين لله وهو باطل.

والثاني: أن الآية تقتضي أن كون آدم مخلوقا باليدين، يوجب فضيلته وكونه مسجودا للملائكة فلو كانت اليد عبارة عن القدرة، لم تكن هذه العلة علة يكون آدم مسجودا، لإبليس أولى من أن يكون إبليس مسجودا لآدم وحينئذ يختل نظم الآية ويبطل:

الثالث: أنه جاء في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم قال: «كلتا يديه يمين» ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق بالقدرة وأما التأويل الثاني



وهو حمل اليدين على النعمتين فهو أيضا باطل لوجوه:

الأول: أن نعم الله تعالى كثيرة كما قال: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» وظاهر الآية يدل على أن اليد لا تزيد على الإثنين.

الثاني: لو كانت اليد عبارة عن النعمة فنقول النعمة مخلوقة لله فحينئذ لا يكون آدم مخلوقا لله تعالى بل يكون مخلوقا لبعض المخلوقات وذلك بأن يكون سببا لمزيد النقصان أولى من أن يكون سببا لمزيد الكمال.

الثالث: لو كانت اليد عبارة عن النعمة لكان قوله: «تبارك الذي بيده الملك» معناه تبارك الذي بنعمته الملك، ولكان قوله: «بيدك الخير» معناه نعمتك الخير ولكان قوله: «يداه مبسوطتان» معناه نعمتاه مبسوطتان ومعلوم أن كل ذلك فاسد، وأما التأويل الثالث وهو قوله أن لفظ اليد قد يذكر زيادة لأجل التأكيد فنقول لفظ اليد قد يستعمل في حق من يكون هذا العضو حاصلا له وفي حق من لا يكون هذا العضو حاصلا في حقه.

أما الأول: فكقولهم في حق من جنى بلسانه هذا ما كسبت يداك والسبب في هذا أن محل القدرة هو اليد فأطلق اسم اليد على القدرة وعلى هذا التقدير فيصير المراد من لفظ اليد القدرة وقد تقدم إبطال هذا الوجه.

وأما الثاني: فكقوله: «بين يدي عذاب شديد» وقوله: «بين يدي الساعة» إلا أنا نقول هذا المجاز بهذا اللفظ مذكور، والمجاز لا يقاس عليه، ولا يكون مطردا، فلا جرم أنه لا يجوزأن يقال إن هذا المعنى إنما حصل بيد العذاب وبيد الساعة، ونحن نسلم أن قوله: «لا تقدموا بين

يدي الله ورسوله» قد يجوز أن يراد به التأكيد والصلة، أما المذكور في هذه الآية ليس هذا اللفظ بل قوله تعالى: «خلقت بيدي» وإن كان القياس في المجازات باطلا فقد سقط كلامكم بالكلية، فهذا منتهى البحث في هذا الباب والذي تلخص عندي في هذا الباب أن السلطان العظيم لا يقدر على عمل شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته مصروفة إلى ذلك العمل فإذا كانت العناية الشديدة من لوازم العمل باليد أمكن جعله مجازا عنه عند قيام الدلائل القاهرة فهذا ما لخصناه في هذا الباب. والله أعلم.

وقال عند قوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه».

قال بعد ما حكى كلام الزمخشري في تأويله القبضة واليمين: فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفها إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين.

فنقول هاهنا لفظ القبضة ولفظ اليمين حقيقة في الجارحة المخصوصة ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة عن أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصح جعله مجازا عن تلك الحقيقة ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره وإذا ثبتت هذه المقامات وترتيبها على هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق فثبت أن الفرح الذي أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذي لم يعرفه غيره طريق فاسد دال على قلة وقوفه على المعاني. ولنرجع إلى الطريق



فنقول لا شك أن لفظ القبضة واليمين مشعر بهذه الأعضاء والجوارح لله تعالى فوجب حمل هذه الأعضاء على وجوه المجاز فنقول: إنه يقال فلان في قبضة فلان إذا كان تحت تدبيره وتسخيره قال تعالى: «إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم» والمراد منه كونه مملوكا لهم، ويقال هذه الدار في يد فلان وفلان صاحب اليد والمراد من الكل القدرة. والفقهاء يقولون في الشروط وقبض فلان كذا وصار في قبضته ولا يريدون إلا خلوص ملكه وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صونا لهذه النصوص عن التعطيل فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب ولنا كتاب المفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان سميناه تأسيس التقديس من أراد الإطناب في هذا الباب فليرجع إليه.

المسألة الثالثة: في تفسير ألفاظ الآية قوله والأرض، المراد منه الأرضون السبع، ويدل عليه وجوه:

الأول: قوله جميعا فإن هذا التأكيد لا يحسن إدخاله إلا على الجمع ونظيره صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: «كل الطعام»، وقوله تعالى: «أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء»، وقوله تعالى: «والنخل باسقات» وقوله تعالى: «إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملو الصالحات» فإن هذه الألفاظ الملحقة باللفظ المفرد تدل على أن المراد منه الجمع فكذا هاهنا.

والثاني: أنه قال: «والسماوات مطويات» فوجب أن يكون المراد بالأرض الأرضين.

الثالث: أن الموضع موضع تعظيم وتفخيم فهذا مقتضى المبالغة



وأما القبضة فهي المرة الواحدة من القبض قال تعالى: «فقبضت قبضة من أثر الرسول» والقبضة بالضم المقدار المقبوض بالكف، ويقال أيضا أعطني قبضة من كذا يريد معنى القبضة تسمية بالمصدر والمعنى والأرضون جميعا قبضته أي ذوات قبضة يقبضهن قبضة واحدة من قبضاته يعني أن الأرضين مع مالها من العظمة والبسطة لا يبلغن إلا قبضة واحدة من قبضاته، أما إذا أريد معنى القبضة فظاهر لأن المعنى أن الأرضين بجملتها مقدار ما بكف واحدة فإن قيل ما وجه قراءة من قرأ قبضته بالنصب قلنا جعل القبضة ظرفا وقوله مطويات من الطي الذي هو ضد الشر كما قال تعالى: «يوم نطوي السماء كطي السجل» وعادة طاوي السجل أن يطويه بيمينه ثم قال صاحب الكشاف وقيل: قبضته ملكه ويمينه قدرته، وقيل مطويات بيمينه أي مفنيات بقسمه، لأنه أقسم أن يقبضها ولما ذكر هذه الوجوه عاد إلى القول الأول بأنها وجوه ركيكة وأن حمل هذا الكلام على محض التمثيل أولى، وبالغ في تقرير هذا الكلام فأطنب.

وأقول إن حال هذا الرجل في إقدامه على تحسين طريقته وتقبيح طريقة القدماء عجيب جدا فإنه وإن كان مذهبه أنه يجوز ترك ظاهر اللفظ والمصير إلى المجاز من غير دليل فهذا طعن في القرآن وإخراج له عن أن يكون حجة في شيء وإن كان مذهبه أن الأصل في الكلام الحقيقة وأنه لا يجوز العدول عنه إلا لدليل منفصل فهذا هو الطريق التي أطبق عليها جمهور المتقدمين فأين الكلام الذي يزعم أنه علمه؟ وأين العلم الذي لم يعرفه غيره؟ مع أنه وقع في التأويلات العسيرة والكلمات الركيكة فإن قالوا: المراد أنه لما دل الدليل على أنه ليس المراد من لفظ القبضة واليمين هذه الأعضاء وجب علينا أن نكتفي بهذا



القدر ولا نشتغل بتعين المراد بل نفوض علمه إلى الله تعالى؛ فنقول: «هذا هو طريق الموحدين الذين يقولون أنا نعلم أنه ليس مراد الله من هذه الألفاظ هذه الأعضاء فأما تعيين المراد فإنا نفوض ذلك العلم إلى الله تعالى وهذا هو طريق السلف المعرضين عن التأويلات فثبت أن هذه التأويلات التي أتى بها هذا الرجل ليس تحتها شيء من الفائدة أصلا. والله أعلم» أنظر الرد على القرطبي.

صفة الفوقية:

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» وفيه مسائل:

المسألة: أعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم، فإن قالوا: كيف أهلتم وجوب الوجود قلنا: ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات، لأن الصفة القائمة بالذات، مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب، وذلك محال فثبت أنه عين الذات وثبت أن الصفات التي هي الكمالات، حقيقتها في القدرة والعلم، فقوله: « وهو القاهر فوق عباده» إشارة إلى كمال القدرة وقوله: «وهوالحكيم الخبير» إشارة إلى كمال العلم، وقوله: «وهو القاهر» يفيد الحصر، ومعناه أنه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم إلا الحق سبحانه وتعالى، وعند هذا يظهر أنه لا كامل إلا هو وكل من سواه فهو ناقص إذا عرفت هذا فنقول: أما دلالته كونه قاهرا على القدرة، فلأنا بينا أن ما عدا الحق سبحانه وتعالى ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على



عدمه، ولا عدمه على وجوده إلا بترجيحه وتكوينه وإيجاده وإبداعه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرق ترجيح الوجود على العدم وتارة في طرق ترجيح العدم على الوجود، ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والإذلال ويدخل فيه كلما ذكره الله تعالى في قوله: «قل اللهم مالك الملك». إلى آخر الآية.

وأما كونه حكيما فلايمكن حمله هاهنا على العلم لأن الخبير إشارة إلى العلم فيلزم التكرار وأنه لا يجوز فوجب حمله على كونه محكما في أفعاله بمعنى أن أفعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجود الخلل والفساد.

والخبير: هو العالم بالشيء، قال الواحد: وتأويله أنه العالم بما يصح أن يخبر به، قال والخبر: علمك بالشيء، تقول: لي به خبر أي علم وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم.

المسألة الثانية: المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي فوق العالم وهو مردود، ويدل عليه وجوه:

الأول: إنه لو كان موجودا فوق العالم لكان أما أن يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب وأما أن يكون ذاهبا في الأقطار ممتدا في الجهات.

والأول: يقتضي أن يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد، فلو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون إله العالم بعض الذرات المخلوط بالهباءات الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وإن كان الثاني متبعضا متجزءا وذلك على الله محال.

ثم ذكر الرازي بقية الوجوه التي يستدل بها على نفي الجهة، ثم



قال بعدها، وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات، كان المراد من تلك الفوقية الفوقية بالقدرة أو القوة، أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا المقصود، لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيدا وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازما، أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه لا ماذكره أهل التشبيه والله أعلم.

وقال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عبادة ويرسل عليكم حفظه» اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته وتقريره أنا بيناه فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان بأنه أعلى وأنفذ، ومنه قوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله: «وهو القاهر فوق عباده» مشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورا.

التعليق:

ماذكره الرازي من الدلائل العقلية على نفي الفوقية والعلو لله تعالى ويعبر في بعض الأحيان بنفي الجهة معارض بما ورد من الأدلة المتواترة القرآنية والأحاديث النبوية في إثبات العلو لله تعالى والاستواء على العرش.

فلو قيل للرازي وأمثاله أين الله؟ بماذا يكون الجواب هل هو في



كل مكان أو هو لا داخل العالم ولا خارجه كما قرره في كتابه التأسيس فهذه الدعوى وأمثالها تدعو إلى العدم فإذا لم يكن الله مستويا على العرش، والعرش فوق السموات فأين هو؟ فهذا إنكار لوجود الله وقد قررنا ذلك في الكلام على القرطبي.

«إثبات الرؤية»

قال عند قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير».

في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته والمؤمنون يرونه يوم القيامة من وجوه: الأول في تقرير هذا المطلوب أن نقول هذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة.

أما المقام الأول: فتقريره أنه تعالى تمدح بقوله «لا تدركه الأبصار» وذلك مما يساعد الخصم عليه، وعليه بنوا استدلالهم في إثبات مذهبهم في نفي الرؤية وإذا ثبت هذا فنقول: لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله «لا تدركه الأبصار» ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته، والعلم والقدرة، والإرادة، والروائح، والطعوم، لا يصح رؤية شيء منها، ولامدح لشيء منها في كونها بحيث لاتصح رؤيتها فثبت أن قوله «لا تدركه الأبصار» يفيد المدح، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية وهذا يدل على أن قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» يفيد كونه تعالى جائز الرؤية وتمام التحقيق فيه أن



الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم مدح وتعظيم للشيء أما إذا كان في نفسه جائز ثم أنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح، والعظمة فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة ثم ذكر الرازي الوجوه التي استدل بها المعتزلة ورد عليها ثم ذكر حججا عشرا في إثبات الرؤيا فقال:

المسألة الرابعة: في تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى، ونحن نعدها هاهنا عدا ونحيل تقريرها إلى المواضع اللائقة بها.

فالأول: أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى وذلك يدل على جواز رؤيته تعالى.

والثاني: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال: «فإن استقر مكانه فسوف تراني» واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان سيأتي تقريرهما إن شاء الله تعالى في سورة الأعراف.

الحجة الثالثة: التمسك بقوله «لا تدركه الأبصار» من الوجوه المذكورة:

الحجة الرابعة: التمسك بقوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس.

الحجة الخامسة: التمسك بقوله تعالى: «فمن كان يرجو لقاء ربه» وكذا القول في جميع الآيات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرار وأطوارا.



الحجة السادسة: التمسك بقوله تعالى: «وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا» فإن إحدى القراءات في هذه الآية ملكا بفتح الميم وكسر اللام وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى وعندي التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها.

الحجة السابعة: التمسك بقوله تعالى: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل.

الحجة الثامنة: التمسك بقوله تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى» وتقرير هذه الحجة سيأتي في تفسير سورة النجم.

الحجة التاسعة: أن القلوب الصافية على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد وإذا ثبت وجب القطع بحصولها لقوله تعالى: «ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم».

الحجة العاشرة: قوله تعالى: «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا». دلت هذه الآية على أن الله تعالى جعل جميع جنات الفردس نزلا للمؤمنين والاقتصار فيها على النزل لا يجوز بل لابد أن يحصل عقيب النزل تشريفا أعظم حالامن ذلك النزل وما ذاك إلا الرؤية.

الحجة الحادية عشرة: قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وهو تقرير واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق من هذا الكتاب وأما الأخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» واعلم أن التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء



والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق الجمهور عليه من أنه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»، فقال الحسنى هي الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله، ومنها أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى الله ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه إلى البدعة والضلال وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا امتناع عقلا في رؤيته تعالى فهذا جملة الكلام في سمعية المسألة.

صفة العين:

قال عند قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» أما قوله بأعيننا فهذا لا يمكن اجراؤه على ظاهره من وجوه:

أحدها: أنه يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين كما يقال: قطعت بالسكين وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل.

وثالثها: أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إلى التأويل من وجوه:

الأول: أن معنى بأعيننا أي يعين الملك الذي كان يعرفه كيف ليتخذ السفينة يقال فلان عين على فلان نصب عليه ليكون متفحصا عن أحواله ولا تحول عنه عينه.

الثاني: أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه



فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا إياك من يراك ويملك دفع السوء عنك، وحاصل الكلام: أن إقدامه على عمل السفينة مشروط بأمرين ألا يمنعه أعداؤه عن ذلك العمل.

والثاني: أن يكون عالما بأنه كيف ينبغي تأليف السفينة وتركيبها ودفع الشر عنه.

التعليق:

انظر وقاك الله من مذهب هؤلاء المؤولة الضلال ما أكثر ما يتوهمون التشبيه فيلجئون إلى مثل هذه التأويلات الباطلة ولو رجعوا إلى مذهب السلف لأراحوا أنفسهم.

والصحيح ما عليه سلف الأمة وأئمتها من إثبات عين الله تعالى تليق به كبقية الصفات الثابتة دون تكييف وتشبيه وتمثيل وتحريف.

صفة المعية»

قال عندقوله تعالى: «يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهومعكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»:

المسألة الثانية: قال المتكلمون هذه المعية إما بالعلم وإما بالحفظ الحراسة وعلى التقديرين، فقد انعقد الاجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز، فإذا قوله وهو معكم لابد فيه من التأويل، وإذا جوزنا التأويل في موضع، وجب تجويزه في سائر المواضع.



التعليق:

أنظر الرد على القرطبي ففيه تفصيل المسألة.

صفة النور

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض» [الجزء ٢٣/٢٣٠]: « وعند هذا يظهر أن النور المطلق هو الله سبحانه وأن إطلاق النور على غيره مجاز إذ كل ما سوى الله، فإنه من حيث هو هو ظلمة محضة لأنه من حيث إنه هو عدم محض، بل الأنوار إذا نظرنا إليها من حيث هي هي فهي ظلمات، لأنها من حيث هي هي ممكنات، والممكن من حيث هو هو معدوم، والمعدوم مظلم. فالنور إذا نظر إليه من حيث هو هو ظلمة، فأما إذا التفت إليها من حيث أن الحق سبحانه أفاض عليها نور الوجود فبهذا الاعتبار صارت أنوارا. فثبت أنه سبحانه هو النور. وأن كل ما سواه فليس بنور إلا على سبيل المجاز».

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى: «بل عجبت ويسخرون» [الجزء ١٢٨/٢٦]: « فالتعجب في حق الله تعالى محمول على أنه تعالى يستعظم تلك الحالة إن كانت قبيحة فيترتب العقاب العظيم عليه، وإن كانت حسنة فيترتب الثواب العظيم عليه».



أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي: ٧٥٦
و كتابه «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»

ترجمة أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (٧٥٦هـ)

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف بن محمد المعروف بالسمين نشأ بحلب ثم رحل إلى القاهرة وأقام فيها بقية حياته وذاع اسمه حيث ناب في الحكم بالقاهرة وولي نظر الأوقاف.

قرأ النحو على أبي حيان، والقراءات على ابن الصائغ، وسمع الحديث من يونس الدبوسي. وتوفي سنة (٧٥٦هـ).

ألف كتاب الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. والموضوع الرئيسي الذي يتناوله هذا الكتاب هو موضوع النحو والإعراب في القرآن حتى أن البعض يسمى الكتاب «الدر المصون في إعراب الكتاب المكنون» وبعضهم يسميه «إعراب القرآن» وتبدو أهميته في مادة الجمع و التنسيق. حيث اعتمد فيه المؤلف على كتاب البحر المحيط لشيخه أبي حيان وكتاب المحرر الوجيز لابن عطية وكتاب الكشاف للزمخشري وكتاب العكبري.

وكذلك تعرض لكلام كثير من المفسرين كالمهدوي ومكي والنحاس دون غيرهم لأنهم كما قال في المقدمة «أعنى الناس بما قصدته وأغناهم».



موقفه من الأسماء والصفات.

١-الرحمة:

قال عند تفسير البسملة: [٣١/١]: والرحمة لغة: الرقة والانعطاف، ومنه اشتقاق الرحم، وهي البطن لانعطافها على الجنين، فعلى هذا يكون وصفه تعالى بالرحمة مجازا عن إنعامه على عباده كالملك إذا عطف على رعيته أصابهم خيره. هذا معنى قول أبي القاسم الزمخشري. ويكون على هذا التقدير صفة فعل لا صفة ذات، وقيل: الرحمة إرادة الخير لمن أراد الله به ذلك، ووصفه بها على هذا القول حقيقة، وهي حينئذ صفة ذات، وهذا القول هو الظاهر.

وقيل: الرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة وتارة في الإحسان المجرد، وإذا وصف به الباري تعالى فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة، وعلى هذا روي: «الرحمة من الله إنعام وإفصال، ومن الآدميين رقة وتعطف».

٢-الغضب:

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم» [٧٦/١]: والغضب: ثوران دم القلب إرادة الإنتقام، ومنه قوله عليه السلام: «اتقوا الغضب فإنه جمرة توقد في قلب ابن آدم، ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه»، وإذا وصف به الباري تعالى فالمراد به الانتقام لا غيره، ويقال: «فلان غضبة» إذا كان سريع الغضب.



ويقال: غضب لفلان إذا كان حيا، وغضب به إذا كان ميتا، وقيل: الغضب تغير القلب لمكروه، وقيل: إن أريد بالغضب العقوبة كان صفة فعل، وإن أريد به إرادة العقوبة كان صفة ذات.

٣-الإستهزاء والمكر:

وقال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم»[١/١٥٠]: والإستهزاء لغة: السخرية واللعب، يقال: هزئ به، واستهزأ قال:

قد هزئت مني أم طيسلة ... قالت: أراه معدما لا مال له

وقيل: أصله الانتقام، وأنشد:

قد استهزؤوا منا بألفي مدجج ... سراتهم وسط الصحاصح جثم

فعلى هذا القول الثاني نسبة الإستهزاء إليه تعالى على ظاهرها، وأما على القول الأول فلا بد من تأويل ذلك. فقيل: المعنى يجازيهم على استهزائهم، فسمى العقوبة باسم الذنب ليزدوج الكلام، ومنه: «وجزاء سيئة سيئة مثلها»، «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه». وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقال عند قوله تعالى«ومكروا ومكر الله» [٣/٢١٢]: من باب المقابلة، أي: لايجوز أن يوصف الله بالمكر إلا لأجل ما ذكر معه من لفظ آخر مسند لمن يليق به، وهذا كما تقدم في الخداع، هكذا قيل، وقد جاء ذلك من غير مقابلة في قوله: «أفأمنوا مكر الله، فلا يأمن مكر الله».



والمكر في اللغة أصله الستر. يقال: مكر الليل: أي أظلم وستر بظلمته ما فيه، وقالوا: واشتقاقه من المكر وهو شجرملتف، تخيلوا فيه أن المكر يلتف بالممكور به ويشتمل عليه، وامرأة ممكورة الخلق أي: ملتفة الجسم، وكذا ممكورة البطن، ثم أطلق المكر على الخبث والخداع، ولذلك عبر عنه بعض أهل اللغة بأنه السعي بالفساد. قال الزجاج: «هو من مكر الليل وأمكر أي أظلم» وقد عبر بعضهم عنه فقال: هو صرف الغير عما يقصده بحيلة، وذلك ضربان: محمود وهو أن يتحرى به فعل جميل، وعلى ذلك قوله: «والله خير الماكرين»، ومذموم وهو أن يتحرى به فعل قبيح نحو: «ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله».

٤-الحياء:

قال عند قوله: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا» [١/٢٢١-٢٢٢]: والحياء لغة: تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف مايعاب به، واشتقاقه من الحياة، ومعناه على ما قاله الزمخشري: «نقصت حياته واعتلت مجازا كما يقال: نسي وحشي وشظي الفرس إذا اعتلت الأعضاء، جعل الحيي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة، كما قالوا: فلان هلك من كذا حياء». انتهى. يعني بقوله: «نسي وحشي وشظي» أي أصيب نساه وهو عرق، وحشاه وهو ما احتوى عليه البطن، وشظاه وهو عظم في الورك.

واستعماله هنا في حق الله تعالى مجاز عن الترك، وقيل: مجاز



عن الخشية لأنها من ثمراته، وجعله الزمخشري من باب المقابلة، يعني أن الكفار لما قالوا: «أما يستحيي رب محمد أن يضرب المثل بالمحرقات» قوبل قولهم ذلك بقوله: «إن الله لايستحيي أن يضرب»، ونظيره قول أبي تمام:

من مبلغ أفناء يعرب كلها   أني بنيت الجار قبل المنزل.

لولم يذكر بناء الدار لم يصح بناء الجار.

٥- الاستواء:

قال عند قوله «ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات» [١/٢٤٢-٢٤٤]: قوله: «ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات»، أصل «ثم» أن تقتضي تراخيا زمانيا، ولازمان هنا، فقيل: إشارة إلى التراخي بين رتبتي خلق الأرض والسماء. وقيل: لما كان بين خلق الأرض والسماء أعمال أخر من جعل الجبال والبركة وتقدير الأقوات-كما أشار إليه في الآية الأخرى-عطف بثم إذ بين خلق الأرض والإستواء إلى السماء تراخ.

واستوى معناه لغة: ستقام واعتدل، من استوى العود. وقيل: علا وارتفع قال الشاعر:

فأوردتهم ماء بفيفاء قفرة   وقد حلق النجم اليماني فاستوى

وقال تعالى: «فإذا استويت أنت ومن معك»، ومعناه هنا قصد وعمد، وفاعل استوى ضمير يعود على الله، وقيل: يعود على الدخان نقله ابن عطية، وهذا غلط لوجهين، أحدهما: عدم مايدل عليه، والثاني: أنه يرده قوله: ثم استوى إلى السماء، وهي دخان». و«إلى» حرف



انتهاء على باب، وقيل: هي بمعنى «على» فيكون في المعنى كقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف ودم مهراق

أي: استولى، ومثله قول الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم　　تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقيل: ثم مضاف محذوف، ضميره هو الفاعل أي استوى أمره، و«إلى السماء» متعلق ب«استوى»، و«فسواهن» الضمير يعود على السماء: إما لأنها جمع سماوة كما تقدم، وإما لأنها اسم جنس يطلق على الجمع، وقال الزمخشري: «هن» ضمير مبهم، و«سبع سموات» يفسره كقولهم: «ربه رجلا». وقد رد عليه هذا، فإنه ليس من المواضع التي يفسره فيها الضمير بما بعدوه، لأن النحويين حصروا ذلك في سبعة مواضع: ضمير الشأن، والمجرور ب«رب»، والمرفوع بنعم وبئس وما جرى مجراهما، وبأول المتنازعين والمفسر بخبره وبالمبدل منه، ثم قال هذا المعترض: «إلا أن يتخيل فيه أن يكون «سبع سموات» بدلا وهو الذي يقتضيه تشبيهه بربه رجلا، فإنه ضمير مبهم ليس عائدا على شيء قبله، لكن هذا يضعف بكون هذا التقدير يجعله غير مرتبط بما قبله ارتباطا كليا، فيكون أخبر بإخبارين أحدهما: أنه استوى إلى السماء. والثاني: أنه سوى سبع سموات، وظاهر الكلام أن الذي استوى إليه هو المستوى بعينه.

٦-الوجه:

قال عند قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه



الله» [٢/٨٢-٨٣]: قوله: «فثم وجه الله» الفاء وما بعدها جواب الشرط، فالجملة في محل جزم، و«ثم» خبر مقدم، و«وجه الله» رفع بالابتداء و«ثم» اسم إشارة للمكان البعيد خاصة مثل: هنا وهنا بتشديد النون، وهومبني على الفتح لتضمنه معنى حرف الإشارة أو حرف الخطاب. قال أبوالبقاء: «لأنك تقول في الحاضر: هنا، وفي الغائب هناك، وثم ناب عن هناك» وهذا ليس بشيء. وقيل: نبي لشبهه بالحرف في الافتقار، فإنه يفتقر إلى مشار إليه، ولا يتصرف بأكثر من جره بـ«من»، ولذلك غلط بعضهم في جعله مفعولا به في قوله: «وإذا رأيت ثم رأيت»، ولذلك غلط بعضهم في جعله مفعولا به في قوله: «وإذا رأيت ثم رأيت»، بل مفعول «رأيت» محذوف. ومعنى «وجه الله» جهته التي ارتضاها قبلة وأمر بالتوجه نحوها، أو ذاته نحو: «كل شيء هالك إلا وجهه»، أو المراد به الجاه، أي فثم جلال الله وعظمته من قولهم: هو وجه القوم، أو يكون صلة زائدا، وليس بشيء، وقيل: المراد به العمل قاله الفراء، وعليه قوله:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

وقال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» [٨/٧٠١]: قوله: «إلا وجهه»: من جعل «شيئا يطلق على الباري تعالى-وهو الصحيح-قال: قال: هذا استثناء متصل، والمراد بالوجه الذات، وإنما جرى على عادة العرب في التعبير بالأشرف عن الجملة. ومن لم يطلق عليه جعله متصلا أيضا، وجعل الوجه ماعمل لأجله أو الجاه الذي بين الناس، أو يجعله منقطعا أي: لكن هو بحاله لم يهلك.



٧-الإتيان:

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» [٢/٣٦٣-٣٦٤]: قوله: «في ظلل» فيه أربعة أوجه، أحدهما: أن يتعلق بيأتيهم، والمعنى: يأتيهم أمره أو قدرته أوعقابه أو نحو ذلك، أو يكون كناية عن الانتقام؛ إذ الإتيان يمتنع إسناده إلى الله تعالى حقيقة. والثاني: أن يتعلق بمحذوف على أنه حال، وفي صاحبها وجهان، أحدهما: هو مفعول يأتيهم، أي: في حال كونهم مستقرين في ظلل في حال كونه مستقرا في ظلل. الثالث: أن تكون «في» بمعنى الباء، وهو متعلق بالإتيان، أي: إلا أن يأتيهم بظلل. ومن مجيء «في» بمعنى الباء قوله:

.... خبيرون في طعن الكلى والأباهر

لأن «خبيرين» إنما يتعدي بالباء كقوله:

.... خبير بأدواء النساء طبيب

الرابع: أن يكون حالا من «الملائكة» مقدما عليها، والأصل: إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل، ويؤيد هذا قراءة عبد الله إياه كذلك، وبهذا أيضا يقل المجاز، فإنه والحالة هذه لم يسند إلى الله تعالى إلا الإتيان فقط بالمجاز المتقدم.

وقرأ أبي وقتادة والضحاك: في ظلال، وفيها وجهان، أحدهما: أنها جمع ظل نحو: صل وصلال[1]. والثاني: أنها جمع ظلة كقلة وقلال، وخلة وخلال، إلا أن فعالا لا ينقاس في فُعْلَة.

---

(١) «صِل» بالكسر نوع من الحيات التي تقتل إذا نهشت من ساعتها.



وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك» [٥/٢٣١-٢٣٢]: وقوله تعالى: «أو يأتي ربك»: تقدم أنه على حذف مضاف. وقرأ الأخوان: «إلا أن يأتيهم الملائكة» بياء منقوطة من تحت لأن التأنيث مجازي وهو نظير «فناداه الملائكة». وأبوالعالية وابن سيرين: «يوم تأتي بعض» بالتأنيث كقوله «تلتقطه بعض السيارة».

٨-الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» [٢/٥٤٤-٥٤٥]: و«كرسيه» بالرفع على أنه فاعله، وقرئ «وسع» سكن عن الواو وسكون السين ورفع العين على الإبتداء، «كرسيه» خفض بالإضافة، «السموات» رفعا على أنه خبر للمبتدأ.

والكرسي الياء فيه لغيرالنسب واشتقاقه من الكرس وهو الجمع، ومنه الكراسة للصحائف الجامعة للعلم، ومنه قول العجاج:

ياصاح هل تعرف رسما مكرسا قال نعم أعرفه وأبلسا

وجمعه كراسي كبختي وبخاتي، وفيه لغتان: المشهورة ضم كافة، والثانية كسرها، وكأنه كسر إتباع، وقد يعبر به عن الملك لجلوسه عليه تسمية للحال باسم المحل، ومنه:

قد علم القدوس مولى القدس أن أبا العباس أولى نفس

في معدن الملك القديم الكرسي

وعن العلم تسمية للصفة باسم مكان صاحبها، ومنه قيل للعلماء: «الكراسي» قال:



يحف بهم بيض الوجوه وعصبة   كراسي بالأحداث حين تنوب

وصفهم بأنهم عالمون بحوادث الأمور ونوازلها، ويعبر به عن السر قال:

مالي بأمرك كرسي أكاتمه   ولا بكرسي -علم الله- مخلوق

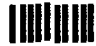
وقيل: الكرسي لكل شيء أصله.

١٠-النفس:

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه» [٣/١١٣]: قوله: «نفسه» مفعول ثان لحذر؛ لأنه في الأصل متعد بنفسه لواحد فازداد بالتضعيف آخر، وقدر بعضهم حذف مضاف أي: عقاب نفسه. وصرح بعضهم بعدم الاحتياج إليه، كذا نقله أبوالبقاء عن بعضهم، وليس بشيء إذ لابد من تقدير هذا المضاف لصحة المعنى، ألا ترى إلى غير ما نحن فيه في نحو قولك: «حذرتك نفس زيد» أنه لابد من شيء تحذر منه كالعقاب والسطوة، لأن الذوات لا يتصور الحذر منها نفسها، إنما يتصور من أفعالها وما يصدر عنها. وعبر هنا بالنفس عن الذات جريا على عادة العرب، كما قال الأعشى:

يوما بأجود نائلا منه إذا   نفس الجبان تجهمت سؤالها

وقال بعضهم: الهاء في «نفسه» تعود على المصدر المفهوم من قوله «لا يتخذ» أي: ويحذركم الله نفس الاتخاذ، والنفس عبارة عن وجود الشيء وذاته.



١١-العندية:

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [٣/٤٨٣]: قوله: «عند ربهم» فيه خمسة أوجه، أحدهما: أن يكون خبرا ثانيا لـ«أحياء» على قراءة الجمهور. الثاني: أن يكون ظرفا لـ«أحياء» لأن المعنى: يحيون عند ربهم. الثالث: أن يكون ظرفا لـ«يرزقون» أي: يقع رزقهم في هذا المكان الشريف. الرابع: أن يكون صفة لـ«أحياء»، فيكون في محل رفع على قراءة الجمهور ونصب على قراءة ابن أبي عبلة. الخامس: أن يكون حالا من الضمير المستكن في «أحياء» والمراد بالعندية المجاز عن قربهم بالتكرمة. قال ابن عطية: «هو على حذف مضاف أي: عند كرامة ربهم» ولا حاجة إليه، لأن الأول أليق.

١٢-الكلام:

قال عند قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما» [٤/١٦٠-١٦١]: وقوله: «وكلم الله موسى» الجمهور على رفع الجلالة، وهي واضحة. و«تكليما» مصدر مؤكد رافع المجاز، وهي مسألة يبحث فيها الأصوليون، تحتمل كلاما كثيرا ليس هذا موضعه، على أنه قد جاء التأكيد بالمصدر في ترشيح المجاز كقول هند بنت النعمان بن بشير في زوجها روح بن زنباع وزير عبدالملك بن مروان:

بكى الخز من روح وأنكر جلده وعجت عجيجا من جذام المطارف



تقول: إن زوجها روحا قد بكى ثياب الخز من لبسه، لأنه ليس من أهل الخز، وكذلك صرخت صراخا من جذام-وهي قبيلة روح-ثياب المطارف، تعني أنهم ليسوا من أهل تلك الثياب، فقولها: «عجت المطارف» مجازا لأن الثياب لاتعج، ثم رشحته بقولها عجيجا. وقال ثعلب: «لولا التأكيد بالمصدر لجاز أن يكون كما تقول: «كلمت لك فلانا» أي: أرسلت إليه، أوكتبت له رقعة. وقرأ يحيى بن وثاب والنخعي: «وكلم الله موسى» بنصب الجلالة، وهي واضحة أيضا.

١٣-اليد:

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» [٤/٣٤٣-٣٤٤]: وغل اليد وبسطها هنا استعارة للبخل والجود، وإن كان ليس ثم يد ولا جارحة، وكلام العرب ملآن من ذلك قالت العرب: «فلان ينفق بكلتا يديه» قال:

يداك يدا مجد، فكف مفيدة　　　وكف إذا ما ضن بالمال تنفق

وقال آخر هو أبو تمام:

تعود بسط الكف حتى لو أنــه　　　دعاها لقبض لم تطعه أنامله

وقد استعارت العرب ذلك حيث لايد البتة، ومنه قول لبيد:

....　　　إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

وقال آخر:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل　　　شكرت نداه تلاعه ووهاده

وقالوا: «بسط اليأس كفيه في صدري»، واليأس معنى لاعين، وقد



جعلوا له كفين مجازا. قال الزمخشري: «فإن قلت: لم ثنيت اليد في «بل يداه مبسوطتان» وهي في «يد الله مغلولة» مفردة؟ قلت: ليكون رد قولهم غاية ما يبذله السخي من ماله بنفسه أن يعطيه بيديه جميعا فبنى المجاز على ذلك». وقوله: «غلت أيديهم ولعنوا» يحتمل الخبر المحض، ويحتمل أن يرد به الدعاء عليهم. وفي مصحف عبد الله: «بسطان» يقال: «يد بسط» على زنة «ناقة سرح» و«أحد» و«مشية سجح»، أي: مبسوطة بالمعروف، وقرأ عبد الله: «بسيطتان»، يقال: يد بسيطة أي: مطلقة بالمعروف.

١٤-الفوقية:

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده» [٤/٥٦٦]: قوله تعالى: «فوق»: فيه أوجه أظهرها: أنه منصوب باسم الفاعل قبله. والفوقية هنا عبارة عن الاستعلاء والغلبة. والثاني: أنه مرفوع على أنه خبرثان، أخبر عنه بشيئين أحدهما: أنه قاهر، والثاني: أنه فوق عباده بالغلبة والقهر. الثالث: أنه بدل من الخبر. الرابع: أنه منصوب على الحال من الضمير في «القاهر» كأنه قيل: وهو القاهرمستعليا أو غالبا، ذكره المهدوي وأبو البقاء. الخامس: أنها زائدة، والتقدير: وهو التقدير عباده، ومثله: «فاضربوا فوق الأعناق» وهذا مردود، لأن الأسماء لا تزاد.



١٦-العين:

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» [قوله تعالى: «بأعيننا»: حال من فاعل «اصنع» أي: محفوظا بأعيننا، وهو مجاز عن كلام الله له بالحفظ. وقيل: المراد بهم الملائكة تشبيها لهم بعيون الناس أي: الذين يتفقدون الأخبار، والجمع حينئذ حقيقة . وقرأ طلحة بن مصرف «بأعينا» مدغمة.

١٧-النور:

قال عند قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٨/٤٠٢-٤٠٤]: قوله: «الله نور السماوات»: مبتدأ وخبر: إما على حذف مضاف أي: ذو نور السماوات. والمراد بالنور عدله. ويؤيد هذا قوله «مثل نوره». وأضاف النور لهذين الظرفين: إما دلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته، حتى تضيء له السماوات والأرض، وإما لإرادة أهل السموات والأرض، وأنهم يستضيئون به. ويجوز أن يبالغ في العبارة على سبيل المدح كقولهم: فلان شمس البلاد وقمرها، قال النابغة:

فإنك شمس والملوك كواكب   إذا ظهرت لم يبد منهن كوكب

وقال:

قمر القبائل خالد بن يزيد

ويجوز أن يكون المصدر واقعا موقع اسم الفاعل أي: منور



السموات. ويؤيد هذا الوجه قراءة أمير المؤمنين وزيد بن علي وأبي جعفر وعبد العزيز المكي «نور» فعلا ماضيا. وفاعله ضمير الباري تعالى، و«السماوات» مفعوله فكسره نصب. و«الأرض» بالنصب نسق عليه. وفسره الحسن فقال: الله منور السماوات.

قوله: «ومثل نوره كمشكاة مبتدأ وخبر أيضا. وهذه الجملة إيضاح لما قبلها وتفسير فلا محل لها. وثم مضاف محذوف أي: كمثل نور مشكاة. قال الزمخشري: «أي: صفة نوره العجيب الشأن في الإضاءة كمشكاة أي: كصفة مشكاة».

واختلفوا في الضمير في «نوره» فقيل: هولله تعالى، وهو الأولى، والمراد بالنور على هذا: الآيات المبينات المتقدمة، أو الإيمان، وقيل: إنه عائد على المؤمنين أو المؤمن من آمن به.

١٨-التعجب:

قال عند قوله تعالى: «بل عجبت ويسخرون» [٩/٢٩٥-٢٩٦]:
قوله: «بل عجبت»: قرأ الأخوان بضم والباقون بفتحها. فالفتح ظاهر. وهو ضمير الرسول أوكل من يصح منه ذلك وأما الضم فعلى صرفه للمخاطب أي: قل يا محمد بل عحبت أنا، أوعلى إسناده للباري تعالى على مايليق به، وقد تقدم تحريرهذا في البقرة، وما ورد منه في الكتاب والسنة. وعن شريح أنه أنكرها، وقال: «إن الله لا يعجب» فبلغت إبراهيم النخعي فقال: «إن شريحا كان معجبا برأيه، قرأها من هو أعلم منه» يعني عبد الله بن مسعود.



١٩- الرؤية:

قال عند قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [١٠/٥٧٤-٥٧٧]: قوله: «وجوه يومئذ ناضرة»: فيه أوجه أحدها: أن يكون «وجوه» مبتدأ، و«ناضرة» نعت له، و«يومئذ» منصوب بـ«ناضرة» و«ناظرة» خبره، و«إلى ربها» متعلق بالخبر، والمعنى: أن الوجوه الحسنة يوم القيامة ناظرة إلى الله تعالى، وهذا معنى صحيح وتخريج سهل. والناضرة: من النضرة وهي: التنعم، ومنه غصن ناضر. الثاني: أن يكون «وجوه» مبتدأ أيضا، و«ناضرة» خبره، و«يومئذ» منصوب بالخبر كما تقدم. وسوغ الإبتداء هنا بالنكرة كون الموضع موضع تفصيل كقوله:

فثوب لبست وثوب أجر

ويكون «ناظرة» نعتا لوجوه، أو خبرا ثانيا، أو خبرا لمبتدأ محذوف. و«إلى ربها» متعلق بـ«ناظرة» كما تقدم. وقال ابن عطية: «وابتدأ بالنكرة لأنها تخصصت بقوله «يومئذ». وقال أبوالبقاء: «وجاز الابتداء هنا بالنكرة لحصول الفائدة». قلت: أما قول ابن عطية ففيه نظر؛ لأن قوله: «تخصصت بقوله: «يومئذ» هذا التخصيص: إما لكونها عاملة فيه، وهو محال؛ لأنها جامدة، وإما لأنها موصوفة به وهو محال أيضا؛ لأن الجثث لا توصف بالزمان كما لا يخبر به عنها. وأما قول أبي البقاء فإن أراد بحصول الفائدة ما قدمته من التفصيل فصحيح، وإن عنى ماعناه ابن عطية فليس بصحيح لما عرفته.

الثالث: أن يكون «وجوه» مبتدأ، و«يومئذ» خبره، قال أبوالبقاء.



وهذا غلط محض من حيث المعنى، ومن حيث الصناعة. أما المعنى فلا فائدة في الإخبار عنها بذلك. وأما الصناعة فلأنه لا يخبر بالزمان عن الجثث، وإن ورد ما ظاهره ذلك تؤول نحو: «الليلة الهلال». الرابع: أن يكون «وجوه» مبتدأ و«ناضرة» خبره، و«إلى ربها ناظرة» جملة في موضع خبر ثان، قاله ابن عطية. وفيه نظر؛ لأنه لا ينعقد منهما كلام، إذ الظاهر تعلق «إلى» بـ«ناظرة»، اللهم إلا أن يعني أن «ناظرة» خبر لمبتدأ مضمر، أي: هي ناظرة إلى ربها، وهذه الجملة خبر. ثان. وفيه تعسف.

الخامس: أن يكون الخبر لوجوه مقدرا، أي: وجوه يومئذ ثم، و«ناضرة» صفة، وكذلك «ناظرة»، قاله أبوالبقاء. وهو بعيد لعدم الحاجة إلى ذلك. ولا أدري ما الذي حملهم على هذا مع ظهور الوجه الأول وخلوصه من هذه التعسفات؟ وكون «إلى» حرف جر، و«ربها» مجرورا بها هو المتبادر للذهن. وقد خرجه بعض المعتزلة: على أن تكون «إلى» اسما مفردا بمعنى النعمة مضافا إلى الرب، ويجمع على «آلاء» نحو: «فبأي آلاء ربكما تكذبان» وقد تقدم أن فيه لغات أربعا، و«ربها» خفض بالإضافة، و«إلى» مفعول مقدم ناصبه «ناظرة» بمعنى منتظرة. والتقدير: وجوه ناضرة منتظرة نعمة ربها. وهذا فرار من إثبات النظر لله تعالى على معتقدهم.

والزمخشري تمحل لمذهب المعتزلة بطريق أخرى من جهة الصناعة النحوية فقال-بعد أن التقديم في «إلى ربها» مؤذنا بالإختصاص- «والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: «أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي» يريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل:



وإذا نظرت إليك من ملك   والبحر دونك زدتني نعما

وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقايلهم تقول: «عيينتي ناظرة إلى الله وإليكم» والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم» قلت: وهذا كالحوم على قول من يقول: إن «ناظرة» بمعنى منتظرة. إلا أن مكيا قد رد هذا القول فقال: «ودخول «إلى» مع النظر يدل على أنه نظر العين، وليس من الانتظار، ولو كان من الانتظار لم تدخل معه «إلى»، ألا ترى أنك لا تقول: انتظرت إلى زيد، ويقول: نظرت إلى زيد، فـ«إلى» تصحب نظر العين ولا تصحب نظر الانتظار، فمن قال: إن «ناظرة» بمعنى منتظرة، فقد أخطأ في المعنى وفي الاعراب، ووضع الكلام في موضعه».



البيضاوي (٦٨٥ هـ)

ترجمته:

البيضاوي واسمه عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، اشتهر بالبيضاوي كان فحلا من فحول أهل الأصول، له تآليف جيدة أثنى عليه العلماء وله كتاب في أصول الدين ، يذكر في ترجمته ولم نطلع عليه، له علم بالمعقول وليس له علم بالمنقول عن السلف والرسول، ألف تفسيره المسمى « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » على منهج الخلف لخص فيه عبارة الرازي ، والزمخشري، بل نقل معظم تأويلات الزمخشري إلى تأويله في الصفات ، وقد اعتنى به علماء الأزهر، فاعتكفوا على دراسته ، وجعل الحواشي عليه ، فممن حشى عليه: الشيخ الشهاب الخفاجي، والشيخ زادة وهو يقع في حجم كبير.

أما مذهبه في تفسيره في الأسماء والصفات فمؤول كبير، على مذهب الأشاعرة في تأويل الصفات إلا في الاستواء فقد حكى فيه الخلاف، والرؤية والمعية.



تفسير القاضي البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

موقفه من صفات الله عز وجل:

صفة الرحمة

قال في تفسير البسملة : والرحمان الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم ، والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان ومنها الرحيم لانعطافها على ما فيها وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المباديء التي تكون انفعالات .

التعليق :

ومن أخبرك بهذا ؟ الله أم رسوله أم السلف الصالح ؟ أم إنما هو رأي سلفك المؤولة المتصورين للتشبيه، فلماذا لا تثبت صفة الرحمة لله تعالى على ما يليق به ؟ .

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى « غير المغضوب عليهم ولا الضالين»[١/٧٩-٨٠]: والغضب ثوران النفس لإرادة الانتقام فإذا



أسند إلى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية على ما مر .

التعليق :

والصواب إثبات صفة الغضب على ما يليق به تعالى ودع عنك التأويل المذموم الممقوت الذي سيسأل الله عنه أصحابه .

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى « إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش »[٢/٢٦] :

« استوى على العرش » : استوى أمره واستولى ، وعند أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة لله بلا كيف ، والمعنى أن لله تعالى استواء على العرش على الوجه الذي عناه منزها عن الاستقرار والتمكن .

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى « الله يستهزيء بهم » الآية [١/١٧٨-١٧٩] : يجازيهم على استهزائهم ، سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة ، إما لمقابلة اللفظ باللفظ أو لكونه مماثلا له في القدر أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزيء بهم أو ينزل



بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء والغرض منه ، أويعاملهم معاملة المستهزيء إما في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النقمة على التمادي في الطغيان وإما في الآخرة فبأن يفتح لهم وهم في النار بابا إلى الجنة فيسرعون نحوه فإذا صاروا إليه سد عليهم الباب وذلك قوله تعالى « فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون » وإنما استؤنف به ولم يعطف ليدل على أن الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم وأن استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل الله بهم . ولعله لم يقل الله مستهزيء بهم ليطابق قولهم إيماء بأن الاستهزاء يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين ، وهكذا كانت نكاية الله فيهم كما قال « أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين » .

وقال عند قوله تعالى: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» [٢/٤٤]: «ومكروا» أي الذين أحس منهم الكفر من اليهود بأن وكلوا عليه من يقتله غيلة. «ومكر الله» حين رفع عيسى عليه الصلاة والسلام وألقى شبهه على من قصد اغتياله حتى قتل. والمكر من حيث إنه في الأصل حيلة يجلب بها غيره إلى مضرة لا يسند إلى الله تعالى إلا على سبيل المقابلة والإزدواج. «والله خير الماكرين» أقواهم مكرا وأقدرهم على إيصال الضرر من حيث لا يحتسب».

وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون» [٢/٤٤]:«أفأمنوا مكر الله» تقرير



لقوله أفأمن أهل القرى. ومكر الله استعارة لاستدراج العبد وأخذه من حيث لا يحتسب.

التعليق :

والصواب إثبات استهزاء ومكر وخداع لله على ما يليق به ، فهذه الصفات منه عدل .

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها »[١/٢٥٤-٢٥٦]: والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها والخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا واشتقاقه من الحياة فإنه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن انفعالها فقيل حيي الرجل ، كما يقال نسي وحشي إذا اعتلت نساه وحشاه ، وإذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث « إن الله يستحيي من ذي الشيبة أن يعذبه »(١) و « إن الله حيي كريم يستحيي

(١) أورد الهيثمي في المجمع (٥/١٥٩) من حديث أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تبارك وتعالى إني لأستحيي من عبدي وأمتي فتشيب لحية عبدي ورأس أمتي في الإسلام أعذبهما بعد ذلك» وقال الهيثمي: «رواه أبو يعلى وفيه نوح بن ذكوان وغيره من الضعفاء». وأخرجه أيضا من حديث أنس: ابن أبي عاصم في السنة (١/١٦/٢٣)، بلفظ: «إن الله يستحيي من ذي الشيبة لزوما للسنة أن يسأله شيئا فلا يعطيه».

وعزاه السيوطي في الجامع الصغير لابن النجار؛ وضعفه الشيخ الألباني.



إذا رفع العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا »[1] فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما ونظيره قول من يصف إبلا :

إذا ما استحيينا الماء يعرض نفسه كرعن بسبت في إناء من الورد

وإنما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة وتحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة .

التعليق :

كل ما ذكره البيضاوي من التأويل لا حاجة إليه والصواب إثبات الصفة على ما يليق به .

صفة الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة طه « فلما أتاها نودي يا موسى»: قيل إنه لما نودي قال من المتكلم ، قال إني أنا الله فوسوس إليه إبليس لعلك تسمع كلام الشيطان ، فقال أنا عرفت أنه كلام الله بأني أسمعه من جميع الجهات وبجميع الأعضاء وهو إشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام تلقى من ربه كلاما تلقيا روحانيا ثم تمثل ذلك الكلام لبدنه

---

(١) أخرجه من حديث سلمان الفارسي: أحمد (٥/٤٣٨)، أبو داود (٢/١٦٥/١٤٨٨)، الترمذي (٥/٥٢٠/٣٥٥٦) وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٢/١٢٧١/٣٨٦٥)، الحاكم (١/٤٩٧،٥٣٥)، وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.



فانتقل إلى الحس المشترك فانتقش به من غير اختصاص بعضو وجهة.

التعليق :

وهذا كلام من لم يثبت لله الكلام الحقيقي المبني على الاختيار والمشيئة الذي لا يكيف بكيفية ، والذي يدعوه إلى هذا هو وأمثاله هو مذهبه الفاسد الذي يريد بزعمه أن ينزه الله به وهو في الحقيقة مذهب التعطيل المذموم . والبيضاوي معروف بأشعريته في كتابه هذا وفي تآليفه في الأصول ، والله المستعان .

صفة الوجه

البيضاوي على عادته في تأويل الصفات التي تخالف مذهبه يؤول صفة الوجه ويعطلها عن معناها وهذه تفسيراته لصفة الوجه في مواردها في القرآن : فقال عند قوله تعالى « فأينما تولوا فثم وجه الله » أي جهته التي أمر بها فإن مكان التولية لا يختص بمسجد أو مكان فثم ذاته هو عالم مطلع بما يفعل فيه.

وقال في سورة الكهف عند قوله تعالى «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » : رضا الله وطاعته.

وقال عند قوله تعالى من سورة القصص « ولا تدع مع الله إلها



آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه »[٣٠٧/٤] : إلا ذاته فإن ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم .

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمن « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »[٢٧٦/٥]: ذاته ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله تعالى أي الوجه الذي يلي جهته .

انظر الرد على القرطبي.

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة » [٤٩٣/١]: أي يأتيهم أمره أو بأسه كقوله تعالى « أو يأتي أمر ربك » « فجاءها بأسنا » أو يأتيهم الله ببأسه فحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله تعالى « إن الله عزيز حكيم » .

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك »[٤٦٩/٢]: أي أمره بالعذاب أو كل آياته يعني آيات القيامة والعذاب والهلاك الكل لقوله « أو يأتي بعض آيات ربك » .

وقال عند قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا »[٤٨٩/٥-٤٩٠]: أي ظهرت آيات قدرته وآثار قهره مثل ذلك بما



يظهر عند حضور السلطان من آثار هيبته وسياسته. انظر الرد على القرطبي.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى « وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم »[١/٥٥٥]: « وسع كرسيه السماوات والأرض » تصوير لعظمته وتمثيل مجرد كقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه » ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد ، وقيل : كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه مأخوذ من كرسي العالم والملك ، وقيل : جسم بين يدي العرش ولذلك سمي كرسيا محيط بالسماوات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام « ما السماوات السبع والأرضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله الفلك المشهور بفلك البروج وهو في الأصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل على مقعد القاعد وكأنه المنسوب إلى الكرسي وهو الملبد.

التعليق :

ما ذكره البيضاوي من تفسير للكرسي روي بعضه عن بعض السلف والصواب ما صحت به الرواية عن ابن عباس في تفسير



الكرسي من أنه موضع القدمين كما تقدم .

صفة النفس

قال عند قوله تعالى « ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»[٢/٢٦]: فكأنه قال ويحذركم نفسه لأنها متصفة بعلم ذاتي محيط بالمعلومات كلها وقدرة ذاتية تعم المقدورات بأسرها فلا تجسروا على عصيانه إذ ما من معصية إلا وهو مطلع عليها قادر على العقاب بها .

وقال عند قوله تعالى « إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك »[٢/٣٨٣] : تعلم ما أخفيه في نفسي كما تعلم ما أعلنه ولا أعلم ما تخفيه من معلوماتك ، وقوله «في نفسك » للمشاكلة ، وقيل : المراد بالنفس الذات .

التعليق :

وتفسير النفس بالذات ارتضاه شيخ الإسلام ابن تيمية ، وجعلها غيره صفة للذات ، أما تأويلها بالعقاب أو بمعلومي أو غير ذلك فغير مرضي .



صفة المحبة

قال عند قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » [٢/٢٧-٢٨]: المحبة ميل النفس إلى الشيء لكمال أدرك فيه بحيث يحملها على ما يقربها إليه والعبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلا لله وأن كل ما يراه كمالا من نفسه أو غيره فهو من الله وبالله وإلى الله لم يكن حبه إلا لله وفي الله وذلك يقتضي إرادة طاعته والرغبة فيما يقربه فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة وجعلت مستلزمة لاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في عبادته والحرص على مطاوعته

« يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » جواب للأمر أي يرضى عنكم ويكشف الحجب عن قلوبكم بالتجاوز عما فرط منكم فيقربكم من جناب عزه ويبوئكم في جوار قدسه عبر عن ذلك بالمحبة على طريق الاستعارة أو المقابلة .

وقال عند قوله تعالى: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»[٢/٣٣٨]: ومحبة الله تعالى للعباد إرادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة، ومحبة العباد له إرادة طاعته والتحرز عن معاصيه.



التعليق :

هذا الذي ذكره البيضاوي في تأويل المحبة مذهب الأشاعرة والصحيح مذهب أهل السنة من إثبات محبة لله تعالى تليق به كبقية الصفات .

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»[٢/٣٩٨] : تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقدرة .

وقال عند قوله تعالى « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » : يخافونه أن يرسل عذابا من فوقهم أو يخافونه وهو فوقهم بالقهر كقوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده » .

التعليق :

هذا هو التأويل المذموم ، والصحيح فوقية العلو وأما ما ذكره من القهر والغلبة ، والقدرة فهو لازم لفوقية العلو .

صفة العندية

وقال عند قوله تعالى «بل أحياء عند ربهم يرزقون» [١/٦٨٦-٦٨٧]: « عند ربهم » ذو زلفى منه يرزقون من الجنة وهو



تأكيد لكونهم أحياء.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان »[٢/٣٤٥-٣٤٦]: أي هو ممسك يقتر بالرزق وغل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ولا قصد فيه إلى إثبات يد وغل أو بسط وذلك يستعمل حيث لا يتصور ذلك كقوله :

جاد الحمى بسط اليدين بوابل شكرت نداه تلاعه ووهاده

ووهاده ونظيره من المجازات المركبة شابت له الليل ، وقيل معناه : أنه فقير كقوله تعالى « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء » « غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا » ، دعاء عليهم بالبخل والنكد أو بالفقر والمسكنة أو بغل الأيدي حقيقة يغلون أسارى في الدنيا ومسحبين إلى النار في الاخرة فتكون المطابقة من حيث اللفظ وملاحظة الأصل كقولك سبني سب الله دابره ، « بل يداه مبسوطتان»، ثنى اليد مبالغة في الرد ونفي البخل عنه تعالى وإثباتا لغاية الجود فإن غاية ما يبذله السخي من ماله أو يعطيه بيديه وتنبيها على منح الدنيا والآخرة وعلى ما يعطى للاستدراج وعلى ما يعطى للإكرام .



– وقال عند قوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه »[٥/٧٧]: تنبيه على عظمته وكمال قدرته وحقارة الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام بالإضافة إلى قدرته ودلالة على أن تخريب العالم أهون شيء عليه على طريقة التمثيل والتخييل من غير اعتبار القبضة واليمين حقيقة ولا مجازا كقولهم : شابت له الليل والقبضة المرة من القبض .

التعليق :

فكلام البيضاوي في تفسير هذه الآية ظاهر فيه التأويل والتعطيل والقول بالمجاز في آية الصفات هو مذهب أهل التأويل وهو غطاء يجعلونه في تحريف الصفات عما أراد الله بها ، وهذا هو الذي فعله البيضاوي ، اللهم غفرا .

– وقال عند قوله تعالى من سورة ص « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي »: خلقته بنفسي من غير توسط كأب وأم والتثنية لما في خلقه من مزيد القدرة واختلاف الفعل .

لقد أغرق البيضاوي في تفسير هذه الآيات التي وردت فيها صفة اليد في التعطيل وأغراه الزمخشري بأسلوبه الثعلبي فصار في ركبه وقلده في مذهبه، اللهم غفرا .



إثبات الرؤية

- قال عند قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » : أي لا تحيط به الأبصار جمع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث أنها محلها واستدل به المعتزلة على امتناع الرؤية وهو ضعيف لأنه ليس الإدراك مطلق الرؤية ولا النفي في الآية عاما في الأوقات فلعله مخصوص ببعض الحالات ولا في الأشخاص فإنه في قوة قولنا لا كل بصر يدركه مع أن النفي لا يوجب الامتناع « وهو يدرك الأبصار » يحيط علمه بها .

- وقال عند قوله تعالى « قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني »: أرني نفسك بأن تمكنني من رؤيتك وتنجلي لي فأنظر إليك وأراك وهو دليل على أن رؤيته جائزة في الجملة لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال وخصوصا ما يقتضي الجهل بالله ولذلك رده بقوله تعالى « لن تراني» دون لن أرى ولن أريك أو لن تنظر إلي تنبيها على أنه قاصر عن رؤيته لتوقفها على معد في الرائي ولم يوجد فيه بعد وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا « أرنا الله جهرة» خطأ إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب أن يجهلهم ويزيح شبههم كما فعل بهم حين قالوا «اجعل لنا إلها » ولا تتبع سبيلهم ، كما قال لأخيه « ولا تتبع سبيل المفسدين »



والاستدلال بالجواب علي استحالتها أشد خطأ إذ لا يدل الإخبار عن عدم رؤيته إياه علي ألا يراه أبدا وألا يراه غيره أصلا فضلا عن أن يدل على استحالتها ، ودعوى الضرورة فيه مكابرة أو جهالة بحقيقة الرؤية. [ينقل الباقي من ص: ١٠١٧].

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [٥/٤٢٣]: «إلى ناظرة» تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث عما سواه ولذلك قدم المفعول، وليس هذا في كل الأحوال حتى ينافيه نظرها إلى غيرها، وقيل منتظرة إنعامه ورد بأن الانتظار لا يسند إلى الوجه وتفسيره بالجملة الظاهر، وأن المستعمل بمعناه لا يتعدى بإلى وقول الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر دونك زدتني نعما

بمعنى السؤال فإن الانتظار لا يستعقب العطاء.

صفة العين

قال عند قوله تعالى « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » : ملتبسا بأعيننا عبر بكثرة آلة الحس الذي يحفظ به الشيء ويراعي عن الاختلال والزيغ عن المبالغة في الحفظ والرعاية على طريقة التمثيل.

التعليق :

وهذا هو التأويل الذي ذهبت به صفات الباري وأرجعها أصحاب



طاغوت التأويل مجرد تمثيل . والصواب : إثبات صفة العين لله تعالى على ما يليق به .

صفة المعية

قال عند قوله تعالى « هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم »[٥/٢٩٦]: « وهو معكم أين ما كنتم » لا ينفك علمه، وقدرته عنكم بحال.

– وقال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «إلا هو معهم» [٥/٣١٠]: ««إلا هو معهم» يعلم ما يجري بينهم. وقرأ يعقوب ولا أكثر بالرفع عطفا على محل من «نجوى» أو محل لا أدنى بأن جعلت لا لنفي الجنس. «أينما كانوا» فإن علمه الأشياء ليس لقرب مكاني حتى يتفاوت باختلاف الأمكنة».

النور:

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٣/١٨٧-١٨٨]:«الله نور السماوات والأرض» النور في الأصل كيفية تدركها الباصرة أولا وبواسطتها سائر



المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى إلا بتقدير مضاف كقولك زيد كرم بمعنى ذو كرم أوعلى تجوز إما بمعنى منور السماوات والأرض وقد قرئ به فإنه تعالى نورهما بالكواكب وما يفيض عنها من الأنوار أو بالملائكة والأنبياء أو مدبرهما من قولهم للرئيس الفائق في التدبير نور القوم لأنهم يهتدون به في الأمور أو موجدهما فإن النور ظاهر بذاته مظهر لغيره وأصل الظهور وهو الوجود كما أن أصل الخفاء هو العدم والله سبحانه وتعالى موجود بذاته موجود لما عداه والذي به تدرك أو يدرك أهلها من حيث أنه يطلق على الباصرة لتعلقها به أولمشاركتها له في توقف الإدراك عليه ثم على البصيرة لأنها أقوى إدراكا فإنها تدرك نفسها وغيرها من الكليات والجزئيات الموجودات والمعدومات وتغوص في بواطنها وتتصرف فيها بالتركيب والتحليل ثم إن هذه الإدراكات من سبب يفيضها عليها وهو الله سبحانه وتعالى ابتداء أو بتوسط من الملائكة والأنبياء ولذلك وسموا أنوارا.

ويقرب منه قول ابن عباس معناه هادي من فيهما فهم بنوره يهتدون وإضافته إليهما للدلالة على سعة إشراقه أولاشتمالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما «مثل نوره» صفة نوره العجيبة الشأن وإضافته إلى ضميره سبحانه وتعالى دليل على أن إطلاقه عليه لم يكن على ظاهره.



التعجب:

قال عند قوله تعالى «بل عجبت ويسخرون» [٥/٧]: (بل عجبت)من قدرة الله وإنكارهم البعث «ويسخرون» من تعجبك وتقريرك للبعث وقرأ حمزة والكسائي بضم التاء أي بلغ كمال قدرتي وكثرة خلائقي أني تعجبت منها وهؤلاء لجهلهم يسخرون منها أو عجبت من أن ينكر البعث ممن هذه أفعاله وهم يسخرون ممن يجوزه والعجب من الله إما على الفرض والتخييل أو على معنى الإستعظام اللازم له فإنه روعة تعتري الإنسان عند استعظامه الشيء وقيل إنه مقدر بالقول أي: قل يا محمد بل عجبت.

القرب:

قال عند قوله تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [٥/٢٢٦]: أي ونحن أعلم بحاله ممن كان أقرب إليه «من حبل الوريد»، تجوز بقرب الذات لقرب العلم لأنه موجبة و«حبل الوريد» مثل في القرب قال:

والموت أدنى لي من الوريد

وال«حبل» العرق وإضافته للبيان، والوريدان عرقان مكتنفان بصفحتي العنق في مقدمها بالوتين يردان من الرأس إليه، وقيل سمي وريدا لأن الزوج ترده.

«إذ يتلقى المتلقيان» مقدار باذكر أو متعلق ب«أقرب»، أي هو أعلم



بحالة من كل قريب حين يتلقى أي يتلقى الحفيظان ما يتلفظ به، وفيه إيذان بأنه غني عن استفاظ الملكين فإنه أعلم منهما ومطلع على ما يخفى عليهما، لكنه لحكمة اقتضته وهي ما فيه من تشديد يثبط العبد عن المعصية، وتأكيد في اعتبار الأعمال وضبطها للجزاء وإلزام للحجة يوم يقوم الأشهاد.

الأول والآخر والظاهر والباطن:

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هوالأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٥/٢٩٥-٢٩٦]: «هو الأول» السابق على سائر الموجودات من حيث إنه موجدها ومحدثها. «والآخر» الباقي بعد فنائها ولو بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن غيرها، أو «هوالأول» الذي تبتدئ منه الأسباب وتنتهي إليه المسببات، أو «الأول» خارجا و«الآخر» ذهنا الغالب على كل شيء والعالم بباطنه والواو الأولى والأخيرة للجمع بين الوصفين. والمتوسطة للجمع بين المجموعتين «وهو بكل شيء عليم» يستوي عنده الظاهر والخفي.



أولا: حاشية أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني [٩٤٠ هـ]

موقفه من الصفات.

١-الغضب:

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم» [٨٠/١]: قوله: «فإذا أسند إلى الله تعالى إلخ» فإن قلت: لا حاجة ههنا إلى هذا التأويل لأنه ينفي الغضب، نعم إذا أثبت له تعالى الغضب يحتاج إلى تأويل. قلت: نفي غضب الله عن جمع مخصوص يشعر بثبوب غضبه تعالى لجمع آخر فلذا احتاج إلى التأويل.

٢-الاستهزاء والمكر:

قال عند قوله تعالى: « الله يستهزئ بهم» [١٧٨/١- ١٨٠]: قوله: «سمي جزاء الاستهزاء إلخ» فيه نظر، فإنه إذا كان الاستهزاء بمعنى جزاء الإستهزاء كان معناه الله يجازي الإستهزاء إلخ. لا يكون للفظ بهم ارتباط بالفعل، والأولى أن يقتصر بما قال أولا من أن معنى يستهزئ بهم يجازيهم على استهزائهم حتى يكون المجموع بمعنى المجموع، وعلى هذا يكون يستهزئ بهم مجازا مرسلا، وكذا على تقدير أن يكون بمعنى إنزال الحقارة والهوان، لأن كلا منهما مسبب عن



الإستهزاء الحقيقي. قوله: «أويعاملهم معاملة المستهزئ» بأن يريهم شيئًا يميل طبعهم إليه وينفعهم في الظاهر وهو المآل يوجب ضررهم ويؤذيهم. قوله: «أو يرجع وبال الإستهزاء عليهم» من الرجح، ويحتمل أن يكون مراده أن يكون مجموع جملة «الله يستهزئ بهم» بمعنى الجملة المذكورة وأن يكون مراده أن معنى يستهزئ يرجع وبال الاستهزاء بهم بمعنى عليهم فيكون الباء بمعنى «على».

قوله: «وإنما استؤنف به ولم يعطف إلخ» فيه نظر، إذا هذا ليس ناشئا من الإستئناف، بل من تخصيص لفظ الله تعالى بالذكر وتصديره، ولذا قال الشريف العلامة: ثم إن هذا الاستئناف لم يصدر بذكر الله وحده إلا لفائدتين. الأولى: التنبيه على أن الإستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد به باستهزائهم لصدورهم عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته. والثانية: الدلالة على أن الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم، ولا يلتزم الإعراض على الكشاف لأنه قال: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة، وفيه أن الله عز وجل هوالذي يستهزئ بهم الإستهزاء الأبلغ، ومعناه أن في الكلام المستأنف هذه الفائدة، ولم يدل كلامه على أن هذه الفائدة تترتب على الاستئناف دون العطف، كما دل عليه كلام المصنف. والمفهوم من كلامه في غير ذلك الموضع أن تقديم اسم الله تعالى وبناء الخبر عليه يفيد الإختصاص لا أن الاستئناف مفيد ذلك، ولذا قال في قوله تعالى: «والله يقدر الليل والنهار» أنه يفيد الإختصاص مع أنه ليس فيه الإستئناف بل العطف، وقد يقال: يحتمل أن يذهب الوهم على تقدير

العطف إلى ههنا مقدرا وهو المؤمنون تستهزئ بهم، ويكون والله يستهزئ بهم معطوفا عليه فلا يحصل الغرض المذكور، وهو أنه لم يخرج المؤمنون أن يعارضهم.

قوله: «يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا» قال الشريف العلامة: لما كان المضارع دالا على الزمان المستقبل الذي تجدد شيئا على الإستمرار ناسب أن يقصد به إذا وقع موقع غيره أن معنى مصدر المفارق لذلك الزمان يحدث على منواله مستمرا استمرارا تجدديا لا ثبوتيا كما في الجملة الاسمية.

وقال عند قوله تعالى: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» [٢/٤٤-٤٥]: قوله: (لا يسند إلى الله تعالى) لأن الحيلة فعل العاجز وهو تعالى منزه عنه، وعلى هذا فمعنى المكر هو التدبير. قوله: (ظرف المكر الله) قال العلامة التفتازاني: هذا أوجه من التعليق بخير الماكرين، إذ ليس لتعليق كونه أقدر على العقاب بزمان دون زمان كثير معنى.

٣-المحيط:

قال عند قوله تعالى: «والله محيط بالكافرين» [١/٢٠٤-٢٠٥]: قوله: «والله محيط بالكافرين» قال الشريف العلامة: إحاطة الله تعالى بالكافرين مجاز شبه شمول قدرته تعالى إياهم بإحاطة المحيط بما أحاط به في امتناع الفوات، فكان هناك استعارة تبعية في الصفة سارية إليها من مصدرها، وإن شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط من المحاط أي شبه هيئة منتزعة من عدة أمور بأخرى مثلها كان هناك



استعارة تمثيلية لا تصرف في شيء من ألفاظ مفرداتها إلا أنه لم يصرح إلا بلفظ ما هو المدة في الهيئة المشبهة بها. أعني الإحاطة والبواقي من الألفاظ منوية في الإرادة على مامر تحقيقه في نظائره، ومن زعم أن يكون هذه الإستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية لما في الطرفين من اعتبار التركيب إن أراد به أن معنى الإحاطة مركب، فبطلانه ظاهر لأنها كالضرب مدلولها مفرد، وإن أراد اعتبارهيئة منتزعة من مدلولها مع غير لم يكن مدلول الإحاطة مشبها به، فكيف يسري منه استعارة إلى الوصف المشتق منها، ومن ههنا ينكشف أن الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كما نبهت عليه مرة في «أولئك على هدى» قال صاحب الحواشي: فيه بحث لجواز أن يختار أن معنى الإحاطة مركب لا بالقياس إلى لفظ الإحاطة، بل بالقياس إلى ألفاظ لوحظ أجزاء هذا المعنى بها حال التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى، وعنى لفظ الإحاطة بإزائه، ثم عبر عنه في حال التشبيه بلفظ الإحاطة، وليكف هذا القدر في التركيب المعتبر في التمثيل، ومااستدل به العلامة المحشي على التركيب يستلزم هذا القدر، وإلا يقضي التركيب في حال التشبيه كما عرفت آنفا، ولو لم يكتف في التركيب المعتبر في التمثيل بهذا، وشرط التعبير عن المعنى حال التشبيه بألفاظ مركبة لزم أن يكون تشبيه معنى معين إذا عبر عنه بألفاظ مركبة تمثيلا، وإذا عبر عنه بلفظ مفرد لا يكون تمثيلا وبعده لا يخفى، وعلى هذا كون الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية.

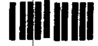
أقول: في البحث المذكور بحث أما أولا فلأن معنى الإحاطة غير مركب التركيب المعتبرههنا، فإن معناها كون الشيء حول آخر وهذا معنى مقيد لا مركب، وفرق بين المقيد والمركب كما قرر في علم البيان،

وأما ثانيا: فلأن الظاهر أن صحة التشبيه التمثيلي إنما يكون إذا روعي الأمور المنتزعة المتعددة من حيث هو متعدد، بل يدل عليها أي على الأمور مجملة كما قالوا: إن الإنسان يدل على الحيوان الناطق مجملا أي من حيث إنه واحد بلا تفصيل وتعدد ملاحظته والتفاوت، ولفظ الحيوان الناطق يدل على معنييهما بالتفصيل، فلا تكون الإحاطة مفيدة لما اعتبر في التشبيه التمثيلي. وأما ثالثا: فلا نسلم بعد ما ذكر إذ لا بعد في تسمية شيء معين باسم خاص باعتبار حالة أخرى.

٤-الحياء:

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» [١/٢٥٤-٢٥٦]: قوله: (والحياء انقباض النفس عن القبيح) المراد به أنه ملكة نفسانية توجب انقباض النفس عن القبيح، وكذا قوله: وهو الوسيط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القبائح والخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا، فإذا المراد بهما أي الجراءة والخجل الخلقان اللذان يوجبان الأمرين المذكورين واستعمال الألفاظ الثلاثة في الآثار المذكورة تجوز: قوله: (إذا اعتلت نساه) بفتح النون والقصرالعرق الذي يخرج من الورك يستنبط الفخذ، والمراد إن حيي اشتق من الحياء كما أن نسي مشتق من النسا، ومعناه راجع إلى اعتلال الحياة بسبب الانكسار المذكور، كما أن معنى نسي راجع إلى اعتلال النسا.

قوله: (فالمراد به الترك اللازم للانقباض) يعني أن الاستحياء



مستعمل في لازمه الذي هو الترك، فيكون المجاز المرسل في يستحي تبعيا وواقعا في موقعه مفرد، وقال صاحب الكشاف، فإن قلت: كيف جاز وصف القديم بالحياء ولا يجوز عليه التغير والخوف الذم، وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله حيي كريم إذا رفع العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيها خيرا» قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل ترك تخييب العبد، وأنه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج حياء منه أقول: ليس معنى الحياء حقيقة هو الترك حتى يشبه تركه تعالى تخييب العبد ترك رد المحتاج فيستعمل فيه الاستحياء ويكون استعارة، بل المعنى الحقيقي للحياء هو التغيير والانكسار الذي يستلزم الترك كما قاله أولا، وغاية توجيه كلامه أن يستعمل أولا الحياء في الترك استحياء أي خوفا من الذم بطريق المجاز المرسل، ثم شبه الترك أي ترك الشيء من غيراستحياء بالترك الذي المجاز المرسل استحياء فيستعمل الاستحياء بالمجاز فيه. وفائدة هذا التكلف زيادة المناسبة للمعنى المجازي مع المعنى المنقول عنه، ولو استعمل أولا الإستحياء بمعنى الترك المطلق فات ذلك المقصود فتأمل.

٥-الوجه:

قال عند قوله تعالى: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله» [٣٨٧/١-٣٨٨]: قوله: (وتنزيه المعبود إلخ) فيه نظر إذ لا يخفى إما أن تفسر بالعلم أو صفة أخرى فلا يلزم تنزيه المعبود عن الحيز



والجهة إلا أن يفسر الوجه بالعلم، ويقال فالمعبود لا حيز له إذا ما كان في حيز وجهة لا يكون عالما بجميع ما في الأحياز والجهات فتأمل.

وقال عند قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» [٥/٢٧٦-٢٧٧]: قوله: (أي الوجه الذي يلي جهته) هي من كل جهة وحيثية فانية إلا من الوجه أي الحيثية التي استفاد من فيض الله تعالى وهو جهة كونه موجودا، ويمكن أن يقال: المراد من الوجه الذي ذكرالعمل الصالح الذي أريد به وجه الله فقط، فإن كل شيء يتعلق بالعبد فهو في حد ذاته باطل هالك إلا ماذكر.

٦-الإتيان والمجيء:

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» [١/٤٩٣]: قوله: (الآتون ببأسه على الحقيقة) أي فإنهم الآتون مع بأسه لأن فاعل الاتيان بل فاعل كل شيء هو الله تعالى عند أهل الحق، فإن قيل: هم ما ينظرون ذلك. قلنا: المراد تمثيل حالهم بحال من ينظر ذلك فإنهم لما حصلوا ما استوجبوا العذاب شبه حالهم بحال انتظره، فاستعمل العبارة المذكورة فيهم، أو المعنى ما استحقوا إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأض»



[٥٥٥-٥٥٤/١]: قوله: (تصوير لعظمته إلخ) أراد أن المعنى بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة والكبرياء، لأن من له ذلك الكرسي لابد أن يكون عظيما غاية العظمة، ولذا قال العلامة التفتازاني: إنه من باب إطلاق المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق. قوله: (ولذلك يسمى كرسيا) لأن ما هو كرسي في الحقيقة قد يوضع بين يدي العرش الذي هو السرير العظيم.

٨-النفس:

قال عند قوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير» [٢٦/٢]:قوله: (وهو تهديد عظيم مشعر بتناهي المنهي في القبح) هذا الإشعار بسبب تعليق التحذير بذات الله تعالى من غيرذكر صفة معينة من الصفات كالقهر مثلا، فإن الذات المقدسة دالة على جميع صفات القهر، وأما إذا ذكر صفة معينة فلايكون هذا الإشعار.

وقال عند قوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [٣٨٣/٢]: (وقوله في نفسك للمشاكلة وقيل المراد الذات) لا يخفى أنه على تقدير المشاكلة لا يمكن جعل النفس بمعناها الحقيقي، بل بحسب معنى آخر والمناسب هو الذات.

٩-المحبة:

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» [٢٧/٢-٢٨]: قوله: (لم يكن حبه إلا لله وفي



الله) أي يكون حبه مختصا بالله تعالى حقيقة لا يكون لغيره اشترك معه فيه، وحبه في الله تعالى عبارة عن أن يكون الحب في رضاه فيؤول إلى الأول.

قوله: (على طريق الاستعارة أو المقابلة) وجه الأول بأن الرضى شبه بالحب لأنه ترك الاعتراض وهو موجب في الجملة للقرب إلى الشيء الموصل إلى الحب فيشتركان في استلزام القرب وكذا في إيصال النفع فاستعير المحبة للرضا في الأول بأن يقال: إن المحبة مستلزمة للرضا، فيكون استعمالها فيه مجازا مرسلا ولعل هذا مراده من الاستعارة، فإن المجاز المرسل أيضا استعارة لغوية، ووجه الثاني أن الرضى وقع في الآية مقابلا للمحبة المذكورة سابقا، فعبر عنه بلفظ المحبة للمشاكلة.

فإن قيل: على هذا التقدير أيضا تكون المحبة مجازا إذ لا يخفى أن المراد بها غير معناها الحقيقي فما وجه جعله مقابلا للاستعارة؟ قلنا: لفظ المحبة وإن مجازا على التقديرين لكن الاعتبار مختلف، فبالاعتبار الأول يكون استعمالها في الرضى للمشابهة، وعلى الثاني يكون استعمالها فيه باعتبار المصاحبة، واعلم أن ظاهر كلامه يدل على أن مجموع ما ذكر من قوله: أي يرضى عنكم إلى قوله يبوئكم في جوار قدسه معنى قوله تعالى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم، لكن ليس كذلك بل معنى الأول يرضى عنكم، ومعنى الثاني يتجاوز عما فرط منكم، وأما كشف الحجب والتقريب في جناب العز فهما لازمان لما ذكر متفرعان عليه.



١٠-العندية:

قال عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [٢/١١٣-١١٤]: قوله (أو إلى الذين قتلوا والمفعول الأول محذوف) يرد عليه أن الذين قتلوا كيف ينهون عن الحساب، وأجيب بأنهم أحياء ونفوسهم باقية مدركة، ولقائل أن يقول: لا فائدة لهذا النهي لأنهم يعلمون أنهم أحياء ولا يحسبون أنهم أموات، وأيضا في وصول هذا النهي إليهم خفاء ولابد من نقل، وبالجملة فهذا الوجه من الإعراب كما ذكروا ليس كما ينبغي إلا أن يتكلف فيقال: المقصود من نهي الشهداء عن الحساب المذكور نهي غيرهم، ثم إنه على ذكروا فيه جواز حذف أحد مفعولي باب حسبت والاقتصار على الآخر وهو قليل. وقوله: (بل أحسبهم) بلفظ الأمر إحياء هذا التقدير الذي ذكروه ليس حال بمرضي إذا كان الشهداء أنهم أحياء، فالمناسب الأمر بالعلم لا الظن، فيناسب أن يقدر بل أعلمهم أحياء خصوصا إذا كان المخاطب بهذا الخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن يقال إيراد الحسبان للمشاكلة.

١١-اليد:

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»[٢/٣٤٥-٣٤٦]: قوله: (وغل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود إلخ) فلا فرق بين أن



يقال: يد زيد مغلولة، وبين أن يقال هو بخيل في أن المراد إثبات بخله ولم يقصد فيه إلي إثبات يد ولا غل، بل هو مجاز مركب لا يلتفت فيه إلى المفردات، بل إلى المجموع من حيث المجموع. قوله: (ولذلك) أي ولأجل أن غل اليد ليس على حقيقته يستعمل حيث يمتنع اليد والغل كما في قوله: جاد الحمى بسط اليدين إلخ. والمراد من بسط اليدين السحاب ويمتنع فيه اليد وبسطها. قوله: (شابت لمة الليل) اللمة بالكسر الشعر الذي تجاوز شحمة الأذن والمراد من التركيب المذكور أنه طلع الصبح. قوله: (وقيل إنه فقير) الفرق بين هذا المعنى والمعنى الأول أن الأول يفيد أنه غني لكنه بخيل، والثاني يفيد سلب الغنى عنه وإثبات فقره، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. قوله: (فتكون المطابقة من حيث اللفظ وملاحظة الأصل إلخ) أي إذاكان المراد غل الأيدي حقيقة لايطابق هذا ما سبق من قولهم: يد الله مغلولة إلا من حيث اللفظ فإن لفظ الغل مستعمل في الموضعين ومن حيث الأصل، فإن أصل الغل والمعنى الحقيقي منه مشترك بين الموضعين، وإن كان المراد في الأول المعنى المجازي، وفي الآخر المعنى الحقيقي كما في النظم المذكور، فإن السب الأول في المعنى الحقيقي والسب الثاني في المعنى المجازي. وهما مشتركان في اللفظ، وفي أصل المعنى فإن السب في الأصل القطع وهو المراد من السب الثاني.

قوله: (فإن غاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطيه بيديه) أي غاية ما يبذل السخي بنفسه لا بواسطة غيره أن يبذل بيديه، وإلا فقد يتصور بذل بأكثر مما يعطيه بيديه ويفرض بأن يعطيه بيديه ويفوض العطايا إلى غيره أيضا. قوله: (وتنبيها على منح الدنيا والآخرة إلخ)



أي ثنى اليدين لما ذكر وللاشارة إلى منح الدنيا والآخرة، فتكون إحدى اليدين إشارة إلى عطية الدنيا والأخرى إلى عطية الآخرة أو العطية للاستدراج والعطية للإكرام قوله: (لا على تعاقب سعة وضيق في ذات يده) أي سعة الرزق وضيقه بإرادته لا بحسب سعة ذات اليد التي هي الرزق وضيقها تفاوت الرزق إذا كان بحسب سعة المال وضيقه لم يكونا بالمشيئة.

١٢-الفوقية:

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده» [٢/٣٩٨]: قوله: (تصوير إلخ) الباء في بالغلبة متعلق بالعلو والمراد تصوير العلو الرتبي على العباد، فاستعمل ماهو للفوقية المكانية في الشرف والعلو بحسب المرتبة، وغرضه أن ليس العبارة على معناها الحقيقي، وإنما المراد منه تخيل قهره وعلوه بالوجه الذي ذكر، والأولى أن يقال: القهر عبارة عن الغلبة وهي معناه الحقيقي، والمراد من الفوقية العلو الرتبي.

١٣-الإستواء:

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش» [٣/٢٦]: قوله: «استوى أمره» يمكن أن يكون استوى على العرش كنى عن استواء الملك. قوله: «وقيل الملك» فيكون المعنى استوى على الملك.



١٤-العين:

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعينا» [٢٣٣/٣]: «قوله: «على طريقة التمثيل» التمثيل هو التشبيه، لكن العبارة المذكورة دالة على أن الأعين مجاز مرسل لأنه استعمال الأعين التي هي مستلزمة للحفظ وعدم الإخلال في لازمها الذي هو المبالغة في الحفظ نعم لو أريد بالأعين ما به الحفظ والرعاية عن الإخلال وهو القدرة والإرادة لكان تمثيلا، وهذا هو المفهوم من الكشاف فإنه قال: فإنه بدل على أن لله صفات تكون منشأ لحفظه عن الزيغ.

١٦-النور:

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [١٨٧/٤-١٨٨]: قوله: (من حيث أنه يطلق على الباصرة إلخ) لا حاجة إلى هذا الكلام الطويل بل يكفي أن يقال: والمراد الذي به يدرك السماوات والأرض أو يدرك أهلها، فإن النور وضع أولا للكيفية المعلومة التي بها يدرك الأشياء فيمكن أن يتجوز بها، أو يراد ما يدرك به الشيء فيكون المعنى الله ما يدرك به السموات والأرض. قوله: (وقصور الإدراكات إلخ) أي انحصار الإدراك البشري على ما ذكرناه فإنه لا يدرك في غالب الأمر إلا ما ذكر، فالمراد من المتعلق بهما الكواكب والحركات وما حصل من العالم بسببهما، ومن المدلول بهما ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. قوله: (وإضافته إلى ضميره إلخ) الإضافة المذكورة وإن احتمل أن تكون بيانية حتى يكون



إطلاقه على ظاهره لكنها قليلة بالنسبة إلى غيرها.

١٦-القرب:

قال عند قوله تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [٥/٢٢٦]: قوله: (تجوز بقرب الذات لقرب العلم) فيكون معنى قوله تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» وعلمنا أقرب منه من علم من كان أقرب إليه من حبل الوريد.

١٧-الأول والآخر والظاهر والباطن:

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» [٥/٢٩٥-٢٩٦]: قوله (ولو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها إلخ) إنما قال بالنظر إلى ذاتها لأن كل ممكن لابد أن يكون كذلك على ماهو حكم البداهة بخلاف الفناء في الواقع بزوال الوجود عنها فإن عروضه لكل ممكن يحتاج إلى دليل، وأما قوله: تنتهي إليه المسببات فباعتبار أنا إذا اعتبرنا سلسلة من المسببات وابتدأنا من السبب الآخر حتى انتقلنا إلى آخر السلسلة التي هي السبب الأول كان الذي بعد تلك السلسة هو واجب الوجود. وقوله: أو الأول خارجا بالآخر ذهنا فمعناه أنه يقال: أول الموجودات في الخارج إذ هو الفاعل الحقيقي لكل ممكن، وهو الآخر ذهنا باعتبار أن العقل ينتقل من الممكنات إلى الواجب لأنه يعلم أن الممكن ليس وجوده من ذاته، فيجب



انتهاء سلسلة الممكنات إلى ماهو وجوده من ذاته وهو الواجب تعالى: قوله : (فالواو الأولى والأخيرة إلخ) إنما قال ذلك لأنه لا مناسبة ظاهرة بين الأول والآخر وبين الظاهر حتى تفيد الواو الجمع بينهما، لكن إذا اعتبر مجموع الأولين ومجموع الأخريين ظهرت بينهما مناسبة باعتبار اشتمال كل منهما على صفتين متقابلتين.

١٨-الرؤية:

قال عند قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [٥/٤٢٢-٤٢٣]: وكذا قوله: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وهو توكيد التوبيخ على حب العاجلة لأن حبها منشأ في العجلة. قوله: (ويؤيده قراءة ابن كثير إلخ) أي يؤيد هذه القراءة أن يكون الخطاب للإنسان لأنه إذا أورد بصيغة الغيبة كان الضمير له. قوله: (وتفسيره بالجملة خلاف الظاهر) أي تفسير الوجه بجملة الشخص حتى يصح إسناد الإنتظار إليه خلاف الظاهر، لأن الوجه حقيقة العضو المخصوص لا جملة الشخص ومجموعة وأن المستعمل بمعناه لا يعدى بإلى. قوله: (فإن الإنتظار لا يستعقب العطاء) أي لا يستلزم الانتظار العطاء فلا يحسن ترتب الجزاء الذي هو زدتني نعما على الشرط الذي هو الانتظار، بل المناسب حمل الانتظار على السؤال لأن السؤال عن الكريم يترتب عليه العطاء.



ثانيا: حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي [٩٧٥هـ]

ترجمته[١]:

هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد الكريم الشهير بعبد الكريم زادة حنفي المذهب تركي الأصل، عربي التصانيف. نشأ متفرغا للعلم فأخذ عن جوى زادة، وابن كمال باشا وأبي السعود وغيرهم، وكان حلو المفاكهة، ينظم بعدة لغات.

من تصانيفه:

- عدة مقامات على منوال الحريري.
- الحاشية على تفسير البيضاوي.
- حاشية المولى جلال الدين الدواني للتجريد.

---

(١) مصادر ترجمته: شذرات الذهب لابن العماد (٨/٣٧٩-٣٨٠)، كشف الظنون (١/١٩١)، الأعلام للزركلي (٦/٢٥٦).



موقفه من الصفات:

١ -الاستهزاء:

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم» [١/١٤٦-١٤٨]:(قوله سمى جزاء الاستهزاء باسمه) جواب عما يقال كيف أسند الاستهزاء إليه تعالى مع أن حقيقة الاستهزاء والسخرية مستحيلة في حقه تعالى لكونها عبثا مخالفا لمقتضى الحكمة ولكونها لا تخلو عن الجهل لقول موسى عليه الصلاة والسلام أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين في جواب أتتخذنا هزوا وتقرير الجواب الأول أن الذي أسند إليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليه إلا أنها سميت استهزاء مجازا على طريق تسمية جزاء الشيء باسمه وهو كثير في القرءان قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله: إما لمقابلة اللفظ باللفظ أي لقصد مقابلة اللفظ باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير (قوله أو لكونه مماثلا في القدر) وجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء فإن الجزاء لما كان مشابها لأصل الفعل في القدر كما صرح به قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ونحوذلك صحيح أن يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزئ استعارة تبعية (قوله أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم) عطف على قوله يجازيهم على استهزائهم



من الإرجاع ويجوز أن يتلفظ بفتح الياء على أن يكون من الرجع المتعدى لا من الرجوع اللازم يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذيل تقول أرجعه غيره إرجاعا وهو جواب ثان عن إشكال إسناد الاستهزاء بمعنى السخرية إليه تعالى وتقريره أن ما أسند إليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل هو إرجاع وبال استهزائهم بالمؤمنين على أنفسهم من حيث أن كلا واحد وقصر ضرره عليهم إلا أن ذلك الإرجاع شبيه بالاستهزاء من حيث أن كل واحد منهما فعل بقصد إلقاء الوخامة والثقل على الغير فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ فصار استعارة تبعية أيضا إلا أن المشبه في الوجه الأول جزاء الاستهزاء ووجه الشبه المساواة في القدر والمشبه في هذا الوجه إرجاع وبال الاستهزاء ووجه الشبه إلقاء الوبال على الغير (قوله أو ينزل بهم الحقارة والهوان) عطف على قوله يجازيهم أيضا وهو جواب ثالث عن الإشكال المذكور وتقريره أن قوله تعالى الله يستهزئ بهم بمعنى أن الله ينزل بهم الحقارة إما بناء على أن إنزال الهوان لازم مرتب على الاستهزاء في الوجود أو غرض منه باعث للفاعل عليه وعلى التقديرين يكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم أو من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب الحامل نظرا إلى التصور وبالعكس نظرا إلى الوجود (قوله أو يعاملهم معاملة المستهزئ) فيكون استعارة تبعية تخييلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم في الدنيا إذ أمر بإجراء أحكام المسلمين من التوارث والتناكح واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان أي مع بلوغهم الغاية في الطغيان فإن المدى هو الغاية فالتمادي هو البلوغ إليها وكلمة على متعلقة بقوله واستدراجهم



بما ذكر على بلوغهم إلى غاية العتو والطغيان وكونهم عنده تعالى من أخبث الكفار وجزاؤهم عنده أسفل دركات النار بصورة صنيع الهازئ مع المهزوء به فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ وكذا شبه صورة معاملة الله تعالى معهم في الآخرة بصورة معاملة الهازئ مع المهزوء به وذلك لما روى عن عطاء قال قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم هو أن الله تعالى إذا قسم النور يوم القيامة للجواز على الصراط أعطى المنافقين مع المؤمنين نورا حتى إذا ساروا على الصراط أطفأ نورهم فذلك قوله تعالى الله يتسهزئ بهم حيث يعطيهم مالايتم انتفاعهم به بل يكون ابتداؤه مطعما وانتهاؤه موتا وروى عنه أيضا أنه قال أن يطلع الله المؤمنين وهم في الجنة على المؤمنين المنافقين وهم في النار فيقول المؤمنون لهم أتحبون أن تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون ويتقلبون في النار فإذا انتهوا إلى الباب سد عنهم وردوا إلى النار فيضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الأرائك ينظرون الآية وعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيامة بناس من النار إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا رائحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله تعالى لأهلها فيها نودوا أن أصرفوهم لا نصيب لهم فيها قال فيرجعون بحسرة ما رجع بمثلها الأولون فيقولون ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا قال ذلك أردت بكم كنتم إذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم



الناس لقيتموهم محتسبين تراؤون الناس بخلاف ما في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجللتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم أذيقكم أليم العذاب مع حرمتكم من الثواب (قوله وإنما استؤنف به) يعني أن قوله تعالى يستهزئ بهم لم يعطف على ما قبله بل أورد على أنه كلام ابتدائي مستأنف لتكتبن أشار إلى الأولى بقوله ليدل إلخ وإلى الثانية بقوله وأن استهزاءهم لا يوبه به أي لا يبالي به وأعلم أن ههنا أمرين الأول أنه ترك العطف والثاني أخرجه على صورة مخصوصة وهي كونه مصدرا باسم الله تعالى لا يذكر المؤمنين مع أنهم هم الذين يستهزئ بهم المنافقون فكان المناسب بحسب الظاهر أن يعارضهم المؤمنون ويقابلهم وإن يحكي الله عنهم ذلك ولابد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه الأمر الأول أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم إنما نحن مستهزؤون وكان الاستهزاء بإظهار الإيمان في غاية الشفاعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وتوجه له أن يسأل ويقال سبحان الله هؤلاء الذين هذا شأنهم ما مصير أمرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى بهم فأجيب عن السؤال المتوهم ببيان أن عاقبة استهزائهم ماهي ولم يتعرض المصنف لنكتة هذا الأمر صريحا بلى اكتفى بالإشارة إليها بقوله وإنما استونف به واقتصر على ذكر نكتة الأمر الثاني وهو كون الجملة الاستئنافية مصدر بذكر اسم الله تعالى وعدم التعريض لذكر المؤمنين المستهزأ بهم وهي أمران الأول أنها صدرت بذكر اسم الله تعالى ليدل على أن الله تعالى يكفي مؤونتهم عباده المؤمنين وينتقم لهم بأن يتولى بنفسه مجازاة المنافقين وينزل عليهم الحقارة والهوان ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم بمقابلة استهزائهم بما يماثله من الاستهزاء وفيه تعظيم لشأن المؤمنين والثاني



أنها صدرت بذلك ليدل على أن استهزاء المنافقين لا يبالي به ولا يعتد به المؤمنون في مقابلة ما يفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فلذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين بذلك لأن ما يفعل بهم صادر عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فإنه يماثل استهزاء المنافقين لتماثل علمهم وقدرتهم فكيف يوبه به بمعارضته المؤمنين إياهم في جنب ما يفعل الله تعالى بهم (قولهم: ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم) إشارة إلى جواب ما يقال من أنه هلا قيل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم إنما نحن مستهزئ بناء على أن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت إما إفادته المحدوث والتجدد فلكونه فعلا وإما ذلك وقتا بعد وقت فلأن المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذي ينقلب إلى الحال شيئا بعد شيء على الاستمرار ناسب أن يقصد به أن معنى مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على منواله حدوثا مستمرا استمرارا تجدديا لا ثبوتيا كما في الجملة الاسمية والنكاية في العدوان تصبهم بثلاثة بقتل ونحوه فتخرج سالما قال أبو النجم: تنكى العداة وتنكر الأضيافا. يعني أن عقوبات الله تعالى تستمر فيهم استمرار تجدديا.

٢-الحياء:

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» [١/٢١٧-٢١٨]: (قوله والحياء انقباض النفس إلخ) الحق أن الكيفيات النفسانية لا تحتاج إلى التعريف لكونها من



الوجدانيات المعلومة لكل أحد بالضرورة وإن عرفت كان التعريف لفظيا والظاهر أنه عرفه هـهنا ليبني عليه كيفية جواز إطلاقه على الله تعالى بحمله على المعنى المجازي لما أن حقيقة من لوازم النقص وهو تعالى منزه عن جميع وجوه النقص (قوله وهو الوسط إلخ) شأن كل صفة حميدة وخلق مرضى أن تكون متوسطة بين الرذيلتين اللتين أحدهما الافراط والأخرى التفريط وخير الأمور أوسطها فإن الوقاحة وقلة الحياء تفريط والخجل وهو التحير والدهش من غلبة الاستحياء بحيث ينحصر عن الفعل مطلقا أي سواء كان الفعل قبيحا أم لا وسواء كان الانحصار لأجل مخافة الذم أم لا هو الإفراط والوسط بينهما هو الحياء المعروف وكذا الشجاعة فإنها متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة متوسطة بين الإسراف والإمساك(قوله فقيل حيي الرجل) إذا اعتلت حياته وضعفت قوته الحيوانية بحيث اختلت أفعالها كما يقال نسي إذا اعتلت نساه وحشي إذا اعتلت حشاه أي جوفه والنسا بفتح النون والقصر والعرقوب العصب الغليظ الموتور في عقب الإنسان والحاشا ما اشتملت عليه الضلوع والجمع أحشاء (وقوله أن يردهما صفرا) لم يقل صفرين لأن صفرا يستعمل على لفظه في التثنية والجمع والتذكير والتأنيث (قوله فالمراد به الترك) جواب قوله إذا وصف به البارئ (قوله ونظيره) أي نظير قوله تعالى إن الله لا يستحي في أن المراد بالحياء الترك اللازم للانقباض قول المتنبي:

إذا ما استحين الماء يعرض نفسه كرعن بسبت في إناء من الورد

وقوله استحين على لغة من يقول استحى بحذف إحدى اليائين لكثرة الاستعمال واللام في قوله الماء للعهد الذهني ويعرض نفسه حال



من الماء أو صفة له كما في قوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعنيني

والسبت بكسر السين المهملة الجلد الذي سبت أي قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم والسبت ههنا مستعار لمشافر الإبل شبهت بالسبت للينها وأراد بإبانا من الورد المنهل الذي على حافاته أي أطرافه الورد يصف الإبل وكثرة الماء عندها وأنها لا تشرب عطشا بل حياء من الماء فإنها كثيرا ما عرض الماء نفسه عليها وهي تستحق منه فتكرع بشافرها التي كالسبت وشبهت الحفرة التي فيها الماء المحفوفة بالأزهار التي تركتها السيول بالإناء وكرعن شربن بأفواههن يقال كرع في الماء كروعا إذا تناوله بفيه من موضعه وضمير استحين للإبل أي إذا ما تركن رد الماء تركا مثل من يستحيي أن يرده لكثرة عرض نفسه عليها فإنه لا عرض ولا استحياء في الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة المجاز المرسل (قوله وإنما عدل به) أي بسبب هذا التعبير عن الترك يعني أنه لما كان المراد بالاستحياء معنى الترك كان الظاهر أن يعبر عن المعنى المراد بما يدل عليه بالمطابقة ويقال أن الله لا يستحيي يعني لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ولم يعبر عنه بذلك ولم يصرح بلفظ الترك من ذكر المستعار له بما يدل عليه بالوضع الحقيقي فإن الإستعارة تشتمل على إبراز المستعار له في صورة المستعار منه وأنها لكونها من أقسام المجاز بمنزلة إثبات الشيء بالنية وتقرير الدعوى بالبرهان وهذا هو الوجه لقولهم المجاز أبلغ من الحقيقة (قوله وتحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة) احترز بقوله خاصة عن الحديثين المذكورين فإن الاستحياء الواقع فيهما لا يحتمل أن يكون من قبيل المشاكلة لما وقع في كلام



الغير لأن ترك تعذيب ذي الشيبة المسلم وترك اليدين المرفوعتين صفرا إليه تعالى لم يقع في صحة الاستحياء تحقيقا كما وقع خياطة الجبة والقميص في صحبة الطبخ تحقيقا في قول الشاعر :

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخة   قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

ولا تقديرا كما في قوله تعالى صبغة الله أي تطهيرا لله فإن التطهير وقع بلفظ الصبغ لوقوعه في صحبة الصبغ تقديرا وذلك أن النصارى كانوا يزعمون أن غمس أولادهم في ماء أصفر يسمى بالمعمودية تطهيرا لهم فأمر المسلمون بأن يقولوا لهم آمنا بالله وطهرنا الله بالإيمان تطهيرا حقيقيا منجيا لا مثل صبغتكم بالماء الأصفر فإنها ليست من التطهير في شيء فظهر أن التطهير وقع في صحبة الصبغ تقديرا حيث سبق الكلام ردا عليهم وإبطالا لأمرهم وأراد بالمقابلة معناها اللغوي وهو المشاكلة بين الكلامين المتاقبلين وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير تحقيقا أو تقديرا فإن الكفرة لما قالوا أيستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت مع أن ملوك الأرض يأنفون من ذكر أمثال ذلك أجيبوا بأن الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة في علم البديع لا من قبيل المقابلة المذكورة في ذلك العلم هي أن يؤتي بمعنيين متوافقين أو أكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا.

٣-الإتيان والمجيء:

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من



الغمام والملائكة وقضي الأمر» [٥١٦/١]: (قوله استفهام في معنى النفي) أي ما ينتظر من يترك الدخول في السلم ويتبع خطوات الشيطان إلا أن يأتيهم عذاب الله أو أمر الله فحذف المضاف ومثله قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وقوله فناظرة بم يرجع المرسلون (قوله تعالى إلا أن يأتيهم الله) مفعول ينظرون وهو استثناء مفرغ أي ما ينظرون إلا إتيان الله تعالى (قوله أي يأتيهم أمره أو بأسه) احتاج إلى تقدير المضاف لإجماع المفسرين من العقلاء على أنه تعالى منزه عن المجيء والذهاب المستلزمين للحركة والسكون وكل ذلك محدث فيكون كل ما يصبح عليه المجيء والذهاب منه محدثا وإلاله القديم يستحيل أن يكون كذلك وأيضا كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان يكون جسما محدودا متناهيا في المقدار ويكون أحد جوانبه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الأجزاء فيكون في تحققه مفتقرا إلى تحقيق كل واحد من أجزائه التي هي غيره والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته محتاج في وجوده إلى المرجح الموجد فيكون محدثا مسبوقا بالعدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وأنه لا يصبح عليه المجيء ولا الذهاب وإذا ثبت آخر فإن عينا الأمر لم نأمن من الخطأ فالأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى هذه الآية على التفصيل إلى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبيل العربية فقط ووجه لا يعلمه إلا الله تعالى وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه لابد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها منها أن المراد هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئا له



تعالى تفخيما لشأن الآيات كما يقال جاء الملك إذا جاء الجيش العظيم من جهته والمقام مقام الزجر والتهديد ومعلوم أن التهديد إنما يحصل بأن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والبأس فإضمار أمثال ذلك مناسب لبلاغة القرآن وإعجازه والأمر في اللغة كما يجيء بمعنى ضد النهي يجيء أيضا بمعنى الفعل والشأن والطريق قال الله تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيد وفي المثل لأمر ما يسود من يسود فالأمر في قول المصنف أي يأتيهم أمره بمعنى الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال الدالة على عظمة الله وقدرته وهيبته (قوله أو يأتيهم الله ببأسه) يعني أن فعل الإتيان يستعمل على وجهين الأول أن يقتصر على مفعول واحد ولا يتعدى إلى مفعول ثان لا بنفسه ولابواسطة الحرف والثاني أن يتعدى إلى مفعول ثان بواسطة الباء ويمكن تأويل الآية في الوجهين بحملها على حذف المضاف في الأول وعلى حذف المأتي به في الثاني اعتمادا على دلالة تأويل الآية في الوجهين بحملها على حذف المضاف في الأول وعلى حذف المأتى به في الثاني اعتمادا على دلالة توصيفه تعالى بكونه عزيزا حكيما والظاهر أن قوله تعالى في ظلل متعلق بيأتيهم ومن الغمام متعلق بمحذوف هو صفة لظلل والتقدير إلا أن يأتيهم أمر الله وبأسه في ظلل كائنة من الغمام فعلى تكون من للتبعيض والظلة ما أظلك والغمام هو السحاب الأبيض لا يكون كذلك إلا إذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة والعظم وكل قطعة ظلة الجمع ظلل.

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي



ربك أو يأتي بعض آيات ربك» [٢/٢٢٣]: (قوله أي ما ينتظرون) إشارة إلى أن هل استفهام معناه النفي وأن ينظرون بمعنى ينتظرون فإن النظر يستعمل في معنى الانتظار وتقدير الآية أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جاءهم أحد هذه الأمور الثلاثة وهي مجيء الملائكة ومجيء الرب أو مجيء الآيات القاهرة من الرب كأنه قيل إني أقمت عليهم الحجة وأنزلت عليهم الكتاب فلم يؤمنوا فما ينتظرون إلا أحد هذه الأمور.

٤-الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض» [١/٥٦٩]: (قوله تصوير لعظمته) تقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم كما جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله تعالى في أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الميزان وعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم أثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والأرض والحاصل أن كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقت الأمة ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله تعالى وكبريائه مع القطع بأنه تعالى منزه



عن أن يكون في الكعبة كما توهمه تلك الألفاظ فكذا الكلام في العرش والكرسي قال الإمام هذا تأويل متين إلا أن فيه ترك الظاهر بغير دليل وذا لا يجوز والمعتمد هو قولُ من قال أن الكرسي جسم عظيم يسع السموات والأرض والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لأن السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسي لكون كل منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال أنه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون أنه تحت الأرض وهو المنقول عن السدي وقد جاء في الأخبار الصحيحة أن الكرسي جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع به فوجب القول به (قول وقيل كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه) كما يقال كرسي الملك ويراد ملكه لأن الملك يجلس على الكرسي فسمي الملك بالضم باسم مكان الملك على طريق تسمية المحل وإرادة الحال لأن الكرسي محل العالم أو الملك فيكون محلا للعلم والملك تبعا لهما فإن العرب يسمون أصل كل شيء بالكرسي وكذلك يطلق كرسي العالم على علمه تسمية لصفة العالم باسم مكانه الذي هو الكرسي أو تشبيها للعلم بالكرسي من حيث أن كل واحد منهما أمر يعتمد عليه (قوله وكأنه) أي وكأن الكرسي بمعنى ما يقعد عليه من الشيء المركب من خشبات موضوعة بعضها فوق بعض منسوب إلى الكرسي بالكسر وهو أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض يقال أكرست الدار إذا كثرت فيها الأبعار والأبوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشيء إذا تراكب.



٥- المحبة:

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» [١/٦١٨]: «قيل لما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الوعيد على وفد نجران قالوا هذا الوعيد لا يكون لنا فنحن أبناء الله وأحباؤه فبين الله تعالى أنه لا يحب إلا من يتبع حبيبه فقال «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله» إذ كل من فرق العقلاء يدعي أنه يحب الله ويطلب مرضاته وطاعته فقال لرسوله قل إن كنتم صادقين في ادعاء محبة الله فكونوا منقادين لأوامره ومتحذرين من مخالفته وما يوجب سخطه وهو تعالى لما أرسل رسوله لدعوة عباده إلى سبيل مرضاته وأيده بالمعجزات القاطعة ظهر وثبت أن مرضاته في متابعة رسوله وسخطه في مخالفته فمن ادعى محبة الله تعالى وخالف سنة رسوله فهو كذاب في دعواه لأن من أحب آخر يحب خواصه والمتصلين به وأكثر المتكلمين أنكروا محبة الله تعالى وأولوها وقالوا لا معنى لها إلا امتثال أوامره وإرادة طاعته فيما أحبه وكرهه فيكون قوله تعالى : «تحبون الله» استعارة تبعية شبهت إرادة نفوسهم طاعته وامتثال أوامره وأحكامه بميل قلب المحب إلى المحب ميلا لا يلتفت معه إلى الغير وإنما قالوا ذلك لأنه تعالى لا يشبه شيئا ولا يناسب طباعا فكيف نحبه وإنما يتصور منا الحب لمن هو من جنسنا فإنا لا نحب شيئا إلا لأجل أن نلتذ بنيله والوصول إليه أو ندفع الألم بنيله وما لم يكن الوصول إليه فكيف نحبه وإنما قالوا ذلك بناء على أن المحبوب لذاته هو اللذة ودفع الألم لأن كل شيء لو كان محبوبا لشيء آخر لزم



الدور أو التسلسل فلابد أن ينتهي إلى ما هو محبوب لذاته وهو اللذة ودفع الألم فإذا قيل العبد يحب الله فمعناه يحب طاعته وخدمته أو يحب ثوابه وإحسانه وأما محبة الله للعبد فهي عبارة عن إرادة إيصال الخيرات والمنافع إليه في الدين والدنيا وهذا القول ضعيف لأنا لا نسلم أن المحبة لا تتعلق بما لا يمكن الوصول إلى ذاته والالتذاذ بها ويكون الكمال الذي أدرك فيه محبوبا لذاته دفعا للدور أ والتسلسل ولما فسرت المحبة بميل النفس إلى الشيء وكان ذلك في حقه تعالى محالا كانت المحبة المسندة إليه تعالى بقوله «يحببكم الله» من باب الاستعارة التبعية أو من باب المشاكلة قال صاحب الكشاف: من يطلب محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا شك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما تصفيقه وطربه ونعره إلا لأنه صور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشوقة فسماها الله بجهله ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها وربما رأيت أن المني قد ملأ إزار ذلك المحب عند صعقته وحمق العامة حواليه قد ملأوا بالدموع أردانهم لما رأوا من حاله وقال الإمام خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن على أولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش فهب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله نسأل الله العصمة والهداية».



٦- صفة العندية

قال عند قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون »[٢/١١٤]: (قوله ذووازلفى منه) يعني له العندية المكانية مستحيلة فتعين حملها على أنهم يقربون منه تعالى قرب التكريم والتعظيم وقيل عند ربهم أي في حكمه على منوال قولهم هذه المسألة عند الإمام الشافعي كذا وعند غيره كذا وقوله عند ربهم يحتمل أن يكون خبرا ثانيا كقوله أحياء وأن يكون ظرفا لإحياء لأن المعنى يحيون عند ربهم وأن يكون صفة لإحياء وأن يكون حالا من الضمير في إحياء أي يحيون مرزوقين وأما حال من الضمير المستكن في الظرف والعامل فيه في الحقيقة هو العامل في الظرف فظاهر الآية يدل على أن هؤلاء المقتولين وإن فارقت أرواحهم أجسادهم إلا أنهم أحياء في الحال فإنه تعالى حكم عليهم بأنهم أحياء والمتبادر منه أنهم أحياء حال نزول الآية فالقول بأن المعنى أنهم سيصيرون أحياء في الآخرة عدول على أنهم أحياء قبل قيام القيامة لأجل التعذيب وإذا كان أهل العذاب أحياء قبل قيام القيامة لأجل التعذيب فيكون أهل الثواب أحياء قبله لأجل الإحسان والإثابة بالأولى لأن جانب الرحمة والفضل والإحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة ثم القائلون بأن الشهداء أحياء في الحال اختلفوا فمنهم من أثبت الحياة للروح ومنهم من أثبتها للبدن ولابد هنا من تقديم مقدمة ليتضح بها المقام وينكشف ما يتطرق من ظلمات الأوهام وهي أن الإنسان المخصوص ليس عبارة عن



مجموع هذه البنية المخصوصة بل هو شيء مغاير لها لأن أجزاء هذه البنية آئلة إلى الإنحلال والتبدل والتغير والإنسان المخصوص ثم بعد هذا يحتمل أن يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلا المذهبين لا يبعد أن يفضل ذلك الشيء حيا عند موت البدن فيثاب ويعذب على حسب أعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الأجساد كثيرة متعاضدة فوجب المصير إليها وبها تزول الشبهات الواردة على القول بثبوت العين كما في هذه الآية وعلى القول بعذاب القبر كما في قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارا أو قيل أن النفوس تموت بموت الأبدان قلنا أنه تعالى أماتها ثم أعاد الحياة فيها كما يدل عليه ماورد في بعض الأخبار روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الشهداء أن أرواحهم في أجواف طيور خضر وأنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح في الجنة حيث شاءت وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا أطيب مطعمهم ومسكنهم ومشربهم قالوا ياليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى أنا مخبر عنكم ومبلغ إخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله هذه الآية وقال جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قتل أبي يوم أحد وترك لي بنات فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أبشرك يا جابر قلت بلى يارسول الله قال إن أباك أصيب بأحد فأحياه الله تعالى وكلمه شفاها أي مقابلا ومواجها فقال ياعبد الله سلني ما شئت فقال أسألك أن تعيذني إلى الدنيا فاقتل فيك ثانيا فقال ياعبد الله قد قضيت أن لا أعيد إلى الدنيا خليقة قبضتها قال يارب فمن يبلغ قومي ما أنا فيه من الكرامة



قال الله تعالى أنا فأنزل الله تعالى هذه الآية، والذين أثبتوا هذه الحياة للأجساد اختلفوا فقال بعضهم أن الله يصعد أجساد هؤلاء الشهداء إلى السموات وإلى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادات والكرامات إليها ومنهم من قال فقال إنا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع ونرى أيضا أجسادهم تبقى أياما إلى أن تتفسخ وتتفصل أعضاؤها فنعود الحياة إليها مستبعد وإن جوزنا كونها حية عاقبة متنعمة لزم القول بالسفسطة وقيل القول بأنهم أحياء ليس المراد به أنهم حقيقة بل هو مجاز عن حسن عاقبتهم فإن الميت إذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت عاقبته يوم القيامة إلى السعادة والكرامة صح أن يقال أنه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا غيره أنه ميت وكما يقال للبليد أنه حمار وللمؤذي أنه سبع.

٧-اليد واليمين:

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان» [٢/١٢٣]: (قوله وتنبيها على منح الدنيا والآخرة) أي تنبيها على أن يكون المراد بيد الله فوق أيديهم وفي بعضها ذكر اليدين كما في هذه الآية وفي قوله تعالى «لإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» وفي بعضها ذكر الأيدي بلفظ الجمع كما في قوله أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهي من المتشابهات والمؤمنون فريقان الفريق الأول ذهبوا إلى أن القرآن لما دل على ثبوت اليد لله تعالى آمنا به على مراد الله تعالى ولم نقطع أن



المراد باليد ما هو بل نفوض معرفة المراد منها إلى الله تعالى مع القطع بأن يد الله ليست عبارة عن العضو الجسماني لقيام البراهين القاطعة على استحالة ذلك في حقه تعالى وهذه طريقة السلف فإنهم يقفون على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ثم يبتدؤون بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا والفريق الثاني وهم المتكلمون قالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه أحدها الجارحة الجسمانية وثانيها النعمة تقول فلان له علي يد أشكره عليها وثالثها القوة قال الله تعالى أولي الأيدي والأبصار فسروه بذوي القوة والعقول ورابعها الملك يقال هذ الأمر في فلان أي في ملكه قال الله تعالى بيده عقدة النكاح أي يملك ذلك خامسها العناية والاختصاص قال الله تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات إلا أنه خلق آدم على الوجه الخارق لعادة الله تعالى دلالة على كمال قدرته وحكمته ثم قالوا اليد في حقه تعالى يمتنع أن تكون عبارة عن العضو الجسماني فيقطع بأن ليس المراد به ذلك بخلاف المعاني الباقية فإن كل واحد منها يصح أن يراد بلفظ اليد في حقه تعالى على حسب اقتضاء المقام ومناسبته.

و قال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» [٤/٢١٤-٢١٥]:

(قوله تعالى والارض جميعا قبضته) جملة اسمية في موضع الحال من مفعول قدروا الله اي ماعظموه حق تعظيمه والحال انه موصوف بهذه القدرة الباهرة وقرئ قبضته بالنصب اي في قبضته وهو ضعيف لان هذا الظرف محدود فلا بد في تعلق الفعل به عن كلمة



في على رأي البصريين واما الكوفيون فإنهم يجوزون نصب المحدود ايضا فيقولون زيد دارك بالنصب اي في دارك ومثله عند البصريين يحتاج الى اعتذار فلذلك اعتذر المصنف عنه فقال تشبيها للموقت بالمبهم (قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه) برفع الاسمين جملة اسمية معطوفة على ما قبلها وقوله بيمينه متعلق بمطويات او خبر ثان او حال من الضمير في مطويات (قوله على طريقة التخييل والتمثيل) يعنى انه من قبيل الاستعارة التمثيلية وهي ان تشبه صورة منتزعة من متعدد باخرى مثلها فتذكر الالفاظ الدالة على صورة الثانية ويراد بها الصورة الاولى فتكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية ولا يكون في شيء من مفردات ذلك المجموع تصرف بحسب هذه الاستعارة بل تكون هي باقية على حالها من حقيقة او مجاز فلا يراد بقوله والارض جميعا قبضته اثبات الطي واليمين له لا حقيقتهما ولا بمجازهما بل الاعتبار انما هو لمجموع الكلام وان المقصود منه التنبيه على عظمته تعالى والدلالة على أن تخريب العالم أهون شيء عليه كالشيء المقبوض بيمين احد فان التصرف فيه يسير كما ان المقصود من قولهم شابت لمة الليل الدلالة على استنارته وذهاب ظلمته بذلك الطريق من غير التعرض لإثبات اللمة له حقيقة ولا مجازا واللمة بكسر اللام الشعر الذي يجاوز شحمة الاذن والقبضة بالفتح المرة من القبض وبالضم المقدار المقبوض بالكف اي هي اسم له وقد تطلق القبضة بالفتح على ذلك المقدار إما على طريق تسمية الشيء بالمصدر للمبالغة أو على تقدير ذو مثل رجل عدل.



٨-الاستواء:

قال عند قوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» [٢/٢٤٤-٢٤٦]: (قوله استوى أمره) أصل الاستواء في اللغة المساواة قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون يقال سويته فاستوى ويقال استوى من اعوجاج واستوى الشيء أي اعتدل وفلان سوى الخلق أي مستو معتدل والاسم منه السواء وهو العدل والإستواء بهذا المعنى لا يتعدى بعلى ولذا يستحيل في حقه تعالى ويقال بمعنى العلو الاستقرار نحو استوى على ظهر دابته أي استقر وتمكن عليه وبمعنى القصد إلى الشيء نحو استوى إلى السماء أي قصد وتوجه إليها وبمعنى الاستيلاء والظهور كما في قول الشاعر:

قد استوى بشر علي العراق من غير سيف ودم مهراق.

واستوى الرجل إذا انتهى شبابه والعرش تارة يطلق على سرير الملك قال تعالى نكروا لها عرشها ورفع أبويه على العرش وتارة على العز والسلطنة قال الشاعر:

إن يقتلوك فقد ثللت عروشهم بربيعة بن الحارث بن شهاب

٩- النور

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض» [٣/٤٢٥-٤٢٦]:



(قوله وهو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى) ضرورة أن حدوث الاجسام بأسرها يستلزم حدوث الكيفيات والأعراض القائمة بها فكيف يصح إطلاق الكيفية عليه تعالى والقول بكونه تعالى حالا في الأجسام مما يحكم بداهة العقل باستحالته فان القائم بالغير محتاج إليه والمحتاج إلى الغير كيف يكون إلها ولما ثبت في الشرع إطلاق اسم النور عليه تعالى وأنه من جملة أسمائه الشريفة الحسنى خاض النحارير من فضلاءالعلماء في توجيه إطلاقه عليه وجاء كل واحد منهم بما في وسعه وطاقته وأشار المصنف رحمة الله عليه إلى ما ذكروه من الوجوه فحصول الجميع أنه تعالى ليس في ذاته نورا بل إنما يطلق عليه اسم النور ما بتقدير المضاف كقولك زيد كرم بمعنى ذو كرم او على تجوز وذكر فيه وجوه أخر فاندفع به ما يقال من أن قوله تعالى الله نور السموات والأرض يقتضي ظاهرا أنه تعالى في ذاته نور وقوله مثل نوره يقتضي أن لا يكون هو في ذاته نورا بل يكون هو هو أمرا مغايرا له مضافا إليه وبينهما تناقض فقوله تعالى الله نور السموات والارض بمعنى صاحب النور ان من قبيل التوصيف بالمصدر للمبالغة على معنى انه منور لكل مستتر بحيث كأنه عين نوره ومعنى تنويره انه تعالى نور العالم بالانوار الفائضة من الكواكب او انه تعالى نور العالم العلوى بالملائكة والعالم السفلى بالانبياء عليهم الصلاة والسلام بناء على تشبيه الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام بالنور بمعنى الكيفية المدركة او لا في كونهما بسبب الادراك فان الكيفية المذكورة انما اختصت بالفضيلة والشرف بسبب كون المرئيات ظاهرة منجلية بسببها ويشاركها في هذه الفضيلة اشياء اخر منها البصر وهو العين الظاهرة المدركة للأضواء والألوان ومنها البصيرة وهي القوة العاقلة



التي تدرك نفسها وغيرها من الكليات والجزئيات ولما كان كل واحدة من القوة الحساسة والعاقلة مشابهة للكيفية المذكورة في كونها سبب الادراك صح اطلاق اسم النور عليه مجاز أو منها القرءآن العظيم والملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام فان القوة العاقلة قد يعتريها الزيغ والخلل في العلوم النظرية فلا بد لها من هاد ومرشد ولامرشد فوق كلام الله تعالى وفوق ارشاد الانبياء فالآيات القرءآنية بالنسبة إلى عين القلب بمنزلة نور الشمس الى الباصرة فلذلك سمى القرآن نورا في قوله تعالى: « فآمنوا بالله ورسوله» والنور الذي أنزلنا وقوله تعالى: « وانزلنا اليكم نورا مبينا » ونفوس الانبياء عليهم الصلاة والسلام ايضا منزلة نور الشمس فكما ان الشمس في عالم الاجسام تفيد النور العقلي من كل شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى نبينامحمدا صلى الله عليه وسلم بأنه سراج منير وقد ثبت ان الانوار الحاصلة في ارواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام مقتبسة من الانوار الحاصلة في ارواح الملائكة عليهم الصلاة والسلام قال الله تعالى: « ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده» وقال تعالى: « نزل به الروح الامين على قلبك» وقال تعالى: « ان هو إلا وحي يوحى» وهو لا يكون الا بواسطة الملائكة فلما كان ارواح الملائكة كالمعادن لانوار عقول الانبياء كانت ارواحهم بمنزلة الانوار ايضا واقوى من عقول الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهذا هو وجه قول المصنف رحمة الله تعالى عليه انه تعالى منور السموات والارض بالملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام.



١٠ - الوجه

قال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» [٣/٥٢٤]:

(قوله فان ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم) فان الممكن لما استفاد الوجود من الخارج كان الوجود له كالثوب المستعار بالنسبة الى الفقير فكما لا يخرج الفقير باستعارة ذلك الثوب من الغني عن كونه فقيرا في حد ذاته فكذا الممكنات لا يخرجن عن كونها هالكة عارية عن الوجود في حد انفسها فظهر بهذا ان كل ما سواه من الممكنات هالك في الحال فجاز أن تكون الجنة والنار مخلوقتين الآن كما يدل عليه قوله تعالى في صفة الجنة «أعدت للمتقين» وفي صفة النار «أعدت للكافرين» كما قال الله تعالى: «أكلها دائم وظلها» مع كونهما هالكتين بهذا المعنى.

وقال عند قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» [٤/٤٣١]:

(قوله ذاته) والتعبير عن الذات الموجودة بالوجه شائع خصوصا اذا كان المعبر عنه معروفا مشهورا والعرب يخاطبون الكرام والرؤساء بقولهم يا وجه العرب تشبيها لهم بالوجه الظاهر الذي هو اشرف الاجزاء والاعضاء التي يتوجه اليها في الشرف والظهور وكونهم متوجها اليهم فانه تعالى ظاهر باوليته ظهور الانسان بوجهه ثم اشار الى انه لا حاجة الى جعل الوجه مستعارا من العضو المخصوص بل هو في الاصل بمعنى الجهة واصل لها كالوعد والعدة فمعنى الآية كل من عليها من الثقلين وغيرهما فان ويبقى وجه الله تعالى (قوله ولو



استقريت الخ) اشارة الى ان الوجه يجوز ان يكون كناية عن الجهة بناء على أن كل جهة لا تخلو عن وجه يتوجه اليه كما ذكر في قوله في جنب الله اي كل من عليها من الثقلين وما اكتسبوه من الاعمال هالك ضائع الا ما توجهوا به جهة الله وعملوه ابتغاء لمرضاته فانه باق قال الامام النسفي قيل ويبقى وجه ربك أي كل عمل يتقرب به اليه ويبتغى به وجهه أي رضاه أي يهلك الجن والانس ولا يبقى لهم الا ما توجهوا به إليه.

١١-القرب

قال عند قوله تعالى «ونحن أقرب اليه من حبل الوريد» [٣٨١/٤]:

(قوله تجوز بقرب الذات لقرب العلم) لما تعذر ان يحمل قرب الذات ومعيته على اصل معناهما لاستحالتهما في حقه تعالى تعين الذهاب الى المجاز فان قرب الذات ومعيته لما كانا سببين موجبين للعلم مستلزمين له صح ان يطلقا ويراد بهما العلم المسبب اللازم لهما فكان المعنى نحن أعلم بحاله ممن كان أقرب اليه من هذا العرق.

١٢- الأول والآخر والظاهر والباطن:

قال عند قوله تعالى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٤٤٧/٤-٤٤٨]:



(قوله ولو بالنظر إلى ذواتها) يعنى أن المراد بأوليته تعالى كونه سابقا على كل ما سواه من الموجودات بالذات من حيث انه موجدها ومحدثها وبآخريته بقاؤه بعد فناء الموجودات ولو بالنظر الى ذواتها ولا يلزم ان يكون فناؤها بطريان العدم على موجوداتها المستفادة من مؤثرها بل يكفى في فنائها كونها بحيث اذا نظر اليها في حد ذاتها وقطع النظر عما سواها وجدها العقل فانية عارية عن صفة الوجود بخلاف الباري تعالى فانه اذا نظر اليه في حد ذاته وقطع النظر عن جميع ما عداه يجده العقل موجودا باقيا ويحكم بان وجوده وجميع صفات كماله مقتضى ذاته فهو تعالى باق في ذاته بعد فناء سائر الموجدات مطلقا سواء كان فناؤها بطريان العدم عليها او بكونها في حد ذاتها عارية عن الوجود وكون وجوداتها مستفادة من الغير (قوله او هو الاول الذي تبتدئ منه الاسباب) اي ويجوز ان تكون اوليته تعالى عبارة عن كونه بحيث اذا نظر الى سلسلة الموجودات المرتبة في الوجود كان تعالى مبدأ سلسلة الاسباب وتكون آخريته عبارة عن كونه بحيث تنتهي اليه سلسلة المسببات فان الوجود يبتدأ منه تعالى ولا يزال ينزل فينزل حتى ينتهى الى الوجود الأخير الذي يكون سببا لكل ما عداه ولا يكون مسببا لشيء آخر فبهذا الاعتبار يكون الحق سبحانه اولا ثم اذا اخذت تترقى من هذا الوجود الأخير درجة درجة حتى تنتهي في آخر الترقى اليه تعالى فهو تعالى اول في نزول الوجود منه تعالى الى المكنات آخر عند الصعود من المكنات اليه تعالى قال القرطبي اختلف في معاني هذه الاسماء وقد شرحهارسول الله صلى الله عليه وسلم شرحا يغني عن قول كل قائل فانه روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله



عليه وسلم: « اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وانت الآخر فليس بعدك شيء وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء اقض عنا الدين وأغننا من الفقر» عنى بالظاهر الغالب وبالباطن العالم بواطن الأشياء قبل القول بان الباطن العالم ضعيف لانه يلزم التكرار في قوله والله بكل شيء عليم (قوله والاول خارجا والآخر ذهنا) فانك اذا نظرت الى ترتيب السلوك ولاحظت منازل السالكين السائرين اليه تعالى فهو تعالى آخر ما يرتقى اليه درجات العرفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة الى معرفته والمنزل الاقصى هو معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة إلى السلوك فدرجات الارتقاء في باب المعارف واول بالاضافة الى الوجود الخارجي فنه المبدأ اولا واليه المرجع آخرا (قوله والباطن حقيقة ذاته) لان حقيقة ذاته غير مدركة لا عقلا ولا حسا باتفاق المحققين من اهل السنة والمعتزلة ولما تعاضدت الادلة على انه تعالى يدرك بالحاسة في الاخرة لم يفسر المصنف كونه تعالى باطنا بكونه غير مدرك بالحواس بل هو الظاهر وجوده لان الموجودات باسرها ظاهرة بظهوره والباطن بكنه حقيقته وبطونه بهذا المعنى لا ينافي كونه مرئيا في الآخرة وفسره صاحب الكشاف بانه غيرمدرك بالحواس وهو تفسير بحسب التشهي تأييدا لما ذهب اليه من استحالة الرؤية والحق انه تعالى ظاهر بوجوده باطن بكنهه وانه تعالى جامع بين الوصفين ازلا وابدا والبطون بهذا المعنى لا ينافي الرؤية في الآخرة لان الرؤية بالحاسة لا تقتضي معرفة الحقيقة وعلى هذا يكون التذييل بقوله وهو بكل شيء عليم لئلا يتوهم ان بطونه تعالى عن الاشياء يستلزم بطونها عنه تعالى كما في الشاهد (قوله والغالب على



كل شيء) على ان يكون الظاهر من قولهم ظهر عليه اذا علاه وغلب عليه فالمعنى هو الغالب الذي يغلب كل شيء ولا يغلب عليه فيتصرف في الكائنات على سبيل الغلبة والاستيلاء اذ ليس فوقه احد يمنعه وانه الباطن الذي يعلم بواطن الاشياء وليس تحته شيء حتى لا يصل اليه علمه.

١٣- المعية

قال عند قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» [٤/٤٤٨]:

(قوله لا ينفك علمه وقدرته عنكم) اشارة الى انه تعالى ليس معنا بالمكان والحيز والجهة بل المعية مجاز عنالعلم والقدرة على طريق ذكر السبب وإرادة المسبب.

١٤- الرؤية

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» [٤/٥٨٣]:

قوله تراه مستغرقة في مطالعة جماله) مستفاد من تقديم قوله الى ربها (قوله وليس هذا في كل الاحوال) جواب عما يقال كيف تكون مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه مع ان اهل السعادة ينظرون في الموقف وفي الجنة الى امور لا تحصى وتقرير الجواب ظاهر وفيه بحث لان التقييد ببعض الأحوال تقييد بلا دليل



ومناف لمقام المدح المقتضى لعموم الاحوال وغير مناسب لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة لعمومه في الاحوال والاولى ان يقال التقديم لا يتعين كونه للاختصاص لاحتمال كونه للاهتمام ورعاية الفاصلة ولو سلم فالمعنى ان النظر الى غيره من حيث النظر اليه لا بعد نظرا كما في قوله زيد الجواد (قوله وقيل منتظرة) اذ من المعتزلة المنكرين للرؤية من فسر النظر بالانتظار كما في قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي فمنتظرة وقوله انظرونا نقتبس من نوركم وقوله ما ينظرون الا صيحة واحدة وقوله انعامه اشارة الى ان من فسره بالانتظار جعل قوله الى اسما مفردا بمعنى النعمة مضافا الى المنعم مقدما لقوله ناظرة بمعنى منتظرة (قوله ورد) اي ورد هذا القول بوجهين الاول ان الانتظار لا يسند الى الوجه بمعنى العضو الا ان القائل به يجوز ان يفسره بالذات وجملة الشخص ولا يخفى انه يصح اسناد الانتظار الى الكل اجاب عنه المصنف بقوله وتفسيره بالجملة خلاف الظاهر والوجه الثاني من وجهي الرد ان النظر بمعنى الانتظار لا يعدى بإلى بل يعدى بنفسه فيقال نظرته ولا يخفى ان هذا الوجه من الرد انما يتوجه على تقدير ان تكون كلمة الى حرف جر واما اذا كانت اسما بمعنى النعمة كما اشار اليه بقوله منتظرة انعامه فلا يتوجه (قوله وقول الشاعر) جواب عما يقال لا نسلم ان النظر بمعنى الانتظار وقد عدى بإلى وتقرير الجواب ان النظر فيه ليس بمعنى الانتظار لانه لا يستوجب العطاء بل هو بمعنى السؤال والتوقع ومن قوله من ملك تجريدية كما في قولك رأيت من زيد اسدا بمعنى انه اسد (قوله والبحر دونك) اي اقل منك في الجود والمعنى ان رجوت عطاءك وتوقعت معروفك وانت ملك والحال أن البحر دونك في الجود زدتني نعما أي



تعطيني فوق ما أرجوه والظاهر أن كون النظر بمعنى السؤال مبني على كونه من نظر العين والنظر الى الملك وان كان لا يوجب الانعام ظاهرا الا انه مقدمة طلب المعروف وهو الذي يوجب ملوكيته من مقدماته ويعضد ذلك انه ينزل منزلته ويعبر به عنه كما تنزل زيادة الاغنياء من الفقراء وتسليمهم عليهم منزلة التوقع منهم كما قيل [وحسبك بالتسليم منى تقاضيا] عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى خبائه وازواجه ونعمه وخدمه وسريره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ عليه الصلاة والسلام وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فسر النظر بنظر العين والرؤية فمن فسره بالانتظار فقد اتبع هواه وروي عنه عليه الصلاة والسلام ايضا انه نظر الى القمر ليلة البدر فقال انكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته وهو تشبيه الرؤية لا تشبيه المرئ بالمرئ والاحاديث في هذا الباب كثيرة.

النسفي وتفسيره المسمى
بمدارك التنزيل وحقائق التأويل



النسفي [٧١٠ هـ] و تفسيره المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل

ترجمته: واسمه عبد الله بن أحمد بن محمود المشهور بالنسفي نسبة إلى بلدة من بلاد ما وراء النهر من علماء الأصول والفقه والكلام ، كان حنفي المذهب بل من المتعصبة إليه ، اختصر تفسيره من تفسير البيضاوي والزمخشري .

من غلاة الأشعرية المؤولة ، أول جميع الصفات بدون استثناء ، بل هو متعصب في التأويل ، يتمحل لمذهبه قدر ما يستطيع .

موقفه من الصفات

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى « غير المغضوب عليهم ولا الضالين » : وغضب الله إرادة الانتقام من المكذبين وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده .[١/٨] انظر الرد على القرطبي.



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى « الله يستهزيء بهم » الآية [٢٢/١]: أي يجازيهم على استهزائهم ، فسمى جزاء الاستهزاء باسمه كقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » فسمى جزاء السيئة سيئة وجزاء الاعتداء اعتداء وإن لم يكن الجزاء سيئة واعتداء وهذا لأن الاستهزاء لا يجوز على الله تعالى من حيث الحقيقة لأنه من باب العبث وتعالى عنه . قال الزجاج: هو الوجه المختار . انظر الرد على القرطبي.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » [٣٥/١] : أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها ، وأصل الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم ، ولا يجوز على القديم التغير وخوف الذم ولكن الترك لما كان من لوازمه عبر عنه به ، ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة ، فقالوا : أما ما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة



وإطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلامهم بديع .انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستواء

ذهب النسفي في تفسيره عند قوله تعالى « إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » من سورة الأعراف مذهب الجهمية فقال [٥٦/٢] : أضاف الاستيلاء إلى العرش وإن كان سبحانه وتعالى مستوليا على جميع المخلوقات لأن العرش أعظمها وأعلاها ، وتفسير العرش بالسرير والاستواء بالاستقرار كما تقوله المشبهة باطل لأنه تعالى كان قبل العرش ولا مكان وهو الآن كما كان لأن التغير من صفات الأكوان والمنقول عن الصادق والحسن وأبي حنيفة ومالك رضي الله عنه أن الاستواء معلوم والتكييف فيه مجهول والإيمان به واجب والجحود له كفر والسؤال عنه بدعة .

التعليق:

قلت: والنسفي ينقل قولة الإمام مالك المشهورة ومع ذلك يتنكب عنها ويثبت خلافها، هذا إن كان يدري معناها وأما إن كان لا يدري فتلك مصيبة والله يهدينا إلى سبيل الرشاد .



صفة الكلام

قال عند قوله تعالى « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه» [٢/٧٤-٧٥] : بلا واسطة ولا كيفية وروي أنه كان يسمع الكلام من كل جهة ، وذكر الشيخ في التأويلات أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وكان اختصاصه باعتبار أنه أسمعه صوتا تولى تخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت مكتسبا لأحد من الخلق وغيره يسمع صوتا مكتسبا للعباد فيفهم منه كلام الله تعالى.

التعليق:

ويلاحظ من عبارة الشيخ التمحل الكبير الذي لا يصدر إلا من أشعري مغرق في الأشعرية مثله ولو رجعوا إلى مذهب السلف لأراحوا أنفسهم من هذه التصورات الخيالية التي لا تستند إلى نص ولا إلى عقل.

صفة الوجه

النسفي من المؤولين لصفة الوجه والمعطلين لها في جميع مواردها في القرآن .



قال في سورة البقرة « فأينما تولوا فثم وجه الله » : أي جهته التي مر بها ورضيها والمعنى أنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس فقد جعلت لكم الأرض مسجدا فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها ، وافعلوا التولية فيها فإن التولية ممكنة في كل مكان . [٧٠/١].

– وقال عند قوله تعالى من سورة الكهف « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » : رضا الله [١١/٣].

– وقال عند قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » : أي إلا إياه فالوجه يعبر به عن الذات وقال مجاهد : يعني علم العلماء إذا أريد به وجه الله . [٢٤٩/٣].

وقال عند قوله تعالى من سورة الروم « فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ذلك خير للذين يريدون وجه الله » : أي ذاته ، أي يقصدونه بمعروفهم إياه خالصا .[٢٧٣/٣].

وقال عند قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » : ذاته ذو الجلال ، ذو العظمة والسلطان وهو صفح الوجه .[٢٠٩/٤].

وقال عند قوله تعالى « وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى » : أي وما لأحد عند الله نعمة يجازيه بها إلا أن يفعل فعلا يبتغي به وجه ربه فيجازيه عليه . [٣٦٣/٤].



التعليق:

قلت: والملاحظة أن النسفي في سورة الرحمان يثبت صفة الوجه بقوله « ذو الجلال » ومع ذلك يفسرها بالذات، وفي سورة الليل يفسرها بعموم الوجه.

فالظاهر كما تقدم في معظم تفاسير الآيات أنه يؤولها ويعطلها وما ورد من ذلك مما يوهم الإثبات فهو محمول على المفسر، والله أعلم.

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة » : أي أمر الله وبأسه كقوله « أو يأتي أمر ربك» « فجاءها بأسنا » ، أو المأتي به محذوف بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه للدلالة عليه بقوله « إن الله عزيز حكيم » .[١/١٠٥].

وقال عند قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أويأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: أي أمر ربك وهو العذاب أو القيامة وهذا لأن الإتيان متشابه وإتيان أمره منصوص عليه محكم فيرد إليه .[٢/٤٢].

وقال عند قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا » : تمثيل



لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه ، فإن واحدا من الملوك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهبة ما لا يظهر بحضور عساكره وخواصه ، وعن ابن عباس أمره وقضاؤه . [٣٥٦/٤].

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى « وسع كرسيه السماوات والأرض » الاية : أي علمه ومنه الكراسة لتضمنها العلم والكراسي العلماء وسمي العلم كرسيا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم ، وهو كقوله تعالى « ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما » أي ملك تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك وعرشه كذا عن الحسن ، أو هو سرير دون العرش في الحديث « ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بفلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة » أو قدرته بدليل قوله « ولا يؤوده ».[١٢٨/١].

صفة المعية

قال عند قوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير » : بالعلم والقدرة عموما وبالفضل والرحمة خصوصا.[٢٢٣/٤].



التعليق :

نعم بالعلم والقدرة والحفظ في الخصوصية لكن لا على طريق التأويل ، ولكن معية حقيقية لا تأويل فيها كما تقدم .

صفة النفس

قال عند قوله تعالى « ويحذركم الله نفسه » : أي ذاته فلا تتعرض لسخطه بموالاة أعدائه وهذا وعيد شديد .[١٥٣/١].

وقال عند قوله تعالى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » : تعلم ما في نفسي : ذاتي ، ولا أعلم ما في نفسك : ذاتك ، فنفس الشيء ذاته وهويته والمعنى : تعلم معلومي ولا أعلم معلومك. [٣١٠/١]

التعليق :

ما ذكره من تفسير النفس بالذات هو قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله .

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم



الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم » :

محبة العبد لله إيثار طاعته على غير ذلك، ومحبة الله العبد أن يرضى عنه ويحمد فعله .[١/١٥٣]

التعليق :

هذا تأويل المحبة وتفسير بلازمها وهذا مذهب الأشعرية المزعومة ، والصحيح إثبات المحبة لله تعالى بما يليق به .

صفة العندية

قال عند قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » : عند ربهم : مقربون عنده ذوو زلفى . [١/١٩٤].

وقال عند فوله تعالى « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون » : مكانة ومنزلة لا مكانا ومنزلا ، يعني الملائكة.[٢/٩٢].

التعليق :

هذا هو تأويل الأشعرية وغيرهم للعندية وهو تفسير باللازم والصحيح مذهب السلف ، وإن هذا من أدلة العلو كما صرح ابن القيم

رحمه الله في النونية كما تقدم .

صفة الرضى

قال عند قوله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»: « ولا يرضى لعباده الكفر » لأن الكفر ليس برضا الله تعالى وإن كان بإرادته ، « وإن تشكروا » فتؤمنوا « يرضه لكم » أي يرضى الشكر لكم لأنه سبب فوزكم فيثيبكم عليه الجنة .[٤/٥١].

صفة اليد واليمين

قال عند قوله تعالى « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان » [١/٢٩١] :

روي أن اليهود لعنهم الله لما كذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم كف الله ما بسط عليهم من السعة وكانوا من أكثر الناس مالا ، فعند ذلك قال فنحاص : يد الله مغلولة ، ورضي بقوله الآخرون فأشركوا فيه ، وغل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ، ومنه قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ولا يقصد المتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط حتى إنه يستعمل من ملك يعطى ويمنع



بالإشارة من غير استعمال اليد ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزلا لقالوا ما أبسط يده بالنوال وقد استعمل حيث لا تصح اليد ، يقال : بسط البأس كفيه في صدري فجعل للبأس الذي هو من المعاني كفان ، ومن لم ينظر في علم البيان يتحير في تأويل أمثال هذه الآية وقوله « غلت أيديهم » دعاء عليهم بالبخل ، ومن ثم كانوا أبخل خلق أو تغلوا في جهنم فهي كأنما غلت وإنما تثنية اليد في « بل يداه مبسوطتان » وهي مفردة في « يد الله مغلولة » ليكون رد قولهم وإنكارهم أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء لهم ونفي البخل عنهم ، فغاية ما يبدله السخي أن يعطيه بيديه .

قال عند قوله تعالى « ياإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » [٤/٤٧-٤٨] : أي بلا واسطة امتثالا لأمري وإعظاما لخطابي ، وقد مر أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيده فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما حتى قيل في عمل القلب هو ما عملت يداك وحتى قيل لمن لا يدين له يداك أوكتا وفوك نفخ وحتى لم يبق فرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك . ومنه قوله تعالى «مما عملت أيدينا» و «لما خلقت بيدي» .

و قال عند قوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه » : والمراد بهذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كل جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو



جهة مجاز ، والمراد بالأرض : الأرضون السبع يشهد لذلك قوله « جميعا » وقوله « والسماوات » لأن الموضع موضع تعظيم فهو مقتض للمبالغة « والأرض » مبتدأ و « قبضته » خبر و « جميعا » منصوب على الحال ، أي والأرض إذا كانت مجتمعة قبضته يوم القيامة والقبضة المرة من القبض والقبضة المقدار المقبوض بالكف ، ويقال: أعطني قبضة من كذا تريد معنى القبضة كتسمية بالمصدر وكلا المعنيان محتمل ، والمعنى الأرضون جميعا قبضته أي ذوات قبضته يقبضهن قبضة واحدة أي أن الأرضين مع عظمهم وبسطهم لا يبلغن إلا قبضة واحدة من قبظاته ، كأنه يقبضها قبضة بكف واحدة كما تقول : الجزور أكلة لقمان أي لا يفي إلا بأكله فذة من أكلاته وإذا أريد معنى القبضة فظاهر لأن المعنى أن الأرضين بجملتها مقدار ما يقبضه بكف واحدة والمطويات من الطي الذي هو ضد النشر ، كما قال « يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب » وعادة طاوي السجل أن يطويه بيمينه، وقيل : « قبضته » ملكه بلا مدافع ولا منازع و« بيمينه » بقدرته ، وقيل : «مطويات بيمينه» مفنيات بقسمه لأنه أقسم أن يفنيها. [٤/٦٥-٦٦].

التعليق :

وكل ما ذكره النسفي من تأويلات في موارد صفة اليد يدل على توغله في الأشعرية المشوبة باعتزالية مشوهة.



صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» : أي الغالب المقتدر فوق عباده ، خبر بعد خبر أي عال عليهم بالقدرة والقهر بلوغ المراد بمنع غيره عن بلوغه .[٦/٢].

وقال عند قوله تعالى « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » : من فوقهم إن علقته بيخافون فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم وإن علقته بربهم حالا منه فمعناه يخافون ربهم غالبا لهم قاهرا ، كقوله « وهو القاهر فوق عباده » [٢٨٨/٢].

التعليق :

هذا هو التأويل المذموم الأشعري الباطل ، والصحيح ما ذهب إليه السلف من إثبات الفوقية التي هي العلو لله تعالى كما أخبر عن نفسه وأخبر عنه رسوله صلى الله عليه وسلم.

صفة الرؤية

قال عند قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[١٨٧/٢]: أي وجوه المؤمنين يومئذ ناضرة حسنة ناعمة «إلى



ربها ناظرة» بلا كيفية ولا جهة ولا ثبوت مسافة وحمل النظر على الانتظار لأمر ربها أو لثوابه لا يصح لأنه يقال : نظرت فيه أي تفكرت ونظرته أي انتظرته ولا يعدى بإلى إلا بمعنى الرؤية مع أنه لا يليق الانتظار في دار القرار .[٤/٣١٥].

التعليق :

هذا الذي ذكره النسفي في إثبات الرؤية هو مذهب الأشعرية المنتحلة .

وهو مذهب يرفضه العقل السليم مخالف للنصوص التي أثبتت الرؤية .

صفة العين

قال عند قوله تعالى « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا »[١٨٧/٢]: أي اصنعها محفوظا وحقيقته ملتبسا بأعيننا كأن لله معه أعينا تكلؤه من أن يزيغ في صنعته عن الصواب .

التعليق :

هذا هو التأويل المذموم الباطل الأشعري الذي لا يستند إلى حجة وبينة وإنما هو تقليد للمعتزلة والجهمية الذين عطلوا الصفات .



والصحيح إثبات صفة العين على ما يليق به كما صحت بذلك الأخبار وقال به أئمة الآثار .

صفة النور

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض»[٣/١٤٤-١٤٥]: « مع قوله مثل نوره ويهدي الله لنوره قولك زيد كرم وجود ثم تقول ينعش الناس بكرمه وجوده والمعنى ذو نور السماوات ونور السماوات والأرض الحق شبهه بالنور في ظهوره وبيانه كقوله: الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور أي من الباطل إلى الحق وأضاف النور إليهما للدلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته حتى تضيء له السماوات والأرض وجاز أن المراد أهل السماوات والأرض وأنهم يستضيئون به «مثل نوره» أي صفة نوره المجيبة الشأن في الإضاءة «كمشكاة»».

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى: «بل عجبت ويسخرون»[٤/١٨]: ««بل عجبت» من تكذيبهم إياك «ويسخرون» هم منك ومن تعجبك أو عجبت من إنكارهم البعث وهم يسخرون من أمر البعث، بل عجبتُ حمزة وعلى



أي استعظمت والعجب روعة تعتري الإنسان عند استعظام الشيء فجرد لمعنى الاستعظام في حقه تعالى لأنه لا يجوز عليه الروعة».

الأول والآخر والظاهر والاطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»[٤/٢٢٢-٢٢٣: «هو القديم الذي كان قبل كل شيء «والآخر» الذي يبقى بعد هلاك كل شيء «والظاهر» الأدلة الدالة عليه «والباطن» لكونه غير مدرك بالحواس وإن كان مرئيا والواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين الصفتين الأولية والآخرية والثالثة على أنه الجامع بين الظهور والخفاء و أما الوسطى فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأولين ومجموع الصفتين الأخريين فهو مستمر الوجود في جميع الأوقات الماضية والآتية وهو في جميعها ظاهر وباطن وقيل الظاهر العالي على كل شيء الغالب له من ظهر عليه إذا علاه وغلبه والباطن الذي بطن كل شيء أي علم باطنه».



الخازن [٧٤١ هـ] وتفسيره المسمى «لباب التأويل في معاني التنزيل».

الخازن هو علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن اشتهر بذلك لأنه كان خازن كتب، خنقاه السميصاطية بدمشق.

أخذ تفسيره من تفسير البغوي واختصر أسانيده وزاد عليه زيادات كثيرة إلا أنه حشى تفسيره بكثرة الأخبار الباطلة والإسرائيلية الطويلة الفاسدة ، وأخذ كثيرا من تفسير الثعلبي فيما يتعلق بالقصص والأخبار .

وأما عقيدته في الأسماء والصفات فهو مؤول في كثير من الصفات، ومثبت في قليلها مثل الإتيان والمجيء ، ويذكر في بعض الصفات مذهب السلف والخلف ولكن بدون ترجيح.



صفة الرحمة

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة « بسم الله الرحمان الرحيم»: ورحمة الله إرادة الخير والإحسان لأهله ، وقيل : هي ترك عقوبة من يستحق العقاب ، وإسداء الخير والإحسان إلى من لا يستحق فهو على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل. [١/١٤].

التعليق: انظر الرد على القرطبي.

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى « غير المغضوب عليهم ولا الضالين »: والغضب في الأصل هو ثوران دم القلب لإرادة الإنتقام ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه » . وإذا وصف الله به ، فالمراد منه الانتقام فقط ، دون غيره ، وهو انتقامه من العصاة ، وغضب الله لا يلحق عصاة المؤمنين ، و إنما يلحق الكافرين . [١/١٨].

التعليق: انظر الرد على القرطبي.



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى « الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون » :أي يجازيهم جزاء استهزائهم بالمؤمنين فسمى الجزاء باسمه لأنه في مقابلته .

قال ابن عباس : يفتح لهم باب الجنة فإذا انتهوا إليه سد عنهم وردوا إلى النار.[١/٢٨].

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » الآية : الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم عليه وقيل هو انقباض نفسي عن القبائح ، هذا أصله في وصف الإنسان ، والله تعالى منزه عن ذلك كله فإذا وصف الله تعالى به يكون معناه الترك ، وذلك لأن لكل فعل بداية ونهاية ، فبداية الحياء هو التغيير الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إليه ذلك الفعل القبيح ، ونهايته ترك ذلك الفعل القبيح ، فإذا ورد وصف الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ترك الفعل الذي هو نهاية الحياء وغايته ، فيكون معنى أن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا أي لا



يترك المثل لقول الكفار واليهود. [٣٧/١].

التعليق: انظر الرد على القرطبي .

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى « إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » : وأما استوى بمعنى استقر فقد رواه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات[١] بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وقال : أما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا كانوا لا يفسرونه ، ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك . وروى بسنده عن عبد الله بن وهب أنه قال : كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال : يا أبا عبد الله « الرحمن على العرش استوى » كيف استواءه ، قال : فأطرق مالك وأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال : الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف، وكيف عنه مرفوع ، وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه ، فأخرج الرجل . وفي رواية يحيى بن يحيى قال : كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال : يا أبا عبد الله « الرحمن على العرش استوى » كيف استواءه ، فأطرق مالك برأسه حتى علته الرحضاء ثم قال : الاستواء غير مجهول

(١) البيهقي في الأسماء والصفات: (٢/٣٠٤...٣٠٨/٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٩).



، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مبتدعا فأمر به أن يخرج . وروى البيهقي بسنده عن ابن عيينة قال : كلما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه . قال البيهقي : والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة، وعلى هذه الطريقة يدل مذهب الشافعي رضي الله عنه وإليه ذهب أحمد بن حنبل والحسن بن الفضل البجلي، ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي .

قال البغوي : أهل السنة يقولون : الاستواء على العرش صفة الله بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به، ويكل العلم به إلى الله عز وجل ، وذكر حديث مالك بن أنس مع الرجل الذي سأله عن الاستواء وقد تقدم . وروي عن سفيان الثوري ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات : اقرءوها كما جاءت بلا كيف ، ثم ذكر قول الرازي الذي ذكره في تفسيره والذي نقلناه في الكلام عليه. [٢/٩٥].

صفة الكلام

قال في قوله تعالى « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه »



[١٢٧/٢]: وفي هذه الآية دليل على أن الله عز وجل كلم موسى عليه الصلاة والسلام واختلف الناس في كلام الله تعالى ، فقال الزمخشري : كلمه ربه عز وجل من غير واسطة كما يكلم الملك ، وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في الألواح هذا كلامه وهذا مذهب المعتزلة في بطلانه وفساده لأن الشجرة أو ذلك الجرم لا يقول : « إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون » « وأقم الصلاة لذكري » ، فثبت بذلك بطلان ما قالوه وذهبت الحنابلة ومن وافقهم إلى أن كلام الله تعالى حرف وأصوات متقطعة وأنه قد تم .

وذهب جمهور المتكلمين إلى أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات وتلك الصفة قديمة أزلية ، والقائلون بهذا القول قالوا : إن موسى عليه الصلاة والسلام سمع تلك الصفات الأزلية الحقيقية وقالوا : كما أنه لا يبعد رؤية ذاته وليس جسما ولا عرضا ، كذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه ليس بصوت ولا حرف، ومذهب أهل السنة وجمهور العلماء من السلف والخلف ، أن الله تعالى متكلم بكلام قديم وسكتوا عن الخوض في تأويله وحقيقته.

التعليق :

والظاهر أن الخازن لا يثبت مذهب السلف في صفة الكلام لأنه نقل مذهب المعتزلة ، ومذهب الأشاعرة ، وما نسبه إلى السلف غير



صحيح فمذهب السلف هو أن الله تعالى يتكلم باختياره ، ومشيئته متى شاء ، وكيف شاء ،من غير تكييف لصفته تبارك وتعالى .

صفة الوجه

أما الخازن فإنه على طريقة المؤولة ، وفي كثير من الأحايين ينقل أقوال الطرفين ، ولا يرجح رأيا على آخر ، فقال في هذه الصفة عند قوله تعالى « فأينما تولوا فثم وجه الله » : أي فهناك قبلة الله التي وجهكم إليها ، وقيل : معناه فثم وجه الله تعالى بعلمه وقدرته، والوجه صفة ثابتة لله تعالى لا من حيث الصورة ، وقيل : فثم رضا الله أي يريدون بالتوجه إليه رضاه . [١/٧٨].

وقال عند قوله تعالى « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » : أي يريدون وجه الله لا يريدون عرض الدنيا . [٣/١٩٦].

وقال عند قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » : أي إلا هو والوجه يعبر به عن الذات ، وقيل : معناه إلا ما أريد به وجهه لأن عمل كل شيء أريد به غير الله فهو هالك . [٣/٤١٥].

وقال عند قوله تعالى « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » : يعني ذاته ، والوجه يعبر به عن الجملة.[٤/٢١٠]



التعليق :

فالناظر إلى هذه النقول يرى الخازن أحيانا يؤول وأحيانا يثبت وأحيانا يجمل ، والذي يظهر أنه كما قدمنا على طريقة المتأولة ، لأنه لو كان سلفيا لالتزم ذلك ، ولرجحه ودافع عنه ، والله أعلم .

صفة المجيء والإتيان

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة »[١/١٣٩-١٤٠]:

واعلم أن هذه الآية من آيات الصفات ، وللعلماء في آيات الصفات وأحاديث الصفات مذهبان :

أحدهما : وهو مذهب سلف هذه الأمة وأعلام أهل السنة ، الإيمان والتسليم لما جاء في آيات الصفات وأحاديث الصفات ، وأنه يجب علينا الإيمان بظاهرها، ونؤمن بها كما جاءت ونكل علمها إلى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم ، مع الإيمان والاعتقاد بأن الله تعالى منزه عن سمات الحدوث ، وعن الحركة والسكون .

قال الكلبي : هذا من الذي لا يفسر ، وقال سفيان بن عيينة كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عليه ، ليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله ، وكان الزهري والأوزاعي ، ومالك وابن المبارك وسفيان الثوري والليث بن سعد وأحمد بن حنبل وإسحاق



بن راهويه يقولون في هذه الآية وأمثالها : اقرءوها كما جاءت بلا كيف ، ولا تشبيه ولا تأويل ، هذا مذهب أهل السنة ومعتقد سلف الأمة وأنشد بعضهم في المعنى :

عقيدتنا أن ليس مثل صفاته ... و لا ذاته شيء عقيدة صائب
نسلم آيات الصفات بأسرها ... وأخبارها للظاهر المتقارب
ونؤيس عنها كنه فهم عقولنا ... وتأويلنا فعل اللبيب المغالب
ونركب للتسليم سفنا فإنها ... للتسليم دين المرء خير المراكب

المذهب الثاني: وهو قول جمهور علماء المتكلمين ، وذلك أنه أجمع جميع المتكلمين من العقلاء والمعتبرين من أصحاب النظر على أنه تعالى منزه عن المجيء والذهاب ، ويدل على ذلك أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، والله تعالى منزه عن ذلك فيستحيل ذلك في حقه تعالى ، فثبت بذلك أن ظاهر الآية ليس مرادا فلا بد من التأويل على سبيل التفصيل فعلى هذا قيل في معنى الآية : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله الآيات فيكون مجيء الآيات مجيئا لله تعالى على سبيل التفخيم لشأن الآيات ، وقيل معناه إلا أن يأتيهم أمر الله ووجه هذا التأويل أن الله تعالى فسره في آية أخرى فقال : هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك ، فصار هذا الحكم مفسرالهذا المجمل في هذه الآية ، وقيل معناه : يأتيهم الله بما أوعد من الحساب والعقاب فحذف ما يأتي به تهويلا عليهم ، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد ، وإذا لم يذكر كان أبلغ ، وقيل : يحتمل أن تكون الفاء بمعنى الباء ، لأن بعض الحروف يقوم مقام بعض فيكون



المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة ، والمراد : العذاب الذي يأتي من الغمام مع الملائكة ، وقيل : معناه هل ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام ، فإن قلت لم كان إتيان العذاب في الغمام ؟ قلت : لأن الغمام مظنة الرحمة ، ومنه ينزل المطر ، فإذا نزل منه العذاب كان أعظم وأفظع ، وقيل : إن نزول الغمام علامة لظهور القيامة وأهوالها .

– وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[٦٨/٢]: يعني للحكم وفصل القضاء بين الخلق يوم القيامة ، وقد تقدم الكلام في معنى الآية في سورة البقرة عند قوله « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » بما فيه كفاية ، وأن المجيء على الله محال فيجب إمرارها بلا تكييف .

– وقال عند قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا »[٣٧٨/٤]: اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات التي سكت عنها وعن مثلها عامة السلف وبعض الخلف ، فلم يتكلموا فيها ، وأجروها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تأويل ، وقالوا : ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله محال فلا بد من تأويل الآية ، فقيل في تأويلها : وجاء أمر ربك بالمحاسبة والجزاء ، وقيل جاء أمر ربك وقضاؤه ، وقيل : جاء دليل آيات ربك ، فجعل مجيئها مجيئا له تفخيما لتلك الآيات .



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى « وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم »[١/١٨٥]: « وسع كرسيه السماوات والأرض » يقال فلان وسع الشيء سعة ، إذا احتمله وأطاقه وأمكنه القيام به ، وأصل الكرسي في اللغة ، من تركيب الشيء بعضه على بعض ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض ، والكرسي في العرف اسم لما يقعد عليه ، سمي به لتركب خشباته بعضها على بعض، واختلفوا في المراد بالكرسي على أربعة أقوال :

أحدهما : أن الكرسي هو العرش نفسه ، قال الحسن : لأن العرش هو الكرسي ، اسم للسرير الذي يصح التمكن عليه .

القول الثاني : أن الكرسي غير العرش وهو أمامه ، وهو فوق السماوات السبع ودون العرش .

قال السدي : إن السماوات والأرض في جوف الكرسي كحلقة ملقاة في فلاة ، والكرسي في جنب العرش كحلقة في فلاة .

وعن ابن عباس أن السماوات السبع في الكرسي كدراهم سبعة ألقيت في ترس ، وقيل : إن كل قائمة من قوائم الكرسي طولها مثل السماوات والأرض وهو بين يدي العرش ويحمل الكرسي أربعة أملاك،



لكل ملك أربعة وجوه ثم ذكر القصة التي ذكرها البغوي .

القول الثالث : أن الكرسي هو الإسم الأعظم لأن العلم يعتمد عليه كما أن الكرسي يعتمد عليه . قال ابن عباس : كرسيه علمه .

القول الرابع : المراد بالكرسي الملك والسلطان ، والقدرة، لأن الكرسي موضع الملك والسلطان فلا يبعد أن يكنى عن الملك بالكرسي على سبيل المجاز.

صفة النفس

قال عند قوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير »[١/٢٢٧] :

« ويحذركم الله نفسه » أي ويخوفكم الله أن تعصوه بأن ترتكبوا المنهي أو تخالفوا المأمور به ، أو توالوا الكفار ، فتستحقوا عقابه على ذلك كله .

- و قال عند قوله تعالى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك »[١/٥٠٨] يعني تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم .

وقال ابن عباس : تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك ، وقيل معناه تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي وقيل معناه : تعلم ما كان مني في دار الدنيا ، ولا أعلم ما يكون منك في دار الآخرة ، وقيل معناه :



تعلم ما أقول وأفعل ولا أعلم ما تقول وتفعل ، والنفس عبارة عن ذات الشيء ، يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد .

قال الزجاج : النفس عبارة عن جملة الشيء وحقيقته، يقال : تعلم جميع حقيقة أمري ولا أعلم حقيقة أمرك، وقيل : معناه تعلم معلومي ولا أعلم معلومك .

وإنما ذكر هذا الكلام على طريقة المشاكلة والمطابقة وهو من فصيح الكلام .

صفة العندية

قال عند قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أموات بل أحياء عند ربهم يرزقون » : « عند ربهم » يعني في محل كرامته وفضله .[١/٣٠٣].

– وقال عند قوله تعالى « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون »[٢/١٦٤]: يعني الملائكة المقربين لما أمر الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالذكر في حالة التضرع والخوف ، أخبر أن الملائكة الذين عنده مع علو مرتبتهم وشرفهم وعصمتهم ، لا يستكبرون عن عبادته .



صفة المحبة

قال عند قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم »[١/٢٢٨] :

وقال العلماء إن محبة العبد لله عبارة عن إعظامه وإجلاله وإيثار طاعته ، واتباع أمره ، ومجانبة نهيه ، ومحبة الله للعبد ثناؤه عليه ورضاه عنه ، وثوابه له ، وعفوه عنه .

صفة اليد

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»[١/٤٧٧-٤٧٨] :

وأما الكلام في اليد فقد اختلف العلماء في معناها على قولين:

أحدهما : وهو مذهب جمهور السلف وعلماء أهل السنة وبعض المتكلمين أن يد الله صفة من صفات ذاته ، كالسمع ، والبصر ، والوجه ، فيجب علينا الإيمان بها ، والتسليم ونمرها كما جاءت في الكتاب والسنة ، بلا كيف ، ولا تشبيه ، ولا تعطيل .

قال تعالى « لما خلقت بيدي » وقال النبي صلى الله عليه وسلم «



عن يمين الرحمان وكلتا يديه يمين ». والقول الثاني : قول جمهور المتكلمين ، أهل التأويل فإنهم قالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه:

أحدها : الجارحة وهي معلومة .

وثانيها : النعمة ، يقال : لفلان عندي يد أشكره عليها .

وثالثها : القدرة : قال تعالى « أولي الأيدي والأبصار » فسروه بذوي القوى والعقول ، ويقال : لا يد لك بهذا الأمر ، والمعنى سلب كمال القدرة .

ورابعها : الملك ، يقال : هذه الضيعة في يد فلان ، أي في ملكه . ومنه قوله تعالى « الذي بيده عقدة النكاح » أي يملك ذلك ، أما الجارحة فمنتفية في صفة الله عز وجل ، لأن العقل دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص ، وعضو مركب من الأجزاء ، والأبعاض ، تعالى الله عن الجسمية والكيفية والتشبيه علوا كبيرا ، فامتنع بذلك أن تكون يد الله بمعنى الجارحة ، وأما سائر المعاني التي فسرت اليد بها فحاصلة لأن أكثر العلماء من المتكلمين زعموا أن اليد في حق الله عبارة عن القدرة وعن الملك وعن النعمة ، وهاهنا إشكالان :

أحدهما : أن اليد إذا فسرت بمعنى القدرة فقدرة الله واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين في قوله تعالى « بل يداه مبسوطتان » وأجيب عن هذا الإشكال بأن اليهود لما جعلوا قولهم « يد الله مغلولة



» كناية عن البخل أجيبوا على وفق كلامهم ، « بل يداه مبسوطتان » أي ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد كريم على سبيل المثال ، فإن من أعطى بيديه فقد أعطى على أكمل الوجوه .

والإشكال الثاني : أن اليد إذا فسرت بالنعمة فنص القرآن ناطق بتثنية اليد ونعم الله غير محصورة ، ولا معدودة ومنه قوله تعالى «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » وأجيب عن هذا الإشكال بأن التثنية من حسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها مثل نعمة الدنيا ، ونعمة الدين ، ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ، ونعمة النفع ، فالمراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة . أجاب أصحاب القول الأول عن هذا بأن قالوا : إن الله تعالى أخبر عن آدم أنه خلقه بيديه ولو كان معنى خلقه بقدرته أو بنعمته أو بملكه لم يكن لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم ، لأن جميع خلقه مخلوقون بقدرته ، وجميعهم في ملكه ، والمتقلبون في نعمه ، فلما خص الله آدم عليه السلام بقوله تعالى « لما خلقت بيدي » دون خلقه علم بذلك إختصاصه وتشريفه على غيره ثم ختم البحث بقوله فثبت بهذا البيان قول من قال : أن اليد صفة لله تعالى تليق بجلاله وأنها ليست بجارحة كما تقول المجسمة تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

وقال عند قوله تعالى « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه » بعدما ذكر حديث ابن مسعود : (جاء



جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال : يا محمد إن الله يضع السماء على أصبع والأرض على أصبع)[١] الحديث .

وحديث ابن عمر (يطوي الله السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى)[٢].

وحديث أبي هريرة (يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه)[٣]

قال : قال أبو سليمان الخطابي ليس فيما يضاف إلى الله عز وجل من صفة اليدين شمال ، لأن الشمال يحمل النقص والضعف ، وقد روى « كلتا يديه يمين »[٤] وليس عندنا معنى اليد الجارحة إنما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها ، وننتهي إلى حيث انتهى الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة ، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة [٤/٦٢-٦٣].

(١) أخرجه: أحمد (١/٤٢٩،٤٥٧)، البخاري (١٣/٤٨٤-٤٨٥/٧٤١٥)، مسلم (٤/٢١٤٧/٢٧٨٦)، الترمذي (٥/٣٤٥/٣٢٣٨)، النسائي في الكبرى (٦/٤٤٦/١١٤٥٠).

(٢) مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٨[٢٤]).

(٣) أخرجه: البخاري (١٣/٤٨٤/٧٤١٣)، مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٧)، ابن ماجه (١/٦٨-٦٩/١٩٢).

(٤) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو : أحمد (٢/١٥٩، ١٦٠)، مسلم (٣/١٤٥٨/١٨٢٧)، النسائي (٨/٦١٢/٩٣٩٤)، و في الكبرى (٣/٤٦٠/٥٩١٦)، وهو طرف أيضا من حديث أبي هريرة في ذكر خلق آدم وذكر عمره أخرجه: الترمذي (٥/٤٢٢/٣٣٦٨) وقال: حسن غريب.



التعليق :

والخازن قد أطال النفس في بحث صفة اليد وقد ذهب إلى مذهب السلف ونصره وأيده في مطلع البحث وفي ختامه فجزاه الله خيرا .

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: « وهو القاهر فوق عباده » يعني : وهو الغالب لعباده القاهر لهم وهم مقهورون تحت قدرته ، والقاهر والقهار معناه ، الذي يدبر خلقه بما يريد فيقع في ذلك ما يشق عليهم ويثقل ويغم ، ويحزن ، ويفقر ، ويميت ، ويذل خلقه فلا يستطيع أحد من خلقه رد تدبيره ، والخروج من تحت قهره وتقديره وهذا معنى القاهر في صفة الله تعالى لأنه القادر والقاهر الذي لا يعجزه شيء أراده ، ومعنى « فوق عباده» هنا أن قهره قد استعلى على خلقه فهم تحت التسخير والتذليل ، بما علاهم به من الاقتدار والقهر الذي لا يقدر أحد على الخروج منه ، ولا ينفك عنه ، فكل من قهر شيئا فهو مستعل عليه بالقهر والغلبة .

قال ابن جرير الطبري : معنى القاهر : المتعبد خلقه ، العالي عليهم ، وإنما قال : « فوق عباده » لأنه تعالى وصف نفسه بقهره إياهم ، ومن صفة كل قاهر شيئا أن يكون مستعليا عليه ، فمعنى



الكلام إذا : والله الغالب عباده المذلل لهم العالي عليهم بتذليله إياهم، فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه ، وقيل : « فوق عباده » هو صفة الاستعلاء الذي تفرد الله به عز وجل [٢/٧-٨].

إثبات الرؤية

– قال عند قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير »: تمسك بظاهر الآية قوم من أهل البدع وهم الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة وقالوا: إن الله تبارك وتعالى لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلا، لأن الله أخبر أن الأبصار لا تدركه ، وإدراك البصر عبارة عن الرؤية إذ لا فرق بين قوله أدركته ببصري ورأيته ببصري ، فثبت بذلك أن قوله : « لا تدركه الأبصار » بمعنى لا تراه الأبصار، وهذا يفيد العموم . ومذهب أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة وفي الجنة ، وأن رؤيته غير مستحيلة عقلا ، واحتجوا لصحة مذهبهم بتظاهر أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تبارك وتعالى للمؤمنين في الآخرة .

– قال الله تبارك وتعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ففي هذه الآية دليل على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة .

– وقال تعالى « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » قال



الشافعي رحمه الله حجب قوم بالمعصية وهي الكفر فثبت أن قوما يرونه بالطاعة وهي الإيمان . وقال مالك : لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب .

- وقال تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » وفسروا هذه الزيادة بالنظر إلى وجه الله تبارك وتعالى يوم القيامة ، وأما دلائل السنة فما روي عن جرير بن عبد الله البجلي قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة البدر وقال : إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ، فإن استطعتم أن لا تغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ، ثم قرأ « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » أخرجه البخاري ومسلم[١] عن أبي هريرة أن ناسا قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل تضامون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فإنكم ترونه . كذلك أخرجه أبو داود ، وأخرجه الترمذي وليس عنده في أوله أن ناسا سألوا ، ولا في آخره ليس دونها سحاب[٢] ، عن أبي رزين العقيلي قال : قلت يا رسول الله : أكلنا يرى ربه مخليا به يوم القيامة ؟ قال : نعم ، قلت وما آية ذلك من

(١) أخرجه: أحمد (٤/٣٦٠)، البخاري (٢/٤١-٤٢/٥٥٤)، مسلم (١/٤٣٩/٦٣٣)، أبو داود (٥/٩٧/٤٧٢٩)، الترمذي (٤/٥٩٢-٥٩٣/٢٥٥١).

(٢) أخرجه: أبو داود (٥/٩٨/٤٧٣٠)، الترمذي (٤/٥٩٤/٢٥٥٤)، وقال: «حسن صحيح غريب».



خلقه ، قال : يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخليا به؟ قلت : بلى ، قال : فالله أعظم فإنما هو خلق من خلق الله ـ يعني القمر ـ فالله أجل وأعظم » أخرجه أبو داود [١].

وأما الدلائل العقلية فقد احتج أهل السنة أيضا بهذه الآية على جواز رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة وتقريره أنه تعالى تمدح بقوله «لا تدركه الأبصار » فلو لم يكن جائز الرؤية لما حصل هذا التمدح ، لأن المعدوم لا يصح التمدح به فثبت أن قوله « لا تدركه الأبصار » يفيد المدح ، وهذا يدل على أنه تعالى جائز الرؤية وتحقيق هذا أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم ، أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم إنه قدر على حجب الأبصار عنه كانت القدرة دالة على المدح والعظمة فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، لأن موسى صلى الله عليه وسلم سأل الرؤية بقوله « أرني أنظر إليك » وذلك يدل على جواز الرؤية إذ لا يسأل نبي مثل موسى ما لا يجوز ويمتنع ، وقد علق الله الرؤية على استقرار الجبل بقوله « فإن استقر مكانه فسوف تراني » فاستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز .

وأما الجواب عن تمسك المعتزلة بظاهر هذه الآية في نفي الرؤية فاعلم أن الإدراك غير الرؤية ، لأن الإدراك هو الإحاطة بكنه الشيء

(١) أخرجه: أحمد (١١/٤)، أبو داود (٤٧٣١/٩٩/٥)، ابن ماجه (١٨٠/٦٤/١).



وحقيقته ، والرؤية المعاينة للشيء من غير إحاطة ، وقد تكون الرؤية بغير إدراك كما قال تعالى في قصة موسى « قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا » وكان قوم فرعون قد رأوا قوم موسى ولم يدركوهم لكن قاربوا إدراكهم إياهم ، فنفى موسى الإدراك مع إثبات الرؤية بقوله «كلا» ، والله تعالى يجوز أن يرى في الاخرة من غير إدراك ولا إحاطة ، لأن الإدراك هو الإحاطة بالمرئي وهو ما كان محدودا وله جهات ، والله تعالى منزه عن الحد والجهة لأنه القديم الذي لا نهاية لوجوده فعلى هذا أنه تعالى يرى ولا يدرك .

وقال قوم : إن الآية مخصوصة بالدنيا ، قال ابن عباس في معنى الآية : لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة ، وعلى هذا القول فلا فرق بين الإدراك والرؤية ، قالوا : ويدل على هذا التخصيص قوله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، فقوله «يومئذ ناظرة » مقيد بيوم القيامة وعلى هذا يمكن الجمع بين الآيتين .

وقال السدي: البصر بصران: بصر معاينة، وبصر علم فمعنى قوله «لا تدركه الأبصار» لا يدركه علم العلماء، ونظيره «ولا يحيطون به علما» وهذا وجه حسن أيضا، والله أعلم [٢/٤١-٤٢].

صفة الرضا

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر « ولا يرضى لعباده الكفر



وإن تشكروا يرضه لكم » : « ولا يرضى لعباده الكفر » يعني أنه تعالى وإن كان لا ينفعه إيمان ولا يضره كفر ، إلا أنه لا يرضى لعباده الكفر . قال ابن عباس : لا يرضى لعباده المؤمنين بالكفر وهم الذين قال الله تعالى فيهم « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان »(١) فعلى هذا يكون عاما في اللفظ خاصا في المعنى كقوله « عينا يشرب بها عباد الله »(٢) يريد بعض عباد الله ، وأجراه قوم على العموم ، وقال لا يرضى لأحد من عباده الكفر ، ومعنى الآية : لا يرضى لعباده أن يكفروا به ، وهو قول السلف ، قالوا : كفر الكافر غير مرض لله تعالى وإن كان بإرادته ، لأن الرضا عبارة عن مدح الشيء والثناء عليه بفعله ، والله تعالى لا يمدح الكفر ، ولا يثني عليه ، ولا يكون في ملكه إلا ما أراد ، وقد لا يرضى به ، ولا يمدح عليه ، وقد بان الفرق بين الإرادة والرضى [٤/٤٩-٥٠].

صفة المعية

قال عند قوله تعالى « هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم » :

« وهو معكم أينما كنتم » أي بالعلم والقدرة ، فليس ينفك أحد من

(١) سورة الحجر: الآية: ٤٢.

(٢) سورة الإنسان: الآية: ٦.



تعليق علم الله تعالى وقدرته أينما كان من أرض أو سماء أو بحر. وقيل هو معكم بالحفظ والحراسة [٤/٢٢٧].

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون»: «بأعيننا» قال ابن عباس : بمرأى منا ، وقيل : بعلمنا ، وقيل : بحفظنا[٢/٣٣٠] .

التعليق:

انظر الرد على القرطبي.

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة»[٣/٣٣١]: «قال ابن عباس معناه الله هادي السماوات والأرض فهم نوره إلى الحق يهتدون بهدايته من حيرة الضلالة ينجون وقيل معناه الله منور السماوات والأرض نور السماء الملائكة ونور الأرض بالأنبياء وقيل معناه مزين السماوات والأرض زين السماء بالشمس والقمر والنجوم وزين الأرض بالأنبياء والعلماء والمؤمنين ويقال زين الأرض بالنبات والأشجار وقيل معناه أن الأنوار



كلها منه وقد يذكر هذا اللفظ على طريق المدح كما قال الشاعر:

إذا سار عبد الله عن مر وليلة فقد سار عنها نورها وجمالها

«مثل نوره» أي مثل نور الله عز وجل في قلب المؤمن وهو النور الذي يهتدى به وقال ابن عباس مثل نوره الذي أعطى المؤمن وقيل الكناية عائدة إلى المؤمن أي مثل نور قلب المؤمن وقيل أراد بالنور القرآن وقيل هو محمد صلى الله عليه وسلم وقيل هو الطاعة سمى طاعة الله نورا و أضاف هذه الأنوار إلى نفسه تشريفا وتفضيلا».

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبت ويسخرون»[٤/١٦]: « قرئ بالضم على إسناد التعجب إلى الله تعالى وليس هو كالتعجب من الآدميين لأن العجب من الناس محمول على إنكار الشيء وتعظيمه والعجب من الله تعالى محمول على تعظيم تلك الحالة فإن كانت قبيحة فيترتب عليها العقاب وإن كانت حسنة فيترتب عليها الثواب وقيل قد يكون بمعنى الإنكار والذم وقد يكون بمعنى الاستحسان والرضا كما جاء في الحديث عجب ربكم من شاب ليست له صبوة[١]

(١) أحمد (٤/١٥١)، أبو يعلى (٣/٢٨٨/١٧٤٩)، الطبراني في الكبير (١٧/٣٠٩/٨٥٣)،=



وفي حديث آخر عجب ربكم من إلكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم»[1].

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»[٤/٢٢٦]: « يعني هو الأول قبل كل شيء بلا ابتداء كان هو ولم يكن شيء موجودا والآخر بعد فناء كل أحد بلا انتهاء يفني الأشياء ويبقى هو. و الظاهر الغالب العالي على كل شيء والباطن العالم بكل شيء هذا معنى قول ابن عباس وقيل هو الأول بوجوده ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء وقيل هو الأول بوجوده في الأزل وقبل الابتداء والآخر بوجوده في الأبد وبعد الانتهاء والظاهر بالدلائل الدالة على وحدانيته والباطن الذي احتجب عن العقول أن تكيفه وقيل هو الأول الذي سبق وجوده كل موجود والآخر الذي يبقى بعد كل مفقود وقال الإمام أبو بكر بن الباقلاني: معناه أنه تعالى الباقي بصفاته من العلم والقدرة وغيرهما التي كان عليها في

== وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/ ٢٧٠) وقال: «رو اه أحمد وأبو يعلى والطبراني وإسناده حسن».
ابن أبي عاصم (١/ ٢٥٠/ ٥٧١)، وقال الألباني: إسناده ضعيف لسوء حفظ ابن لهيعة،
تمام الرازي في الفوائد (٢/ ١١٦/ ١٣٠٠)، وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (ص ١٢٣) وقال: «هو عند أحمد وأبي يعلى وسنده حسن وضعف شيخنا في فتاويه لأجل ابن لهيعة».

(١) ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث (٢/ ٢٦٩) من رواية عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون عن محمد بن عمرو يرفعه، و «الأل» هو رفع الصوت بالدعاء.



الأزل ويكون كذلك بعد موت الخلائق وذهاب علومهم وقدرهم وحواسهم وتفرق أجسامهم قال وتعلقت المعتزلة بهذا الاسم فاحتجوا لمذهبهم في فناء الأجسام وذهابها بالكلية قالوا معناه أنه الباقي بعد فناء خلقه ومذهب أهل الحق يعني أهل السنة بخلاف ذلك وأن المراد الآخر بصفاته بعد ذهاب صفاتهم كما يقال آخر من بقي من بني فلان فلان يراد حياته ولا يراد فناء أجسام موتاه وذهابها بالكلية هذا آخر كلام ابن الباقلاني وقيل هو الأول السابق للأشياء والآخر الباقي بعد فناء الأحياء والظاهر بحججه الباهرة وبراهينه النيرة الزاهرة وشواهده الدالة على وحدانيته والباطن الذي احتجب عن أبصار الخلق فلا تستولي عليه الكيفية وقيل هو الأول القديم والآخر الرحيم والظاهر الحكيم والباطن العليم وقيل هو الأول ببره إذ عرفك توحيده والآخر بجوده إذ عرفك طريق التوبة عما جنيت والظاهر بتوفيقه إذ وفقك للسجود له والباطن بستره إذا عصيت يستر عليك وقال الجنيد هو الأول بشرح القلوب والآخر بغفران الذنوب والظاهر بكشف الكروب والباطن بعلم الغيوب وسأل عمر كعبا عن هذه الآية فقال معناها أن علمه بالأول كعلمه بالآخر وعلمه بالظاهر كعلمه بالباطن».



أبو حيان [٧٥٤هـ] وتفسيره البحر المحيط

ترجمته:

أبو حيان اسمه محمد بن يوسف بن علي، أبو عبدالله الأندلسي الغرناطي الحياني، الشهير بأبي حيان، من أفاضل علماء القرن الثامن. برع في علوم العربية وحاز السبق فيها، وأحب كتاب سيبويه وأنفق الوقت الكثير في دراسته وأصبح مقدسا عنده، حتى إنه صار يشاجر من يتكلم فيه، وذكروا أنه كان بينه وبين أبي العباس أحمد بن تيمية مودة، ولكن ابن تيمية تكلم له في الكتاب، وقال له: إن فيه أكثر من ثمانين خطأ لا تعرفها أنت ولا سيبويه، ومن ثم غضب أبو حيان، وهجا شيخ الإسلام.

ويقال: إنه هو الذي شهر بكتب ابن مالك، وقربها للناس، وتولاها بالشرح والتدريس، فله شرح على كتاب التسهيل لأبي عبدالله بن مالك صاحب الألفية. وله باع كبير في القراءات، مشهورها وشاذها، وكتابه البحر يعتبر من أهم المراجع في علم القراءات بل له منظومة على منوال الشاطبية خالية من الرموز.

وله الباع الطويل في علم اللغة وفقهها، أما النحو وقواعده فهو حذام فيه، وما وجد طريقا لنشر صناعته إلا كتاب الله تبارك وتعالى، فقد ألف كتاب البحر، وجعله مرجعا كبيرا في هذا الباب، فيذكر القواعد المشهورة والشاذة منها، ويذكر اعتراضات أئمة النحو على بعضهم، ويذكر بعض اعتراضات الزمخشري، ويوافقه ويرد عليه، بل ربما في بعض الأحيان يصل به الى حد السخرية، والاستهزاء، وفي بعض الأحيان يمجده ويعظم من شأنه.



أما عقيدته في الأسماء والصفات: فمن قرأ آيات الصفات في كتاب البحر، فلا يشك في أشعرية أبي حيان، ومذهبه في التأويل، وربما تصير له في بعض الأحيان لمسات الى المذهب السلفي، لكن لا تكاد تشعر به حتى يرجع الى أصل تكوينه، وقد اتخذ ابن عطية، صاحب التفسير، والزمخشري، ومحمد بن عمر الرازي، والباقلاني، وغيرهم من أئمة الأشاعرة، عمدة في هذا الباب، وجعلهم هم الحكم في خصومته. ومن شك فيما قلناه فليرجع الى الصفات ويحصل له علم اليقين. -والله المستعان-.

صفة الرحمة

قال في تفسير البسلمة: (ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن إنعامه على عباده، ألا ترى أن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابها إحسان فتكون الرحمة إذ ذاك صفة فعل. وقال قوم: هي إرادة الخير لمن أراد الله تعالى به ذلك، فتكون على هذا صفة ذات، وينبني على هذا الخلاف خلاف آخر، وهو أن صفات الله تعالى الذاتية، والفعلية، أهي قديمة؟ أم صفات الذات قديمة وصفة الفعل محدثة، قولان. [١/١٧]. أنظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم». والغضب من الله



تعالى إرادة الانتقام من العاصي، لأنه عالم بالعبد قبل خلقه وقبل صدور المعصية منه، فيكون من صفات الذات أو إحلال العقوبة به فيكون من صفات الأفعال [١/ ٣٠]. أنظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الإرادة

قال عند قوله تعالى: (ماذا أراد الله بهذا مثلا) والإرادة بالتفسير اللغوي، وهي ميل القلب الى الشيء، يستحيل نسبتها الى الله تعالى.

قال بعض المفسرين: الإرادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينهما وبين علمه وقدرته ولذته وألمه.

وقال المتكلمون: إنها صفة تقتضي رجحان طرفي الجائز على الآخر في الإيقاع لا في الوقوع، واحترز بهذا القيد الأخير من القدرة، وأهل السنة يعتقدون أن الله مريد بإرادة واحدة أزلية، موجودة بذاته. والقدرية والمعتزلة والنجارية والجهمية وبعض الرافضة نفوا الصفات التي أثبتها أهل السنة والبهشمية والبصريون من المعتزلة يقولون: بحدوث إرادة الله تعالى لا في محل.

والكرامية تقول: بحدوثها فيه تعالى، وأنها إرادات كثيرة، وأكثرهم زعموا مع القول بالحدوث أنه يستحيل فيها العدم، ومنهم من قال يجوز عدمها وهذه المسألة يبحث فيها في أصول الدين. [١/ ١٢٤] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: (الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون).

والدواعي الى الاستهزاء، خوف الأذى واستجلاب النفع والهزل واللعب. والله تعالى منزه عن ذلك فلا يصح إضافة الاستهزاء الذي هذه دواعيه إلى الله تعالى فيحتمل أن يكون الاستهزاء المسند الى الله تعالى كناية عن مجازاته لهم، وأطلق اسم الاستهزاء على المجازات ليعلم أن ذلك جزاء الاستهزاء. أو عن معاملته لهم بمثل ما عاملوا به المؤمنين، فأجرى عليهم أحكام المؤمنين من حقن الدم، وصون المال، والإشراك في المغنم، مع علمه بكفرهم، وأطلق على الشيء ما أشبهه صورة لا معنى، أو عن التوطئة والتجهيل لإقامتهم على كفرهم وسمى التوطئة لهم استهزاء، لأنه لم يعجل لهم العقوبة بل أملى لهم وأخرهم إلى الآخرة، أو عن فتح باب الجنة فيسرعون اليه فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون أو عن خمود النار فيمشون فيخسف بهم، أو عن ضرب السور بينهم وبين المؤمنين وهو السور المذكور في الحديث أو عن قوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الكريم)[1] أو عن تجديد الله لهم نعمة كلما أحدثوا ذنبا، فيظنون أن ذلك لمحبة الله لهم، أو عن الحيلولة بين المنافقين وبين النور الذي يعطاه المؤمنون، كما ذكروا أنه روى في الحديث أو عن طردهم عن الجنة إذا أمر بناس منهم الى الجنة، ودنوا منها ووجدوا ريحها، ونظروا الى ما أعد الله فيها لأهلها وهو حديث

---

(١) سورة الدخان: الآية: ٤٩.



فيه طول.

روى عن عدي بن حاتم ونحا هذا ابن عباس والحسن وفي مقابلة استهزائهم بالمؤمنين باستهزاء الله بهم، ما يدل على عظم شأن المؤمنين وعلو منزلتهم وليعلم المنافقون أن الله هو الذي يذب عنهم، ويحارب من حاربهم [١/ ٧٠].أنظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى: (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة) واختلف المفسرون في معنى الاستحياء المنسوب الى الله تعالى نفيه.

فقيل: المعنى لا يترك، فعبر بالحياء عن الترك، قاله الزمخشري وغيره. لأن الترك من ثمرات الحياء لأن الانسان إذا استحيا من فعل شيء تركه، فيكون من باب تسمية المسبب باسم السبب، وقيل: المعنى: لا يخشى وسميت الخشية حياء لأنها من ثمراته، ورجحه الطبري، وقد قيل في قوله تعالى: (وتخشى الناس)[1] أن معناه تستحيي من الناس. وقيل: المعنى لا يمتنع، وكل هذه الأقوال متقاربة من حيث المعنى، يجوز أن يوصف الله تعالى بها. وهذه التأويلات هي على مذهب من يرى التأويل في الأشياء التي موضوعها في اللغة، لا ينبغي أن يوصف الله تعالى به.

وقيل: ينبغي أن تمر على ما جاءت، ونؤمن بها ولا نتأولها ونكل

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٣٧.



علمها إليه تعالى، لأن صفاته تعالى لا يطلع على ماهيتها الخلق والذي عليه أكثر أهل العلم أن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب، وفيه الحقيقة والمجاز، فما صح في الفعل نسبته إليه نسبناه إليه، وما استحال أولناه بما يليق به تعالى، كما نؤول فيما نسب الى غيره مما لا يصح نسبته إليه، والحياء بموضوع اللغة لا يصح نسبته الى الله تعالى، فلذلك أوله أهل العلم وقد جاء منسوبا الى الله مثبتا فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع اليه العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيها خيرا»[1] . وأول بأن هذا جاز على سبيل المثال، مثل تركه تخييب العبد من عطائه لكرمه، بترك من ترك رد المحتاج إليه حياء منه، وقد يجوز أيضا في الاستحياء فنسب إلى ما لا يصح منه بحال، كالبيت الذي أنشدناه قبل: وهو:

إذا ما استحيينا الماء يعرض نفسه

قال أبو تمام:

هو الليث ليث الغاب بأسا ونجدة وإن كان أحيا منه وجها وأكرما

ويجوز أن يكون قوله تعالى: (لا يستحي) على سبيل المقابلة، لأنه روي أن الكفار قالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت؟ ومجيء الشيء على سبيل المقابلة، وإن لم يكن من

---

(١) أخرجه من حديث سلمان الفارسي:

أحمد (٤٣٨/٥)، أبو داود (١٤٨٨/١٦٥/٢)، الترمذي (٣٥٥٦/٥٢٠/٥)، وقال: «حسن غريب»، ابن ماجه (٣٨٦٥/١٢٧١/٢)، الحاكم (٤٩٧/١، ٥٣٥)، وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.



جنس ما قوبل به شائع في لسان العرب ومنه (وجزاء سيئة سيئة مثلها)[١] وجاء ذكر الاستحياء منفيا عن الله تعالى، وإن كان إثباته بموضوع اللغة لا يصح نسبته إلى الله تعالى، فكل أمر مستحيل على الله تعالى اثباته، يصح أن ينفى عن الله تعالى وبذلك نزل القرآن وجاءت السنة. ألا ترى الى قوله تعالى: (لا تأخذه سنة ولا نوم)[٢] . (لم يلد ولم يولد)[٣] (ما اتخذ الله من ولد)[٤] (وهو يطعم ولا يطعم)[٥] .

ونقول: الله تعالى ليس بجسم، فالاخبار بانتفاء هذه الأشياء هو الصدق المحض، وليس انتفاء الشيء مما يدل على تجويزه على من نفى عنه ولا صحة نسبته اليه كما ذهب إليه أبو بكر بن الطيب وغيره زعم أنها لا يجوز على الله إثباتا، يجب ألا يطلق على طريق النفي قال فيما ورد من ذلك: هو بصورة النفي، وليس بنفي على الحقيقة وكثرة ذلك، أعني نفي الشيء عما لا يصح إثباته له، كثير في القرآن ولسان العرب بحيث لا يحصر ما ورد من ذلك [١/١٢١-١٢٢]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض

---

(١) سورة الشورى: الآية: ٤٠.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٥٥.

(٣) سورة الإخلاص: الآية: ٣.

(٤) سورة المؤمنون: الآية: ٩١.

(٥) سورة الأنعام: الآية: ١٤.



في ستة أيام ثم استوى على العرش».

وأما استواؤه على العرش، فحمله على ظاهره من الاستقرار بذاته على العرش قوم.

والجمهور من السلف، السفيانان ومالك والأوزاعي والليث وابن المبارك وغيرهم، في أحاديث الصفات على إيمان بها وإمرارها على ما أراد الله، من غير تعيين مراد، وقوم تأولوا ذلك على عدة تأويلات.

وقال سفيان الثوري: فعل فعلا في العرش سماه استواء.

وعن ابي الفضل بن النحوي أنه قال: العرش مصدر عرش يعرش عرشا، والمراد بالعرش في قوله: «ثم استوى على العرش» هذا وهذا ينبو عنه مما تقرر في الشريعة من أنه جسم مخلوق معين.

ومسألة الاستواء مذكورة في علم أصول الدين، وقد أمعن في تقرير ما يمكن تقريره فيها القفال، وأبو عبدالله الرازي، وذكر ذلك في التحرير، فيطالع هناك [٣٠٧/٤]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الكلام

وقال عند قوله تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» هذا إخبار بأن الله شرف موسى بكلامه، وأكد بالمصدر دلالة على وقوع الفعل على حقيقته لا على مجازه، هذا هو الغالب. وقد جاء التأكيد بالمصدر في المجاز إلا أنه قيل: فمن ذلك قول هند بنت النعمان بن بشير الأنصاري:



بكى الخز من عوف وأنكر جلده وعجت عجيجا من جذام المطارف

وقال ثعلب: لولا التأكيد بالمصدر، لجاز أن تقول: قد كلمت لك فلانا بمعنى كتبت إليه رفعة أو بعثت إليه رسولا، فلما قال تكليما لم يكن إلا كلاما مسموعا من الله تعالى. ومسألة الكلام مما طال فيها الكلام واختلف فيها علماء المسلمين، وبهذه المسألة سمي علم أصول الدين بعلم الكلام، وهي مسألة يبحث فيها في علم أصول الدين [٣٩٨/٣].

وقال عند قوله تعالى: «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه» وقال القاضي: سمع هو والسبعون كلاما. قال ابن عطية: خلق له ادراكا سمع به الكلام القائم بالذات القديمة الذي هو صفة ذات. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذ الصفة [٣٨١/٤].

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى: «فأينما تولوا فثم وجه الله» «فثم وجه الله» هذا جواب الشرط وهي جملة ابتدائية، فقيل: معناه فثم قبلة الله، فيكون الوجه بمعنى الجهة، وأضيف ذلك الى الله، حيث أمر باستقبالها، فهي الجهة التي فيها رضا الله تعالى. قال الحسن، ومجاهد، وقتادة، ومقاتل.

وقيل الوجه هنا: صلة والمعنى: فثم الله، أي علمه وحكمه. وروي عن ابن عباس ، ومقاتل أو عبر عن الذات بالوجه، كقوله تعالى: «ويبقى وجه ربك» «كل شيء هالك إلا وجهه» وقيل المعنى: العمل لله قال الفراء، قال:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل



وقيل: يحتمل أن يراد بالوجه هنا الجاه، كما يقال فلان وجه القوم، أي موضع شرفهم، ولفلان وجه عند الناس أي جاه وشرف، والتقدير: فثم جلال الله وعظمته، قاله أبو منصور في المقنع، وحيث جاء الوجه مضافا الى الله تعالى، فله محمل في لسان العرب، إذ هو لفظ يطلق على معان، ويستحيل أن يحمل على العضو، وإذ كان ذلك أشهر فيه، وقد ذهب بعض الناس الى أن تلك صفة ثابتة لله بالسمع زائدة على ما توجب العقول من صفات القديم تعالى، وضعف أبو المعالي وغيره هذا القول. لأن فيه الجزم بإثبات صفة الله تعالى بلفظ محتمل، وهي صفة لا يدرى ما هي؟ ولا يعقل معناها في اللسان العربي، فوجب اطراح هذا القول والاعتماد على ما له محمل في لسان العرب، إذ كان للفظ دلالة على التجسيم، فنحمله إما على ما يسوغ فيه من الحقيقة التي يصح نسبتها الى الله تعالى إن كان اللفظ مشتركا، أو من المجاز إن كان اللفظ غير مشترك، والمجاز في كلام العرب أكثر من رمل يبرين ونهر فلسطين، فالوقوف مع الظاهر الدال على التجسيم، غباوة وجهل بلسان العرب وأنحائها ومتصرفاتها في كلامها، وحجج العقول التي هي مرجع حمل الألفاظ المشكلة إليها، ونعوذ بالله أن نكون كالكرامية ومن سلك مسلكهم في إثبات التجسيم، ونسبة الأعضاء لله، تعالى الله عما يقول المفترون علوا كبيرا.

وفي قوله: «فأينما تولوا فثم وجه الله» رد على من يقول إنه في حيز وجهة، لأنه لما خير في استقبال جميع الجهات، دل على أنه ليس في جهة ولا حيز، ولو كان في حيز لكان استقباله والتوجه إليه أحق من جميع الأماكن، فحيث لم يخصص مكانا علم أنه لا في جهة ولا حيز بل جميع الجهات في ملكه وتحت ملكه. فأي جهة توجهنا إليه فيها على



وجه الخضوع كنا معظمين له ممتثلين لأمره [١/٣٦١]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة».

والإتيان حقيقة في الانتقال من حيز الى حيز، وذلك مستحيل بالنسبة الى الله تعالى. فروى أبو صالح عن ابن عباس: أن هذا من المكتوم الذي لا يفسر، ولم يزل السلف في هذا وأمثاله يؤمنون ويكلون فهم معناه الى علم المتكلم به، وهو الله تعالى، والمتأخرون تأولوا الإتيان، وإسناده على وجوه:

أحدها: أنه إتيان على ما يليق بالله تعالى من غير انتقال.

الثاني: أنه عبر به عن المجازات لهم والانتقام، كما قال: «فأتى الله بنيانهم من القواعد «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا».

الثالث: أن يكون متعلق الإتيان محذوفا أي أن يأتيهم الله بما وعدهم من الثواب والعقاب. قاله الزجاج.

الرابع: أنه على حذف مضاف. التقدير، أمر الله بمعنى: ما يفعله الله بهم لا الأمر الذي يقابله النهي، وبينه قوله بعد «وقضي الأمر».

الخامس: قدرته، ذكره القاضي أبو يعلى عن أحمد.

السادس: أن (في ظلل) بمعنى بظلل فيكون (في) بمعنى الباء. كما قال: خبيرون في طعن الأباهر والكلى

أي بطعن، لأن خبيرا لا يتعدى إلا بالباء كما قال:



خبير بأدواء النساء طبيب قاله الزجاج وغيره.

والأولى أن يكون المعنى أمر الله، إذ قد صرح به في قوله: (أو يأتي أمر ربك وتكون عبارة عن بأسه وعذابه، لأن هذه الآية إنما جاءت مجيء التهديد والوعيد، وقيل: المحذوف آيات الله، فجعل مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأنها، قاله في المنتخب، ونقل عن ابن جرير أنه قال: يأتيهم لمحاسبتهم على الغمام على عرشه، تحمله ثمانية من الملائكة، وقيل: الخطاب مع اليهود، وهم مشبهة، ويدل على أنه مع اليهود، قوله بعد: «سل بني إسرائيل» وإذا كان كذلك فالمعنى أنهم لا يقبلون ذلك إلا أن يأتيهم الله، فالآية على ظاهرها، إذ المعنى أن قوما ينتظرون إتيان الله، ولا يدل ذلك على أنهم محقون ولا مبطلون[٢/١٢٤].

وقال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك».

وقيل: ذلك إشارة إلى قولهم: أو تأتي بالله والملائكة قبيلا أي رسلا من الله إليهم كما تمنوا، أو يأتي أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره قاله ابن عباس، وقال مجاهد: أو يأتي ربك بعلمه وقدرته، لا أين ولا كيف لفصل القضاء بين الخلق في الموقف يوم القيامة، وقال الزجاج: أو يأتي إهلاك ربك إياهم.

قال ابن عطية: وعلى كل تأويل، فإنما هو بحذف مضاف تقديره أمر ربك وبطش وحساب ربك، وإلا فالإتيان المفهوم من اللغة مستحيل في حق الله تعالى، ألا ترى أن الله تعالى يقول: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا»[1] فهذا إتيان قد وقع على المجاز وحذف المضاف، وقال

(١) سورة الحشر: الآية ٢.



الزمخشري: أو يأتي كل آيات ربك بدليل قوله أو يأتي بعض آيات ربك، يريد آيات القيامة والهلاك الكلي، وبعض آيات ربك اشراط الساعة، كطلوع الشمس من مغربها وغيرها[٤/٢٥٨].اهـ.

- وقال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» قال القاضي منذر بن سعيد: معناه ظهوره للخلق هنالك، وليس بمجيء نقلة. وكذلك مجيء الطامة والصافة، وقيل: وجاءت قدرته وسلطانه، وقال الزمخشري: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره، وتبيين آثار قدرته وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك، إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه[٨/٤٧١].

التعليق:

أبو حيان مرجح لمذهب المؤولة المعطلة كما صرح بذلك في تفسيره آية سورة البقرة، وكما حكى أقوال المؤولة من الزمخشري والزجاج ومثلها وأقرها ولم يردها، على أن أبا حيان قد أخطأ في قوله: «والمتأخرون تأولوا الإتيان، وإسناده على وجوه:

أحدها: أنه إتيان على ما يليق بالله تعالى من غير انتقال»، حيث جعل هذا القول الذي هو في الحقيقة من أقوال السلف من قول المتأولين المتأخرين، فلا أدري أكان أبو حيان لا يعرف مذهب السلف ويميزه عن غيره من أقوال المتأخرين أم ماذا؟



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السموات والأرض» الآية والكرسي جسم عظيم، يسع السموات والأرض، فقيل: هو نفس العرش، قاله الحسن، وقال غيره: دون العرش وفوق السماء السابعة، وقيل: تحت الأرض كالعرش فوق السماء عن السدي، وقيل: الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر، وقيل السلطان والقدرة، والعرب تسمي أصل كل شيء الكرسي، وسمي الملك بالكرسي لأن الملك في حال حكمه وأمره ونهيه يجلس عليه، فسمي باسم مكانه على سبيل المجاز، قال الشاعر:

قد علم القدوس مولى القدر أنا أبا العباس أولى نفسي
في معدن الملك القديم الكرسي

وقيل: الكرسي العلم، لأن موضع العالم هو الكرسي، سميت صفة الشيء باسم مكانه على سبيل المجاز، ومنه يقال للعلماء: كراسي، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، ومنه الكراسة وقال الشاعر:

تحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب

وقيل : الكرسي السر، قال الشاعر:

ما لي بأمرك كرسي أكاتمه ولا بكرسي علم الله مخلوق

وقيل: الكرسي ملك من الملائكة يملأ السموات والأرض، وقيل: قدرة الله وقيل: تدبير الله، حكاهما الماوردي، وقال هو الأصل المعتمد عليه.



قال المغربي: من تكرس الشيء تراكب بعضه على بعض، وأكرسته أنا.

قال العجاج:

يا صاح هل تعرف رسما مكرسا قال نعم أعرفه وأكرس

وقال آخر:

نحن الكراسي لا تعد هوازن أمثالنا في النائبات ولا الأشد

قال الزمخشري: وفي قوله: (وسع كرسيه) أربعة أوجه:

أحدها: أن كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعتها، وما هو إلا تصوير لعظمته، وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، لقوله: (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي، ألا ترى الى قوله: «وما قدروا الله حق قدره» انتهى ما ذكره في هذا الوجه واختار القفال معناه، قال: والمقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله تعالى وكبريائه وتعزيزه، خاطب الخلق في تعريف ذاته بما اعتادوا في ملوكهم وعظمائهم، وقيل: الكرسي لؤلؤ طول القائمة سبع مائة سنة، وطول الكرسي حيث لا يعلمه العالمون، ذكره ابن عساكر في تاريخه عن علي بن أبي طالب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله.

قال ابن عطية: والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، والعرش أعظم منه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس).



وقال أبو ذر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت في فلاة من الأرض» وهذه الآية منبئة عن عظم مخلوقات الله. انتهى كلامه.[٢/٢٧٩-٢٨٠]. انظر الكلام على القرطبي.

صفة النفس

قال عند قوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه» الآية.

قال ابن عباس: بطشه، وقال الزجاج: نفسه، أي إياه تعالى كما قال الأعمش:

يوما بأجود نائلا منه إذا ... نفس الجبان تجهمت سؤالها

أراد إذا البخيل تجهم سؤاله.

قال ابن عطية: وهذه مخاطبة على معهود ما يفهمه البشر، والنفس في مثل هذا راجع الى الذات، وفي الكلام حذف مضاف، لأن التحذير إنما هو من عقاب وتنكيل ونحوه. فقال ابن عباس والحسن: ويحذركم الله عقابه. انتهى كلامه.[٢/٤٢٥] انظر الكلام على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى: «ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونه كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله».



وقال عبدالجبار: حب العبد لله، تعظيمه والتمسك بطاعته، وحب الله العبد إرادة الثناء عليه وإثابته، وأصل الحب في اللغة اللزوم، لأن المحب يلزم حبيبه مع ما أمكن.[١/٤٧٠] انظر الرد على القرطبي.

صفة اليد

وقال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء».

معتقد أهل الحق: أن الله تعالى ليس بجسم ولا جارحة، ولا يشبه بشيء من خلقه، ولا يكيف ولا يتحيز ولا تحله الحوادث، وكل هذا مقرر في علم أصول الدين والجمهور على أن هذا استعارة عن جوده وإنعامه السابغ، وأضاف ذلك الى اليدين جاريا على طريقة العرب في قولهم: فلا ينفق بكلتا يديه. ومنه قوله:

يداك يدا مجد فكف مفيدة وكف إذا ما ضن بالمال تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الانعام، قرينة الانفاق، ومن نظر في كلام العرب عرف يقينا أن بسط اليد وقبضها، استعارة للجود والبخل، وقد استعملت العرب ذلك حيث لا يكون . قال الشاعر:

جاء الحمى بسط اليدين بوابل شكرت نداه تلاعه ووهاده

وقال لبيد:

وغداة ريح قد وزعت وقرة قد أصبحت بيد الشمال زمامها

ويقال: بسط اليأس كفه في صدري واليأس معنى لا عين، وقد جعل له كفا قال الزمخشري: ومن لم ينظر في علم البيان عمى عن



تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية ولم يتخلص من يد الطاعة إذا عبثت به، ثم قال: فإن قلت: لم ثنيت اليد، في (بل يداه مبسوطتان) وهي مفردة في يد الله مغلولة؟ قلت: ليكون رد قولهم، وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه وأن يعطيه بيديه جميعا، فبنى المجاز على ذلك انتهى. وكلامه في غاية الحسن.

وقيل: عن ابن عباس يداه أي نعمتاه فقيل، هما مجازان عن نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة سلامة الأعضاء والحواس، ونعمة الرزق والكفاية، أو الظاهرة والباطنة، أو المطر ونعمة النبات، وما ورد مما يوهم التجسيم كهذا.

وقوله: (لما خلقت بيدي) و (مما عملت أيدينا) و (ويد الله فوق أيديهم) و(لتصنع على عيني) و(تجري بأعيننا) و(هالك إلا وجهه) ونحوها، وجمهور الأمة أنها تفسر على قوانين اللغة ومجاز الاستعارة وغير ذلك من أفانين الكلام، وقال قوم منهم القاضي أبو بكر بن الطيب: هذه كلها صفات زائدة، ثابتة لله تعالى من غير تشبيه ولا تجديد وقال قوم منهم الشعبي، وابن المسيب، والثوري ، نؤمن بها ونقر كما نصت ولا تعين تفسيرها، ولا يسبق النظر فيها، وهذان القولان حديث من لم يمعن النظر في لسان العرب، وهذه المسألة حججها في علم أصول الدين. [٣/٥٢٣-٥٢٤].

قال عند قوله تعالى: (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه).

قال: وقيل: نزلت في قوم من اليهود، تكلموا في صفات الله وجلاله. فألحدوا وجسموا، وجاءوا بكل تخليط وهذه الجملة مذكورة في



الأنعام وفي الحج وهنا، ولما أخبر أنهم ما عرفوه حق معرفته، نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريق التصوير والتخييل، فقال: والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.

وقال الزمخشري: والغرض من هذا الكلام، إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته، والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة حقيقة أو جهة مجاز. انتهى.

ويعني أو جهة مجاز معين. والأخبار والتصوير والتخييل هو من المجاز ، وقال غيره: الأصل في الكلام حمله على حقيقته، فإن قام دليل منفصل على تعذر حمله عليها تعين صرفه الى المجاز، فلفظ القبضة واليمين حقيقة في الجارحة، والدليل العقلي قائم على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى، فوجب الحمل على المجاز، وذلك أنه يقال: فلان في قبضة فلان إذا كان تحت تدبيره وتسخيره ومنه (أو ما ملكت أيمانهم)[١] فالمراد كونه مملوكا لهم، وهذه الدار في يد فلان وقبضة فلان كذا، وصار في قبضته يريدون خلوص ملكه، وهذا كله مجاز مستفيض مستعمل.

وقال ابن عطية: اليمين هنا والقبضة: عبارة عن القدرة، وما اختلج في الصدر من غير ذلك باطل، وما ذهب إليه القاضي يعني ابن الطيب من أنها صفات زائدة على صفات الذات قول ضعيف، وبحسب ما يختلج في النفوس التي لم يحصها العلم.

قال عز وجل: (سبحانه وتعالى عما يشركون)[٢] أي منزه عن

(١) سورة المؤمنون: الآية ٦.

(٢) سورة الزمر: الآية: ٦٧.



جميع الشبه التي لا تليق به. انتهى[٧/٤٣٩-٤٤٠]. أنظر الرد على القرطبي.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى: (وهو القاهر فوق عباده) لما ذكر تعالى انفراده بتصرفه بما يريده من ضر وخير وقدرته على الأشياء، ذكر قهره وغلبته، وأن العالم مقهورون ممنوعون من بلوغ مرادهم، بل يقسرهم ويجبرهم على ما يريده هو تعالى، وفوق حقيقة في المكان، وأبعد من جعلها هنا زائدة. وأن التقدير: وهو القاهر لعباده، وأبعد من هذا قول من ذهب الى أنها ههنا حقيقة في المكان، وأنه تعالى حال في الجهة التي فوق العالم إذ يقتضي التجسيم.

وأما الجمهور فذكروا أن الفوقية هنا مجاز، فقال بعضهم: هو فوقهم بالإيجاد والاعلام، وقال بعضهم: هو على حذف مضاف، معناه فوق قهر عباده بوقوع مراده دون مرادهم.

وقال الزمخشري: تصوير للقهر، وللعلو، والغلبة، والقدرة، كقوله (وإنا فوقهم قاهرون)[١] انتهى.

والعرب تستعمل فوق إشارة لعلو المنزلة وشفوفها على غيرها من الرتب ومنه قوله (يد الله فوق أيديهم) وقوله: (وفوق كل ذي علم عليم) وقال النابغة الجعدي:

بلغنا السما مجدا وجودا وسؤددا   وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٢٧.



يريد علو الرتبة والمنزلة.

وقال أبو عبد الله الرازي: صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة، فقوله: (وهو القاهر فوق عباده) إشارة الى كمال القدرة[٤/٨٨-٨٩].

وقال عند قوله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون).

وقال الكرماني: والملائكة موصوفون بالخوف، لأنهم قادرون على العصيان وإن كانوا لا يعصون، والفوقية المكانية، مستحيلة بالنسبة إليه تعالى، فإن علقته بيخافون، كان على حذف مضاف، أي يخافون عذابه كائنا من فوقهم لأن العذاب إنما ينزل من فوق، وإن علقته بربهم كان حالا منه، أي يخافون ربهم عاليا عليهم قاهرا لقوله (وهو القاهر فوق عباده) (وإنا فوقهم قاهرون).[٥/٤٩٩] انظر الرد على القرطبي.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى: (إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عباده) هم الملائكة عليهم السلام، ومعنى العندية، الزلفى والقرب منه تعالى بالمكانة لا بالمكان، وذلك لتوفرهم على طاعته ابتغاء مرضاته.[٤/٤٥٣] انظر الرد على القرطبي.

اثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى: «قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن



انظر الى الجبل» الآية.

قال ابن عطية: نص على منعه الرؤية في الدنيا، ولم تنف المستقبل، فلو بقينا على هذا النفي بمجرده لتضمن أن موسى لا يراه أبدا ولا في الآخرة، لكن ورد من جهة أخرى الحديث المتواتر: أن أهل الإيمان يرون الله يوم القيامة، فموسى عليه السلام أحرى برؤيته.

قال الزمخشري: فإن قلت ما معنى (لن) قلت تأكيد النفي الذي تعطيه لا، وذلك أن لا تنفي المستقبل تقول: إلا أفعل غدا فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدا، والمعنى أن فعله ينافي: حالي كقوله: «لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له»[(١)] وقوله: «لا تدركه الأبصار»[(٢)] نفي للرؤية فيما يستقبل، ولن تراني تأكيد وبيان، فإن قلت: كيف قال: لن تراني، ولم يقل لن تنظر إلي، لقوله: أنظر اليك قلت: لما قال أرني: بمعنى اجعلني ممكنا من الرؤية التي هي الإدراك، علم أن الطلبة هي الرؤية، لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لن تراني ولم يقل لن تنظر إلي.[٤/٣٨٢-٣٨٣].

صفة العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون».

قيل: ويحتمل قوله بعلمنا: أي بملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على

(١) سورة الحج: الآية: ٧٣.

(٢) سورة الأنعام: الآية: ١٠٣.



مواضع حفظك ومعونتك، فيكون اللفظ هنا للجمع حقيقة. [٥/ ٢٢٠]
انظر الرد على القرطبي.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم».

أي بالعلم والقدرة قال الثوري: المعنى: علمه معكم، وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات، وهي حجة على من منع التأويل في غيرها، مما يجري مجراها، من استحالة الحمل على ظاهرها.

وقال بعض العلماء فيمن يمتنع من تأويل ما لا يمكن حمله على ظاهره: وقد تأول هذه الآية وتأول (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) لو اتسع عقله لتأول غير هذا مما هو في معناه.[٨/ ٢١٧].
انظر الرد على القرطبي.

صفة الرضى

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر: «إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر».

والرضا بمعنى الإرادة، فعلى هذا فهي صفة الذات، وقيل: المراد



العموم، كما دل عليه اللفظ، والرضا مغاير للإرادة، عبر به عن الشكر والإثابة أي لا يشكر لهم دينا ولا يثيبهم به خيرا، فالرضا على هذا صفة فعل بمعنى القبول والإثابة.

قال ابن عطية: وتأول الإرادة فإن حقيقتها إنما هي فيما لم يقع بعد، والرضا حقيقته إنما هو فيما وقع، واعتبر هذا في آية القرآن تجده، وإن كانت العرب قد تستعمل في أشعارهم على جهة التجوز هذا بدل هذا. [٧/٤١٧]. انظر الرد على القرطبي.

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة» [٦/٤٥٤-٤٥٥]: « النور في كلام العرب الضوء المدرك بالبصر فإسناده إلى الله تعالى مجاز كما تقول زيد كرم وجود وإسناده على اعتبارين إما على أنه معنى اسم الفاعل أي منور السماوات والأرض ويؤيد هذا التأويل قراءة علي بن أبي طالب وأبي جعفر وعبد العزيز المكي وزيد بن علي وثابت بن أبي حفصة والقورصي ومسلمة بن عبد الملك وأبي عبد الرحمان السلمي وعبد الله بن عياش بن أبي ربيعة نور فعلا ماضيا والأرض بالنصب، وأما على حذف أي ذو نور ويؤيده قوله مثل نوره ويحتمل أن يجعل نورا على سبيل المدح كما قالوا فلان شمس البلاد ونور القبائل وقمرها وهذا مستفيض في كلام العرب وأشعارها. قال الشاعر:

كأنك شمس والملوك كواكب   وقال قمر القبائل خالد بن يزيد

وقال:



إذا سار عبد الله من مروليلة فقد سار منها بدرها وجمالها

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبت ويسخرون» [٣٥٤/٧]: « والعجب لا يجوز على الله تعالى لأنه روعة تعتري المتعجب من الشيء. وقد جاء في الحديث إسناد العجب إلى الله تعالى وتؤول على أنه صفة فعل يظهرها الله تعالى في صفة المتعجب منه من تعظيم أو تحقير حتى يصير الناس متعجبين منه فالمعنى بل عجبت من ضلالتهم وسوء عملهم وجعلتها للناظرين فيها وفيما اقترن فيها من شرعي وهداي متعجبا ».

الأول و الآخر و الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول و الآخر و الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » [٢١٧/٨]: «هو الأول الذي ليس لوجوده بداية مفتتحة والآخر أي الدائم الذي ليس له نهاية منقضية. وقيل الأول الذي كان قبل كل شيء والآخر الذي يبقى بعد هلاك كل شيء والظاهر بالأدلة ونظر العقول في صفته والباطن لكونه غير مدرك بالحواس. وقال أبو بكر الوراق الأول بالأزلية والآخر بالأبدية. وقيل الظاهر العالي على كل شيء الغالب له من ظهر عليه إذا علاه وغلبه والباطن الذي بطن كل شيء أي علم باطنه. وقال الزمخشري «فإن قلت» فما معنى الواو «قلت» الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع



بين الصفتين الأولية والآخرية والثانية على أنه الجامع بين الظهور والخفاء وأما الوسطى فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأوليين ومجموع الصفتين الأخريين فهو المستمر الوجود في جميع الأوقات الماضية والآتية وهو في جميعها ظاهر وباطن جامع الظهور بالأدلة والخفاء فلا يدرك بالحواس وفي هذا حجة على من جوز إدراكه في الآخرة بالحاسة انتهى وفيه دسيسة الاعتزال».



عمر بن عادل الحنبلي وتفسيره "اللباب في علوم الكتاب"

ترجمته(*):

هو عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني أبو حفص سراج الدين.

من تصانيفه: "حاشية على المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد" و "اللباب في علوم الكتاب" الذي فرغ من تأليفه في رمضان سنة ٨٧٩ هـ.

عقيدته:

الذي يظهر من خلال تفسيره لآيات الصفات أن ابن عادل مؤول للصفات على طريقة الأشاعرة، ولقد نفى مجموعة من الصفات جمعها في تفسير سورة الفاتحة (١/١٥٤-١٥٥) فقال: «اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، ونحن نعد منها صورا:

فإحداها الاستهزاء، قال تبارك وتعالى «الله يستهزئ بهم» [البقرة: ١٥] ثم إن الاستهزاء جهل؛ لقول موسى عليه الصلاة والسلام حين قالوا: «أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين»

(*) [الأعلام للزركلي: ٥/٥٨]، [معجم المؤلفين: ٧/٣٠٠].



[البقرة: ٦٧].

وثانيها: المكر قال الله تعالى: «ومكروا ومكر الله» [آل عمران: ٥٤].

وثالثها: الغضب؛ قال الله تعالى: «غضب الله عليهم» [المجادلة: ١٤].

ورابعها: التعجب؛ قال الله تعالى: «بل عجبت ويسخرون» [الصافات: ١٢]. فمن قرأ: «عجبتُ» بضم التاء كان التعجب منسوبا إلى الله تعالى والتعجب: عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء المتعجب منه.

وخامسها: التكبر؛ قال الله تعالى «العزيز الجبار المتكبر» [الحشر: ٢٣]وهو صفة ذم.

وسادسها: الحياء؛ قال الله تعالى: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا» [البقرة:٢٦) والحياء: عبارة عن تغيير يحصل في القلب والوجه عند فعل شيء قبيح. واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية أيضا. مثاله: أن الغضب: حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى، فاحمله على نهايات الأعراض، [لا على بدايات الأعراض]، وقس الباقي عليه.

وأما في بقية آيات الصفات فإنه ينقل كلام أئمة التأويل كالرازي والزمخشري وغيرهم، ويناقش الآية على طريقة الكلاميين ويسرد الأقوال والمذاهب وكثيرا ما ينقل عن ابن الخطيب، وآراء المعتزلة ويرد عليها.

وأما من حيث اللغة: فإن تفسيره ضم كثيرا من علوم العربية



النافعة من نحو وصرف وشواهد شعرية مهمة في جميع آي القرآن بخلاف النصوص الحديثية فإنها قليلة ولا توجد إلا في بعض المواطن من التفسير.

موقفه من الصفات:

صفة الرحمة

قال عند تفسير سورة الفاتحة (١/١٤٦-١٤٧): «والرحمة لغة: الرقة والانعطاف، ومنه اشتقاق الرحم، وهي البطن، لانعطافها على الجنين فعلى هذا يكون وصفه تعالى بالرحمة مجازا عن إنعامه على عباده كالملك إذا عطف على رعيته أصابهم خيره، هذا معنى قول أبي القاسم الزمخشري - رحمه الله تعالى- ويكون على هذا التقدير صفة فعل، لا صفة ذات.

وقيل الرحمة: إرادة الخير لمن أراده الله بذلك ووصفه بها على هذا القول حقيقة، وهي حينئذ صفة ذات، وهذا القول هو الظاهر.

وقيل الرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة، وتارة في الإحسان المجرد، وإذا وصف به البارئ - تعالى - فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة، وعلى هذا روي: «الرحمة من الله - تعالى- إنعام وإفضال، ومن الآدميين رقة وتعطف».

وقال ابن عباس - رضي الله عنهما-: «هما اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر، أي أكثر رحمة».



قال الخطابي: وهو مشكل لأن الرقة لا مدخل لها في صفاته.

وقال الحسين بن الفضل: هذا وهم من الراوي؛ لأن الرقة ليست من صفات الله تعالى في شيء، وإنما هما اسمان رفيقان أحدهما أرفق من الآخر والرفق من صفاته.

قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف»[(١)]. ويؤيده الحديث الآخر، وأما الرحيم فهو الرفيق بالمؤمنين خاصة.

صفة الغضب

وقال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» (١/٢٢٥): «والغضب: ثوران دم القلب إرادة الانتقام، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «اتقوا الغضب فإنه جمرة توقد في قلب ابن آدم، ألم تر إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه»[(٢)].

وإذا وصف به الباري - تبارك وتعالى- فالمراد به الانتقام لا غيره.

قال ابن الخطيب - رحمه الله تعالى-: هنا قاعدة كلية، وهي أن جميع الأعراض النفسانية - أعني الرحمة والفرح، والسرور، والغضب، والحياء، والعتو، والتكبر، والاستهزاء - لها أوائل ولها غايات.

---

(١) أخرجه: مسلم (٤/٢٠٠٣-٢٠٠٤/٢٥٩٣)، وفي الباب عن أبي هريرة وعبد الله بن مغفل.

(٢) طرف من حديث طويل أخرجه: أحمد (٣/٦١)، الترمذي (٤/٤٢٠/٢١٩١) وقال حسن صحيح، الحاكم (٤/٥٠٥-٥٠٦)، كلهم من طريق علي بن زيد بن جدعان عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وعلي بن زيد ضعيف كما في التقريب.



ومثاله: الغضب: فإن أوله غليان دم القلب، وغايته: إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار، وأيضا الحياء له أول وهو انكسار النفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب».

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزئ بهم» (١/٣٦٤-٣٦٦): «والاستهزاء لغة: السخرية واللعب؛ يقال: هزئ به، واستهزأ، قال:

قد هزئت مني أم طيسله قالت: أراه معدما لا مال له

وقيل أصله الانتقام؛ وأنشد:

قد استهزؤوا منهم بألفي مدجج سراتهم وسط الصحاصح جثم

فعلى هذا القول الثاني نسبة الاستهزاء إليه تعالى على ظاهرها. وأما على القول الأول فلا بد من تأويل وهو من وجوه:

الأول: قيل المعنى يجازيهم على استهزائهم، فسمى العقوبة باسم الذنب ليزدوج الكلام، ومنه: «وجزاء سيئة سيئة» [الشورى ٤٠] «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» [البقرة: ١٩٤].

وقال «يخادعون الله وهو خادعهم» [النساء: ١٤٢] «ومكروا ومكر الله» [آل عمران: ٥٤].

وقال عليه الصلاة والسلام: «اللهم إن فلانا هجاني، وهو يعلم أني



لست بشاعر، اللهم فاهجه، اللهم فالعنه عدد ما هجاني»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا»[٢]؛ وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وثانيها: أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع إليهم، وغير ضار بالمؤمنين فيصير كأن الله استهزأ بهم.

وثالثها: أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة، فذكر الاستهزاء، والمراد حصول الهوان لهم فعبر بالسبب عن المسبب.

ورابعها: أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة، كما أنهم أظهروا للنبي و المؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه، وهذا ضعيف، لأنه - تعالى - لما أظهر لهم أحكام الدنيا، فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا.

وخامسها: أن الله - تعالى- يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا، فلأنه أطلع الرسول على أسرارهم لمبالغتهم في إخفائها، وأما في الآخرة فقال ابن عباس: هو أن يفتح لهم بابا من الجنة، فإذا رآه المنافقون خرجوا من الجحيم متوجهين إلى الجنة، فإذا وصلوا إلى باب الجنة، فهناك يغلق دونهم الباب، فذلك قوله تعالى:

---

(١) أخرجه: ابن أبي حاتم في العلل (٢/٢٦٢-٢٦٣/٢٢٨٣). وقال أبو حاتم: هذا حديث خطأ إنما يروونه عن عدي بن ثابت مرسلا، عن النبي صلى الله عليه وسلم بلا البراء بن عازب.

(٤) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (٦/٥١، ٢٤٧)، البخاري (١/١٣٦/٤٣)، مسلم (١/٥٤٢/٧٨٥)، أبو داود (٢/١٠١/١٣٦٨)، النسائي (٨/٤٩٨/٥٠٥٠)، ابن ماجه (٢/١٤١٦/٤٢٣٨).



«فاليوم الذين ءامنوا من الكفار يضحكون» [المطففين:٣٤] وقيل: هو أن يضرب للمؤمنين نور يمشون به على صراط، فإذا وصل المنافقون إليه حيل بينهم وبينه، كما قال تعالى: «فضرب بينهم بسور» [الحديد ١٣] الآية.

فإن قيل: هلا قيل: إن الله يستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله «إنما نحن مستهزءون» [البقرة: ١٤].

والجواب: أن «يستهزئ» يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت، وهكذا كانت نكايات الله فيهم «أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين» [التوبة: ١٢٦].

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» (١/ ٤٦٠-٤٦١): «واستعماله هنا في حق الله تعالى مجاز عن الترك.

وقيل مجاز عن الخشية لأنها أيضا من ثمراته، ورجحه الطبري، وجعله الزمخشري من باب المقابلة، يعني أن الكفار لما قالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب المثل بالمحقرات، «قوبل» قولهم ذلك بقوله «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا» [ونظيره قول] أبي تمام: [الكامل]

من مبلغ أفناء يعرب كلها أني بنيت الجار قبل المنزل

لو لم يذكر بناء الدار لم يصح بناء الجار.



وقيل: معنى لا يستحيي، لا يمتنع، وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء، والامتناع منه؛ خوفا من مواقعة القبيح، وهذا محال على الله تعالى، وفي صحيح مسلم عن أم سلمة قالت: «جاءت أم سليم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن الله لا يستحي من الحق»[1] المعنى لا يأمر بالحياء فيه، ولا يمتنع من ذكره.

قال ابن الخطيب: «القانون في أمثال هذه الأشياء، أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله بذلك، فذلك محمول على نهايات الأعراض، لا على بدايات الأعراض، مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان، ولكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إليه القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له مقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية، وهي إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ، يعني شهوة الانتقام، وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب».

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٩٢)، البخاري (١/٥٥١/٢٨٢)، مسلم (١/٢٥١/٣١٣)، الترمذي (١/٢٠٩/١٢٢)، النسائي (١/١٢٣/١٩٧)، ابن ماجه (١/١٠٧/٦٠٠).



صفة الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه الله» (٤١٥/٢): «وهذه الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه؛ لأنه لو كان الله تعالى جسما، وله وجه جسماني لكان مختصا بجانب معين وجهة معينة، ولو كان كذلك لكان قوله «فأينما تولوا فثم وجه الله» كذبا، ولأن الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذيا للمغرب أيضا، وإذا ثبت هذا، فلا بد فيه من التأويل، ومعنى «وجه الله» جهته التي ارتضاها قبلة وأمر بالتوجه نحوها، أو ذاته نحو «كل شيء هالك إلا وجهه» [القصص:٦٨] أو المراد به الجاه، أي: فثم جلال الله وعظمته من قولهم: هو وجه القول، أو يكون صلة زائدا، وليس بشيء.

وقيل: المراد به العمل قاله الفراء؛ وعليه قوله: [البسيط]

أستغفر الله ذنبا ليس محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (٣٢٤/١٨): «أي ويبقى الله، فالوجه عبارة عن وجود ذاته سبحانه وتعالى.

قال ابن عباس رضي الله عنه عنهما: الوجه عبارة عنه، كما قال «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام». ويقال: هذا وجه الأمر، ووجه الصواب، وعين الصواب».



الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور» (٣/٤٨١-٤٨٢): « قوله: «إلا أن يأتيهم» هذا مفعول «ينظرون» وهو استثناء مفرغ، أي: ما ينظرون إلا إتيان الله. والمعنى ما ينظرون يعني التاركون الدخول في السلم.

قوله «في ظلل» فيه أربعة أوجه: أحدها: أن يتعلق بيأتيهم، والمعنى: يأتيهم أمره أو قدرته أو عقابه أو نحو ذلك، أو يكون كناية عن الانتقام، إذ الإتيان يمتنع إسناده إلى الله تعالى حقيقة. والثاني: أن يتعلق بمحذوف على أنه حال، وفي صاحبها وجهان: أحدهما: هو مفعول يأتيهم، أي: في حال كونهم مستقرين في ظلل، وهذا حقيقة. والثاني: أنه الله تعالى بالمجاز المتقدم، أي: أمر الله في حال كونه مستقرا في ظلل. الثالث: أن تكون «في» بمعنى الباء، وهو متعلق بالإتيان، أي: إلا أن يأتيهم بظلل؛ ومن مجيء «في» بمعنى الباء قوله: [الطويل]

.... **خبيرون في طعن الكلى والأباهر**

لأن «خبيرين» إنما يتعدى بالباء؛ كقوله: [الطويل]

...............**فإنني خبير بأدواء النساء طبيب**

الرابع: أن يكون حالا من «الملائكة» مقدما عليها ويحكى عن أبي، والأصل: إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل، ويؤيد هذا قراءة عبد الله إياه كذلك، وبهذا أيضا يقل المجاز، فإنه والحالة هذه لم يسند إلى الله



تعالى إلا الإتيان فقط بالمجاز المتقدم.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» (٨/٥٢٥-٥٢٦): «فإن قيل: «أو يأتي ربك» هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله تعالى. فالجواب من وجوه:

الأول: أن هذا حكاية عن الكفار، واعتقاد الكافر ليس بحجة. والثاني: أن هذا مجاز، ونظيره قوله تعالى «فأتى الله بنيانهم من القواعد» [النحل: ٢٦]. والثالث: قيام الدلائل القاطعة على أن المجيء والغيبة على الله محال، وأقربها قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام في الرد على عبدة الكواكب «لا أحب الآفلين» [الأنعام: ٧٦]. فإن قيل: قوله تعالى: «أو يأتي ربك» لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته، لأن على هذا التقدير يصير هذا عين قوله «أو يأتي بعض ءايات ربك» مكررا؛ فوجب حمله على أن المراد منه: إتيان الرب.

قلنا: الجواب المعتمد: أن هذا حكاية مذهب الكفار؛ فلا يكون حجة. وقيل: يأتي ربك بلا كيف؛ لفصل القضاء يوم القيامة؛ لقوله سبحانه وتعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» [الفجر: ٢٢].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «يأتي أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره» وقيل: يأتي ربك بالعذاب. وقيل: هذا من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله».

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا» (٢٠/٣٣١): «أي: جاء أمره وقضاؤه. قاله الحسن وهو من باب حذف المضاف. وقيل جاءهم الرب بالآيات، كقوله تعالى: «إلا أن يأتيهم



الله في ظلل من الغمام» [البقرة: ١٢٣] أي بظلل. وقيل: جعل مجيء الآيات مجيئا له، تفخيما لشأن تلك الآيات، كقوله تعالى في الحديث: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، واستسقيتك فلم تسقني واستطعمتك فلم تطعمني»[1]. وقيل: زالت الشبه، وارتفعت الشكوك، وصارت المعارف ضرورية، كما تزول الشبه والشكوك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه . وقيل وجاء قهر ربك، كما تقول جاءتنا بنو أمية، أي: قهرهم.

قال أهل الإشارة: ظهرت قدرته واستوت، والله سبحانه وتعالى لم يوصف بالتحول من مكان إلى مكان، وأنى له التحول والانتقال، ولا مكان له ولا أوان، ولا يجري عليه وقت ولا زمان؛ لأن في جريان الوقت على الشيء فوات الأوقات، ومن فاته الشيء، فهو عاجز».

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «وسع كرسيه السماوات والأرض» (٤/٣٢٢-٣٢٤): «**فصل في حقيقة الكرسي:** واختلفوا فيه علي أربعة أقوال: أحدها: أنه جسم عظيم يسع السماوات والأرض قال الحسن: هو العرش نفسه.

وقال أبو هريرة الكرسي: موضوع أمام العرش ومعنى قوله: «وسع كرسيه السماوات والأرض» أي سعته مثل سعة السماوات والأرض.

(١) أخرجه: مسلم (٤/١٩٩٠/٢٥٦٩) من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة به.



وقال السدي: إنه دون العرش، وفوق السماء السابعة، وفي الأخبار أن السماوات والأرض في جنب الكرسي كحلقة في فلاة، والكرسي في جنب العرش كحلقة في فلاة[(١)].

وأما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: الكرسي: موضع القدمين فمن البعيد أن يقول ابن عباس هو موضع القدمين لأن الله سبحانه وتعالى منزه عن الجوارح. وثانيها: أن الكرسي هو السلطان، والقدرة، والملك و ثالثها: هو العلم، لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه «والكرسي» هو الشيء الذي يعتمد عليه، وقد تقدم هذا. ورابعها: ما اختاره القفال وهو: أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه، لأنه خاطب الخلق في تعريف ذاته، وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم، وعظمائهم كما جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم، وأمر الناس بزيارته، كما يزورون بيوت ملوكهم.

---

(١) أخرجه من طرق عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر رضي الله عنه:
ابن أبي شيبة في كتاب العرش (ص ٧٧ رقم ٥٨) وفيه: المختار بن غسان العبدي: مقبول كما في التقريب. وإسماعيل بن سلم قال الشيخ ناصر في الصحيحة (رقم ١٠٩): «غالب الظن أنه إسماعيل بن مسلم فقد ذكره في شيوخ المختار بن غسان وهو المكي البصري ضعيف».
وأخرجه : ابن حبان (٢/٧٦-٧٩/٣٦١ مطولا)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٦٤٨-٦٤٩/٢٥٩)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٠٠/٨٦٢)، وفيه إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى الغساني ذكره الذهبي في الميزان (١/٧٣) وحكى عن أبي حاتم قوله: كذاب. وكذا أبي زرعة.
وأخرج الحديث من طرق أخرى عن أبي ذر: البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٩٩/٨٦١)، ابن جرير (٥/٣٩٩/٥٧٩٤- تحقيق شاكر)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٨٧/٢٢٠)، وهذه الطرق كلها ضعيفة. والحديث أورده الشيخ الألباني في الصحيحة (رقم ١٠٩) وقال:«وجملة القول أن الحديث بهذه الطرق صحيح وخيرها الطريق الأخير عن مجاهد والله أعلم».



وذكر في الحجر الأسود «أنه يمين الله في أرضه»[1] وجعله موضوعا للتقبيل كما يقبل الناس أيضا أيدي ملوكهم، وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء، ووضع الميزان، فعلى هذا القياس أثبت لنفسه العرش في قوله «الرحمان على العرش استوى» [طه: ٥] ووصف العرش بقوله: «وكان عرشه على الماء» ثم قال: «وترى الملائكة حافين من حول العرش» [الزمر: ٧٥] ثم قال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» [الحاقة: ١٧] وقال: «الذين يحملون العرش ومن حوله» [غافر: ٧]، وكذلك إثبات الكرسي.

وقال ابن الخطيب - رحمه الله-: وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول، وأن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز.....

والمراد بالعلو علو القدر والمنزلة لا علو المكان لأن الله سبحانه وتعالى منزه عن التحيز والعلي والعالي القاهر الغالب للأشياء تقول العرب: علا فلان فلانا أي غلبه وقهره، قال الشاعر: [الطويل]

فلما علونا واستوينا عليه   تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال تعالى: «إن فرعون علا في الأرض» [القصص: ٤]. قال

(١) أخرجه: الخطيب في تاريخ بغداد: (٣٢٨/٦)، ابن الجوزي في العلل المتناهية (٩٤٤/٥٧٥/٢)، من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي عن أبي معشر المدائني عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعا، وقال ابن الجوزي: «هذا حديث لا يصح»، وذكره السيوطي في الجامع وعزاه للخطيب وابن عساكر.

وقال المناوي في الفيض:«وقال ابن العربي: هذا حديث باطل فلا يلتفت إليه»، وأورده الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة (رقم ٢٢٣) وقال: «منكر».

وأخرجه من حديث ابن عمرو: ابن خزيمة (٢٧٣٧/٢٢١/٤)، الحاكم (٤٥٧/١)، وفي سنده عبد الله بن المؤمل، قال الذهبي في التلخيص: واه. وقال في الميزان «ضعفوه» ونقل عن أحمد قال: «أحاديثه مناكير».



ابن الخطيب: لو كان علوه بالمكان لكان متناهيا؛ فإن الجزء المفروض فوقه، أعلى منه، فلا يكون عليا مطلقا، وإن كان غير متناه، وقد دلت البراهين اليقينية على استحالة بعد غير متناه.

وأيضا فلو فرضنا في ذلك نقطا غير متناهية، فإن لم يحصل فوق تلك النقط نقطة أخرى، وكانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد، فيكون متناهيا، وإن لم يوجد في ذلك البعد سفلا فلا يكون فيها ما هو فوق على الإطلاق، وذلك ينفي حصول العلو المطلق، ولأن العالم كرة، فكل علو بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض هو سفل بالنسبة للوجه الثاني، فينقلب العلو سفلا، ولأن لو كان علوه بالمكان، لكان حصول العلو للمكان بالذات، والله تعالى بالعرض وما بالذات أشرف منها بالعرض، فيكون علو المكان أشرف من علوه سبحانه، وذلك باطل.

صفة العلو

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه» (٥/١٤٥-١٤٦): «قوله «ويحذركم الله نفسه» نفسه مفعول ثان لـ «يحذر» لأنه في الأصل متعد لواحد، فازداد بالتضعيف آخر، وقدر بعضهم حذف مضاف - أي: عقاب نفسه - وصرح بعضهم بعدم الاحتياج إليه، كذا نقله أبو البقاء عنهم.

قال الزجاج: أي: ويحذركم الله إياه، ثم استغنوا عن ذلك بذا، وصار المستعمل، قال تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [المائدة: ١١٦] فمعناه: تعلم ما عندي، وما في حقيقتي، ولا



أعلم ما عندك ولا ما في حقيقتك».

قال شهاب الدين: «وليس بشيء، إذ لابد من تقدير هذا المضاف، ألا ترى إلى غير ما نحن فيه - في نحو قولك: حذرتك نفس زيد - أنه لابد من شيء تحذر منه كالعقاب والسطوة؛ لأن الذوات لا يتصور الحذر منها نفسها، إنما يتصور من أفعالها وما يصدر عنها».

قال أبو مسلم: «والمعنى «ويحذركم الله نفسه» أن تعصوه، فتستحقوا عقابه». وعبر هنا بالنفس عن الذات، جريا على عادة العرب، كما قال الأعشى: [الكامل]

يوما بأجود نائلا منه إذا نفس الجبان تجهمت سؤالها

قال بعضهم: الهاء في نفسه تعود على المصدر المفهوم من قوله: «لا يتخذ»، أي: ويحذركم الله نفس الاتخاذ، والنفس: عبارة عن وجود الشيء وذاته». قال أبو العباس المقرئ: ورد لفظ «النفس» في القرآن على أربعة أضرب: الأول: بمعنى العلم بالشيء، والشهادة، كقوله «ويحذركم الله نفسه» يعني علمه فيكم، وشهادته عليكم. الثاني: بمعنى البدن قال تعالى: «كل نفس ذائقة الموت» [آل عمران: ١٨٥]. الثالث بمعنى الهوى، كقوله «إن النفس لأمارة بالسوء» [يوسف: ٥٣] يعني الهوى. الرابع: بمعنى الروح، قال تعالى: «أخرجوا أنفسكم» [الأنعام: ٩٣] أي: أرواحكم.

فصل: المعنى: يخوفكم الله عقوبته على موالاة الكفار، وارتكاب المناهي ومخالفة المأمور. والفائدة في ذكر النفس: أنه لو قال: ويحذركم الله، فهذا لا يفيد أن الذي أريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله تعالى أو من غيره، فلما ذكر النفس زالت هذه الأشياء، ومعلوم أن



العقاب الصادر عنه، يكون أعظم أنواع العقاب؛ لكونه قادرا على ما لا نهاية له، وأنه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد، ثم قال: «وإلى الله المصير». أي: يحذركم الله عقابه عند مصيركم إليه.

وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» (٧/٦٢١): «المعنى: تعلم ما أخفيه من سري وغيبي، أي: ما غاب ولم أظهره، ولا أعلم ما تخفيه أنت ولا تطلعنا عليه، فذكر النفس مقابلة وازدواجا، وهذا منتزع من قول ابن عباس، وعليه حام الزمخشري رحمه الله فإنه قال: «تعلم معلومي ولا أعلم معلومك» وأتى بقوله: «ما في نفسك» على جهة المقابلة والتشاكل [لقوله: «ما في نفسي» فهو] كقوله «ومكروا ومكر الله» [آل عمران: ٥٤] وكقوله «إنما نحن مستهزءون، الله يستهزئ بهم» [البقرة: ١٤، ١٥]. وقيل المعنى: تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك. وقيل: تعلم ما في الدنيا، ولا أعلم ما يكون منك في الآخرة. وقيل: تعلم بما أقول وأفعل، ولا أعلم بما تقول وتفعل «إنك أنت علام الغيوب» وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين. وتمسكت المجسمة بقوله «بما في نفسك» وقالوا: النفس إنما تكون في الشخص.

وأجيبوا: بأن النفس عبارة عن الذات، يقال: نفس الشيء وذاته بمعنى واحد، وأيضا المراد: تعلم معلومي ولا أعلم معلومك، ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المقابلة والمشاكلة. قال الزجاج: النفس عبارة عن جملة الشيء وحقيقته.

وقال عند قوله تعالى من سورة طه «واصطنعتك لنفسي»



(٢٤٧/١٣): «وقوله: «لنفسي» أي: لأصرفك في أوامري لئلا تشتغل إلا بما أمرتك به، وهو إقامة حجتي وتبليغ رسالتي، وأن تكون في حركاتك وسكناتك لي لا لنفسك ولا لغيرك. وقال الزجاج: اخترتك لأمري، وجعلتك القائم بحجتي، والمخاطب بيني وبين خلقي: كأني الذي أقمت عليهم الحجة وخاطبتهم».

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» (١٥٨/٥): «ومحبة الله للعباد إنعامه عليهم بالغفران، قال الله تعالى «فإن الله لا يحب الكافرين» [آل عمران: ٣٢]، أي: لا يغفر لهم».

صفة العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» (٤٦/٦-٤٧): «قوله «عند ربهم» فيه خمسة أوجه: أحدها: أن يكون خبرا ثانيا لـ «أحياء» على قراءة الجمهور. الثاني أن يكون ظرفا لـ «أحياء» لأن المعنى: يحيون عند ربهم. الثالث: أن يكون ظرفا لـ «يرزقون» أي: يقع رزقهم في هذا المكان الشريف. الرابع: أن يكون صفة لـ «أحياء» فيكون في محل رفع على قراءة الجمهور، ونصب على قراءة ابن أبي عبلة. الخامس: أن يكون حالا من الضمير المستكن في «أحياء» أي: يحيون



مرزوقين. والمراد بالعندية: المجاز عن قربهم بالتكرمة. وقيل: «عند ربهم» أي: في حكمه، كما تقول: هذه المسألة عند الشافعي كذا، وعند غيره كذا. قال ابن عطية «وهو على حذف مضاف، أي: عند كرامة ربهم». ولا حاجة إليه؛ لأن الأول أليق.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» (٩/٤٤١-٤٤٢): «قوله: «إن الذين عند ربك» يعني الملائكة المقربين: «لا يستكبرون» لا يتكبرون عن عبادته. لما رغب رسوله في الذكر ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه فقال: «إن الذين عند ربك» أي أن الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وبراءتهم من بواعث الشهوة والغضب، والحقد، والحسد، مواظبون على العبودية والسجود، والخضوع، فالإنسان المبتلى بظلمات عالم الجسمانيات ومستعدا للذات البشرية أولى بالمواظبة على الطاعة، والمراد بالعندية القرب بالشرف.

صفة الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما» (٧/١٣٥-١٣٦): ««وكلم الله موسى» الجمهور على رفع الجلالة، وهي واضحة. و «تكليما» مصدر مؤكد رافع للمجاز.

قال الفراء: العرب تسمي ما يوصل إلى الإنسان كلاما بأي طريق وصل ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حقق بالمصدر، لم يكن إلا



حقيقة الكلام، كالإرادة يقال: أراد فلان إرادة، يريد: حقيقة الإرادة. قال القرطبي: «تكليما» يقدر معناه بالتأكيد، وهذا يدل على بطلان قول من يقول: خلق الله لنفسه كلاما في شجرة، فسمعه موسى [عليه السلام]، بل هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلما. قال النحاس: وأجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر، لم يكن مجازا، وأنه لا يجوز في قول الشاعر: [الرجز]

امتلأ الحوض وقال قطني

أن يقول: قال قولا فكذا لما قال: «تكليما» وجب أن يكون كلاما على الحقيقة. ومعنى الآية: أن الله تعالى ذكر هؤلاء الأنبياء والرسل وخص موسى بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف، الطعن في نبوة الأنبياء عليهم السلام فكذلك لا يلزم من إنزال التوراة دفعة واحدة الطعن فيمن أنزل عليه الكتاب مفصلا.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «بل يداه مبسوطتان» (٧/٤٢٧-٤٢٩): «اعلم أنه قد ورد في القرآن آيات كثيرة ناطقة بإثبات اليد، فتارة ذكر اليد من غير بيان عدد كقوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» [الفتح: ١٠] وتارة ذكر اليدين كما في هذه الآية، وفي قوله تعالى لإبليس عليه اللعنة «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» [ص: ٧٥] وتارة أثبت الأيدي قال تعالى: «أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما» [يس: ٧١]، وإذا عرف هذا فنقول: اختلفت الأمة في



تفسير يد الله تعالى.

فقالت المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واحتجوا بقوله تعالى: «ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لم ءاذان يسمعون بها» [الأعراف: ٩٥] ذكر ذلك قد جاء في إلاهية الأصنام، لأجل أنه ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم يحصل لله هذه لزم القدح في كونه إلها، فلما بطل ذلك، وجب إثبات هذه الأعضاء له، قالوا: واسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر ترك اللغة، وإنه لا يجوز. والجواب عنه: أنه تعالى ليس بجسم؛ لأن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يؤلفه ويركبه، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسما، فيمتنع أن يكون عضوا جسمانيا. وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان: أحدهما قول من يقول: إن القرآن لما دل على إثبات اليد لله آمنا بالله، والعقل دل على أنه يمتنع أن يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها، فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذه طريقة السلف.

وثانيهما: قول المتكلمين فقالوا: اليد تذكر في اللغة على وجوه: أحدها الجارحة، وثانيها: النعمة: نقول: لفلان يد أشكره عليها. وثالثها: القوة قال تعالى «أولي الأيدي والأبصار» [ص: ٤٥] فسروه بذي القوة



والعقول.

وحكى سيبويه أنهم قالوا: «لا يد لك بهذا» والمعنى: سلب كمال القدرة. رابعها: الملك فقال في هذه الصفة: في يد فلان، أي: في ملكه قال تعالى: «الذي بيده عقدة النكاح» [البقرة ٢٣٧] أي: يملك ذلك. وخامسها: شدة العناية والاختصاص، قال: «لما خلقت بيدي» [ص: ٧٥] والمراد: تخصيص آدم عليه الصلاة والسلام بهذا التشريف فإنه تعالى الخالق لجميع المخلوقات، ويقال: «يدي رهن لك بالوفاء» إذا ضمنت له شيئًا.

وإذا عرف هذا فنقول: اليد في حق الله تعالى ممتنع أن تكون الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة. وها هنا قول آخر: وهو أن أبا الحسن الأشعري زعم في بعض أقواله: أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفة سوى القدرة، ومن شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء. قال: ويدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده علة الكرامة لآدم واصطفائه، فو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه عليه الصلاة والسلام اصطفي، لأن ذلك في جميع المخلوقات، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا: أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وهذا مشكل؛ لأن قدرة الله واحدة، ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة وبإثبات الأيدي تارة أخرى، وإن فسرتموها بالنعمة، فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة، لقوله تعالى: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» [النحل: ١٨]. والجواب: إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة، كان الجواب عن الإشكال المذكور: أن القوم جعلوا قولهم: «يد الله مغلولة» كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل «بل



يداه مبسوطتان» أي ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال، وأن من أعطى بيده فقد أعطى عطاء على أكمل الوجوه. وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة، كان الجواب عن الإشكال المذكور من وجهين: الأول: أن التثنية بحسب الجنس يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، نعمة الدنيا ونعمة الدين، ونعمة الظاهر ونعمة الباطن، ونعمة النفع ونعمة الدفع، ونعمة الشدة ونعمة الرخاء. الثاني: أن المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة، ألا ترى قولك «لبيك» معناه: مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد [منه طاعتين] ولا مساعدتين، فكذلك الآية معناها: أن النعمة متظاهرة متتابعة، ليست كما ادعى اليهود أنها مقبوضة ممتنعة.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» (٨/٦٣-٦٤): «قوله «فوق» فيه أوجه: أظهرها: أنه منصوب باسم الفاعل قبله والفوقية هنا عبارة عن الاستعلاء والغلبة والثاني: أنه مرفوع على أنه خبر ثان، أخبر عنه بشيئين: أحدهما: أنه قاهر. والثاني: أنه فوق عباده بالغلبة. والثالث: أنه بدل من الخبر. والرابع: أنه منصوب على الحال من الضمير في «القاهر» كأنه قيل: وهو القاهر مستعليا غالبا، ذكره المهدي وأبو البقاء. الخامس: أنها زائدة، والتقدير: وهو القاهر عباده. ومثله: «فاضربوا فوق الأعناق» [الأنفال: ١٢] وهذا مردود؛ لأن الأسماء لا تزاد. ثم قال «وهو الحكيم»



أي في أمره، «الخبير» بأعمال عباده.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (٩/١٤٥-١٥٢): «فإن قيل الاستواء في اللغة: هو العلو والاستقرار. قال الجوهري: «استوى من اعوجاج، واستوى على ظهر دابته أي: استقر، واستوى إلى السماء أي قصد، واستوى أي: استولى، وظهر؛ قال الشاعر: [الرجز]

قد استوى بشر على العراق

واستوى الرجل أي: انتهى شبابه، واستوى الشيء أي: اعتدل، وحكى ابن عبد البر عن أبي عبيدة في قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى» قال «علاه». قال الشاعر: [الطويل]

وقد خلق النجم اليماني واستوى

أي: علا وارتفع.

قال القرطبي: فعلو الله تعالى وارتفاعه عبارة عن علو مجده، وصفاته، وملكوته أي: ليس فوقه فيما يجب له من تعالي الجلال أحد [ولا معه من يكون العلو مشتركا بينه وبينه لكن العلي بالإطلاق سبحانه]. فصل في تأويل الآية: قال ابن الخطيب اعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الآية كونه مستقرا على العرش، ويدل على فساده وجوه عقلية ونقلية: أما العقلية فأمور: أحدها: أنه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا، وإلا لزم كون



العرش داخلا في ذاته، وهو محال وكل ما كان متناهيا فإن العقل يقتضي بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة، والعلم بهذا الجواز ضروري، فلو كان الباري - تعالى - متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين، لتخصيص مخصص وتقدير مقدر، وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت أنه تعالى لو كان على العرش؛ لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالا. وثانيها: لو كان في مكان وجهة، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات، وإما أن يكون متناهيا من كل الجهات، وإما أن يكون متناهيا عن بعض الجهات دون البعض، والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا.

بيان الأول: أنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة لجميع الأجسام السفلية والعلوية، وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات وتكون الأرضون أيضا حالة في ذاته. وإذا ثبت هذا فنقول الذي هو محل السماوات، إما أن يكون هو عين الشيء الذي هو محل الأرضين، أو غيره فإن كان الأول، لزم كون السماوات، والأرضين حالتين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما أصلا، وكل حالين حلا في محل واحد لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر فلزم أن يقال السماوات لا تمتاز عن الأرضين في الذات، وذلك باطل فإن كان الثاني لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبعاض وهو محال. والثالث: وهو أن ذات الله تعالى إذا كانت حاصلة في جميع الأحياز والجهات فإما أن يقال الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت فحينئذ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة [في أحياز كثيرة



وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضا حصول الجسم الواحد في أحياز كثيرة دفعة واحدة؟ وهو محال في بديهة العقل، وأما إن قيل إن الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت، فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال. وأما القسم الثاني، وهو أن يقال إنه متناه من كل الجهات فنقول: كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل، وكلما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لأجل تخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فهو محدث، وأيضا فإن جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديما أزليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل أن يقال: خالق العالم هو الشمس، أو القمر،أو كوكب آخر وذلك باطل بالاتفاق. وأما القسم الثالث، وهو أن يقال بأنه متناه من بعض الجوانب، وغير متناه من سائر الجوانب فهذا أيضا باطل من وجوه: أحدها: أن الجانب المتناهي غير ما صدق عليه أنه غير متناه إلا لصدق النقيضين معا وهو محال، وإذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض. وثانيها: أن الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا، إما أن يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه، وإما ألا يكون كذلك، والأول باطل لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية، كل ما صح على واحد منها صح على الآخر الباقي، وإذا كان كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن أن يصير متناهيا والجانب الذي هو متناه يمكن أن يصير غير متناه. ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك



فهو محدث، وذلك على الإله القديم محال. البرهان الثالث: لو كان البارئ تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجودا مشارا إليه، وإما ألا يكون كذلك، والقسمان باطلان، فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا.

أما بيان فساد القسم الأول، فلأنه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا إليه، فحينئذ يكون المسمى بالحيز، والجهة بعدا وامتدادا، والحاصل فيه أيضا يجب أن يكون له في نفسه بعد وامتداد، وإلا لامتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين، وذلك محال للدلائل المشهورة في هذا الباب. وأيضا؛ فيلزم من كون البارئ قديما أزليا كون الحيز، والجهة أزليين، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله وذلك باطل بإجماع أكثر العقلاء. وأما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين: أحدهما: أن العدم نفي محض، وعدم صرف، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره، وجهة لغيره. وثانيهما: أن كل ما كان حاصلا في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره ولو كانت تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا إليه بالحس وذلك باطل؛ فثبت أنه تعالى لو كان في حيز وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين؛ فوجب أن يكون القول به باطلا. فإن قيل: فهذا أيضا وارد عليكم في قولكم: الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول: نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا، ولا جهة أصلا ألبتة، بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية، بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال، وبقية البراهين العقلية مذكورة في تفسير



ابن الخطيب. وأما الدلائل السمعية فمنها قوله تعالى «قل هو الله أحد» [الإخلاص: ١] فوصفه بكونه أحدا، والأحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتلئ منه العرش، ويفضل على العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش، وذلك ينافي كونه أحدا. وقال بعض الكرامية عند هذا الإلزام: إنه تعالى ذات واحدة، ومع كونه ذاتا واحدة حصلت في كل هذه الأحياز دفعة واحدة قالوا: فلأجل أنه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الأحياز امتلأ العرش منه، فيقال لهم: حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في أحياز كثيرة دفعة واحدة، والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجل العلوم الضرورية أيضا، وأيضا فإن جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يقال: جميع العالم من العرش إلى ما تحت الثرى جوهر واحد، وموجود واحد، إلا أن ذلك الجزء الذي لا يتجزأ حصل في جملة هذه الأحياز، فيظن أنها أشياء كثيرة، ومعلوم أن من جوزه، فقد التزم منكرا من القول عظيما. فإن قالوا: إنما عرفنا هاهنا حصول التغاير بين هذه الذوات، لأن بعضها يفنى مع بقاء الباقي، وذلك يوجب التغاير، وأيضا فنرى بعضها متحرك وبعضها ساكن، والمتحرك غير الساكن؛ فوجب القول بالتغاير، وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله تعالى فظهر الفرق، فنقول: أما قولكم: بأنا نشاهد أن هذا الجزء يبقى مع أنه يفنى ذلك الجزء الآخر، وذلك يوجب التغاير، فلا نسلم أنه فني شيء من الأجزاء، بل نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط، ثم إنه حصل هاهنا وهناك.

وأيضا جعل موصوفا بالسواد والبياض، وجميع الألوان والطعوم،



فالذي يفنى إنما هو حصوله هناك، فأما أن يقال: إنه فني في نفسه، فهذا غير مسلم. وأما قولكم: نرى بعض الأجسام متحركا، وبعضها ساكنا، وذلك يوجب التغاير؛ لأن الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول: إنا حكمنا بأن الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا أن الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين، فإذا رأينا أن الساكن بقي هاهنا، وأن المتحرك ليس هاهنا قضينا أن المتحرك غير الساكن. وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة، فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا؛ لأن أقصى ما في الباب أنه بسبب السكون بقي هاهنا وبسبب الحركة حصل في الحيز الآخر، إلا أنا لما جوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين معا، لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هي غير الذات المتحركة، فثبت أنه لو جاز أن يقال: إنه تعالى ذاته واحدة، لا تقبل القسمة، ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه لم يبعد أن يقال: إن العرش في نفسه جوهر فرد جزء لا يتجزأ، ومع ذلك فقد حصل في كل تلك الأحياز، وحصل منه كل العرش، وذلك يفضي إلى فتح باب الجهالات. ومنها قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» [الحاقة: ١٧] فلو كان إله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا للإله؛ فوجب أن يكون الإله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا، وذلك لا يقوله عاقل. ومنها قوله تعالى: «والله الغني» [محمد: ٣٨] حكم بكونه غنيا على الإطلاق، وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة.

ومنها أن فرعون لما طلب حقيقة الإله من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فإنه قال:



«وما رب العالمين» ففي المرة الأولى قال: «رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين» [الشعراء: ٢٤]. وفي المرة الثانية: قال: «ربكم ورب ءابائكم الأولين» [الشعراء: ٢٦]. وفي المرة الثالثة قال: «رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون» [الشعراء: ٢٨] وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية، وأما فرعون فإنه قال: «يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى» [غافر: ٣٦، ٣٧] فطلب الإله في السماء، فعلمنا أن وصف الإله بالخلاقية، وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع الأنبياء ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون، وإخوانه من الكفرة. ومنها قوله تعالى في هذه الآية: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش». وكلمة «ثم» للتراخي وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السماوات والأرض، فإن كان المراد من الاستواء الاستقرار، لزم أن يقال: إنه ما كان مستقرا على العرش، بل كان معوجا مضطربا، ثم استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لا يقوله عاقل. ومنها طعن إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إلهية الكواكب بكونها آفلة غاربة، فلو كان إله العالم جسما، لكان أبدا غاربا آفلا وكان متنقلا من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستواء والسكون والاستقرار، فكل ما جعله طعنا في إلهية الكواكب يكون حاصلا في إله العالم فكيف يمكن الاعتراف بإلهيته؟!.
ومنها أنه تعالى ذكر قبل قوله «ثم استوى على العرش» شيئا، وبعده



شيئا آخر، أما المذكور قبل هذه الكلمة فهو قوله «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض» وذلك يدل على وجود الصانع، وقدرته وحكمته. وأما المذكور بعد هذه الكلمة فأشياء أولها: «يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا»، وذلك يدل على وجود الله تعالى، وعلى قدرته وحكمته. وثانيها قوله: «والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره» وهذا أيضا يدل على الوجود والقدرة والعلم. وثالثها: قوله: «ألا له الخلق والأمر» وهو أيضا إشارة إلى كمال قدرته وحكمته. وإذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخر الآية يدل أيضا على هذا المطلوب، وإذا كان كذلك فقوله «ثم استوى على العرش» يجب أيضا أن يكون دليلا على كمال القدرة والعلم؛ لأنه لو لم يدل عليه، بل كان المراد كونه مستقرا علي العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة، والعلم، والحكمة، وليس أيضا من صفات المدح والثناء، لأنه تعالى قادر على أن يجلس جميع البق والبعوض على العرش، وعلى ما فوق العرش، فثبت أن كونه جالسا على العرش ليس من دلائل إثبات الذات والصفات، ولا من صفات المدح والثناء، فلو كان المراد من قوله: «ثم استوى على العرش» كونه جالسا على العرش، لكان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده، وذلك يوجب نهاية الركاكة؛ فثبت أن المراد منه ليس ذلك بل المراد منه: كمال قدرته في تدبير الملك، والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها، ولما بعدها، وهو المطلوب. وإذا ثبت هذا فنقول: إن قوله تعالى «ثم استوى على العرش» من المتشابهات التي يجب تأويلها وللعلماء هاهنا مذهبان: الأول: أن يقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة، ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل، بل نفوض علمها إلى الله



تعالى ونقول: الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به، ونكل العلم فيه إلى الله عز وجل وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله «الرحمان على العرش استوى» كيف استوى فأطرق رأسه مليا، وعلاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء مجهول[١]، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة ، وما أظنك إلا ضالا، ثم أمر به، فأخرج. وروي عن سفيان الثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات المتشابهة، أن نوردها كما جاءت بلا كيف. والمذهب الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل، وفيه قولان: الأول: ما ذكره القفال رحمه الله فقال: العرش في كلامهم: هو السرير الذي يجلس عليه الملك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك. يقال: ثل عرشه أي: انتقض ملكه وفسد، وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه، وهذا نظير قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، وللرجل الذي تكثر أضيافه: كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل الرأس منه شيبا، وليس المراد بشيء من هذه الألفاظ إجراءها على ظواهرها إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية، فكذا هاهنا المراد من الاستواء على العرش نفاذ القدرة وجريان المشيئة، كما إذا أخبر أن له بيتا، يجب على عباده حجه، فهموا منه أنه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم، وطلب حوائجهم، كما يقصدون بيوت الملوك لهذا المطلوب، ثم علموا منه نفي التشبيه، وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه، ولم

---

(١) قلت: بل الثابت عن الإمام رحمه الله أنه قال: «الإستواء غير مجهول...».



ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه، وإذا أمرهم بتحميده، وتمجيده، فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم، ولا يغتم بتركه.

وإذا عرف ذلك فنقول: إنه تعالى أخبر أنه خلق السماوات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع، ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، [أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد فكان قوله ثم استوى على العرش، أي بعد أن خلقهما استوى على عرش الملك والجلال. قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر» [الآية: ٣]. فقوله: «يدبر» جرى مجرى التفسير لقوله «استوى على العرش» وقال: «يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا» «والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره» «ألا له الخلق والأمر». وهذا يدل على أن قوله «ثم استوى على العرش» إشارة إلى ما ذكرناه. فإن قيل: فإذا حملتم قوله «ثم استوى على العرش» على أن المراد إذا استوى على الملك؛ وجب أن يقال: الله لم يكن مستويا قبل خلق السماوات والأرض.

قلنا: إنه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقها وتكوينها، لا أنه كان مكونا وموجدا لها بأعيانها؛ لأن إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا، وإرواء ذلك، لا يحصل إلا عند حصول هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك، والملك بهذه الأحوال صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السماوات والأرض؛ بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها، بعد خلق السماوات والأرض.



والقول الثاني: أن استوى بمعنى استولى، كما نذكره في «سورة طه» إن شاء الله تعالى. واعلم أنه تعالى ذكر قوله «استوى على العرش» في سبع سور: هاهنا، ويونس [٣] والرعد [٢]، وطه [٥] والفرقان [٥٩]، والسجدة [٤] والحديد [٥٧].

قال ابن الخطيب: «وفي كل موضع ذكرنا فوائد كثيرة، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض، بلغت مبلغا كثيرا، وافيا بإزالة شبهة التشبيه عن القلب».

صفة العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» (١٠/٤٨١-٤٨٢): «قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» «بأعيننا» حال من فاعل «اصنع» أي: محفوظا بأعيننا، وهو مجاز عن كلاء الله له بالحفظ. وقيل: المراد بهم الملائكة تشبيها لهم بعيون الناس، أي: الذين يتفقدون الأخبار، والجمع حينئذ حقيقة. وقرأ طلحة بن مصرف «بأعينّا» مدغمة.

فصل: قوله تعالى «واصنع الفلك» الظاهر أنه أمر إيجاب، لأنه لا سبيل إلى صون روح نفسه، وأرواح غيره من الهلاك إلا بهذا الطريق، وصون النفس من الهلاك واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويحتمل أن يكون أمر إباحة، وهو بمنزلة أن يتخذ الإنسان لنفسه دارا يسكنها، أو يكون ذلك تعليما له ولمن بعده كيفية عمل السفينة، ولا يكون



ذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فإن الله تبارك وتعالى خلص موسى وقومه من الطوفان من غير سفينة، وكان ذلك معجزة له. وأما قوله «بأعيننا» فلا يمكن إجراؤه على ظاهره لوجوه: أحدها: أنه يقتضي أن يكون لله أعين كثيرة، وهذا يناقض قوله تعالى: «ولتصنع على عيني» [طه: ٣٩]. وثانيها: أنه يقتضي أن يصنع الفلك بتلك الأعين، كقولك: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل. وثالثها: أنه تعالى منزه عن الأعضاء، والأبعاض؛ فوجب المصير إلى التأويل، وهو من وجوه: الأول: معنى «بأعيننا» أي: بنزول الملك؛ فيعرفه بخبر السفينة، يقال: فلان عين فلان أي: ناظر عليه. والثاني: أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه؛ فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الحفظ جعل العين كناية عن الاحتفاظ، فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا إياك حفظ من يراك، ويملك دفع السوء عنك. وحاصل الكلام أن عمل السفينة مشروط بأمرين:

أحدهما: أن لا يمنعه أعداؤه من ذلك العمل.

والثاني: أن يكون عالما بكيفية تأليف السفينة وتركيبها.

وقال عند قوله تعالى من سورة المؤمنون «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا» (١٤/١٩٧): «أي: بحفظنا وكلائنا، كان معه من الله حفاظا يكلأونه بعيونهم لئلا يتعرض له ولا يفسد عليه عمله. قيل: كان نوح نجارا، وكان عالما بكيفية اتخاذ الفلك. وقيل: إن جبريل عليه السلام علمه عمل السفينة. وهذا هو الأقرب لقوله: «بأعيننا ووحينا».



صفة المعية

قال عند قوله تعالى من سورة طه «إنني معكما أسمع وأرى» (٢٥٨/١٣): «وقوله: «إنني معكما» أي: بالحراسة والحفظ.

وقال عند قوله تعالى من سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم» (٤٥٦/١٨): «ذكر ابن الخطيب عن المتكلمين أنهم قالوا: هذه المعية إما بالعلم، وإما بالحفظ والحراسة، وعلى التقديرين فالإجماع منعقد على أنه سبحانه وتعالى ليس معنا بالمكان والحيز والجهة، فإذن قوله «وهو معكم» لا بد فيه من التأويل، فإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تأويله في سائر المواضع.

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض» (٣٨٠/١٤-٣٨٢): «أي: ذو نور السماوات والمراد بالنور: عدله، ويؤيد هذا قوله: «مثل نوره» وأضاف النور لهذين الظرفين إما دلالة على سعة إشراقه، وفشو إضاعته حتى تضيء له السماوات والأرض، وإما لإرادة أهل السماوات والأرض، وأنهم يستضيئون به. ويجوز أن يبالغ في العبادة على سبيل المدح كقولهم: فلان شمس البلاد وقمرها قال النابغة:

فإنك شمس والملوك كواكب إذا ظهرت لم يبد منهن كوكب

وقال آخر:



قمر القبائل خالد بن يزيد

ويجوز أن يكون المصدر واقعا اسم الفاعل، أي منور السماوات. ويؤيد هذا الوجه قراءة أمير المؤمنين وزيد بن علي وأبي جعفر وعبد العزيز المكي: «نَوَّرَ» فعلا ماضيا، وفاعله ضمير الباري تعالى، «السماوات» مفعوله، وكسره نصب، و«الأرض» بالنصب نسق عليه. وفسره الحسن فقال: «الله منور السماوات».

فصل: قال ابن عباس: هادي أهل السماوات والأرض، فهم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة ينجون. وقال الضحاك: منور السماوات والأرض، يقال: نور الله السماء بالملائكة ونور الأرض بالأنبياء. وقال مجاهد: مدبر الأمور في السماوات والأرض. وقال أبي بن كعب والحسن وأبو العالية: مزين السماوات والأرض، زين السماء بالشمس والقمر والنجوم، وزين الأرض بالأنبياء والعلماء والمؤمنين. وقيل: بالنبات والأشجار. وقيل: معناه: الأنوار كلها منه، كما يقال: فلان رحمة، أي: منه الرحمة. وقد يذكر هذا اللفظ على طريق المدح، كقول القائل:

إذا سار عبد الله من مرو ليلة   فقد سار منها نورها وجمالها

قوله «مثل نوره كمشكاة» مبتدأ وخبر، وهذه الجملة إيضاح وتفسير لما قبلها، فلا محل لها، وثم مضاف محذوف، أي: كمثل مشكاة. قال الزمخشري: أي: صفة نوره العجيبة الشأن في الإضاءة «كمشكاة» أي: كصفة مشكاة. واختلفوا في الضمير في «نوره» فقيل: هو الله تعالى، أي مثل نور الله عز وجل في قلب المؤمن، وهو النور الذي يهتدى به، كما قال: فهو على نور من من ربه». وكان ابن مسعود يقرأ «مثل نوره في قلب المؤمن» وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس:



«مـــثل نوره الذي أعطى المؤمن» وعلى هذا المراد بالنور. الإيمان، والآيات البينات. وقيل: يعود على المؤمنين أو المؤمن، أو من آمن به، أي مثل نور قلب المؤمن. وكان أبي يقرأ بهذه الألفاظ كلها، وأعاد الضمير على ما قرأ به، والمراد بالنور: الإيمان والقرآن لقوله تعالى: «قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» يعني: القرآن.

وقال سعيد بن جبير و الضحاك: الضمير يعود على محمد صلى الله عليه وسلم ولم يتقدم لهذه الأشياء ذكر. وأما عوده على المؤمنين في قراءة أبي، ففيه إشكال من حيث الإفراد. قال مكي: يوقف على الأرض في هذه الأقوال الثلاثة.

قيل: أراد بـ «النور» الطاعة، سمى طاعة الله نورا، وأضاف هذه الأنوار إلى نفسه تفضيلا».

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون» (١٦/٢٨٥-٢٨٦): «قوله «بل عجبت» قرأ الأخوان بضم التاء والباقون بفتحها، فالفتح ظاهر وهو ضمير الرسول أو كل من يصح منه ذلك. وأما الضم فعلى صرفه للمخاطب أي قل يا محمد بل عجبت أنا، أو على إسناده للباري تعالى على ما يليق به. وقد تقدم هذا في البقرة وما ورد منه في الكتاب والسنة. وعن شريح أنه أنكرها وقال: الله لا يعجب فبلغت إبراهيم النخعي فقال: إن شريحا كان معجبا برأيه قرأها من هو أعلم منه يعني عبد الله بن مسعود وابن عباس. والعجب



من الله ليس كالتعجب من الآدميين كما قال «فيسخرون منهم سخر الله منهم» [التوبة: ٧٩] وقال: «نسوا الله فنسيهم» [التوبة ٦٧]. فالعجب من الآدميين إنكاره وتعظيمه والعجب من الله تعالى قد يكون بمعنى الإنكار والذم وقد يكون بمعنى الاستحسان والرضا كما جاء في الحديث: «عجب ربكم من شاب ليست له صبوة»(١)، وقوله: «عجب ربكم من إلكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم»(٢). وسئل جنيد عن هذه الآية فقال: إن الله لا يعجب من شيء ولكن الله وافق رسوله لما عجب رسوله وقال: «إن تعجب فعجب قولهم» أي هو كما تقوله.

---

(١) أحمد (١٥١/٤)، أبو يعلى (١٧٤٩/٢٨٨/٣)، الطبراني في الكبير (٨٥٣/٣٠٩/١٧)، وذكره الهيثمي في المجمع (٢٧٠/١٠) وقال: «رو اه أحمد وأبو يعلى والطبراني وإسناده حسن».
ابن أبي عاصم (٥٧١/٢٥٠/١)، تمام الرازي في الفوائد (١٣٠٠/١١٦/٢)، وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (ص ١٢٣) وقال: «هو عند أحمد وأبي يعلى وسنده حسن وضعفه شيخنا في فتاويه لأجل ابن لهيعة». وصححه الألباني: انظر (الصحيحة (٢٨٤٣).

(٢) ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث (٢٦٩/٢) من رواية عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون عن محمد بن عمرو يرفعه، و «الأل» هو رفع الصوت بالدعاء.



التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد: أحمد بن محمد البسيلي التونسي [٨٣٠ هـ].

ترجمته:

هو أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد البسيلي الجزائري ثم التونسي المالكي الفقيه المفسر، لم نعرف سنة ولادته، وأما وفاته فكانت 830هـ ودفن بتونس.

وطريقته في كتابه أنه لم يفسر القرآن آية آية. بل اختار آيات قليلة ويذكر مايتعلق بها من معاني وفوائد، وينقل ذلك من مصادر متعددة كتفسير ابن عطية والزمخشري والرازي وينقل أقوال شيخه محمد بن محمد بن عرفة الورغمي لأنه لازمه واستفاد منه كثيرا وجمع من حلقاته تفسيره هذا، وأضاف إليه من كلام المفسرين وغيرهم . (مقدمة الكتاب: [39/1] والأعلام للزركلي [٢٢٧/١]

موقفه من صفات الله عز وجل:

-1-الرحمة:

ذكر عند البسملة تأويل الرحمة فقال: [٢٢٨/١-٢٣١]: قال في «شرح الأسماء الحسنى»: قال بعض المحققين: « الرحمة من صفات الذات إرادة إيصال الخير، ودفع الشر؛ لأن من تراه في شدة، وتريد أن تدفعها عنه، ولاتقدر يصح أن يقال: رحمته، ولا يقال: أنعمت عليه فإن



أكرهت على الإنعام عليه ولم ترده يقال: أنعمت عليه، ولا يقال: رحمته.

وقيل: إنها صفة فعل فهي إيصال الخير، ودفع الشر بدليل تسمية الجنة رحمة، قال تعالى: «يدخل من يشاء في رحمته» [الشورى: 8] وقال: «وأدخلناه في رحمتنا..» [الأنبياء: 85].

وأجيب: بأنه من مجاز إطلاق السبب على المسبب. قال: «و» رحمة الله أكمل من رحمة العباد؛ لبعضهم؛ لأنها في العباد محدثة، والمحدث الجائز لا يوجد إلا لمرجع بخلقه، فلولا رحمة الله لما خلق الرحمة.

قال: ولأن انتفاع العبد برحمة العبد، وإحسانه له بالجنان واللذات إنما يكمل له بعد صحة حواسه، وبدنه، وقوته الهاضمة، وعقله، وروحه، وذلك أعظم قدرا من الأشياء التي يهبها بعض الناس، لبعض؛ ولأن إحسان العبد للعبد ينقصه بقدر ما أعطى.

قال: ومذهب أهل السنة أنه ليس من شرط كونه رحيما أن لايفعل إلا الرحمة، فهو رحيم للبعض، وقهار للبعض، ليست رحمته معللة باستحقاق محض، ولأنه لو كان التفاوت في القهر للتفاوت في الاستحقاق، لقلنا: من أين حصل التفاوت في الاستحقاق؟ وإن كان التفاوت في الطاعة، فلم صار هذا مطيعا، وهذا عاصيا؟

قال أبو بكر الواسطي: «لا أعبد من ترضيه طاعتي، ويسخطه ذنبي». أي: إنما أعبد من حملني رضاه على الطاعة، وسخطه على المعصية، ثم نقل قول الفلاسفة، والمعتزلة.

قال ابن العربي في «كتاب الآمدي»: معنى كونه أرحم الراحمين أو خير الراحمين: إما كمال الرحمة بنفي الآفات عن صفته، أو كثرة



ثمرتها وهي الإنعام أو أن رحمة العباد؛ لبعضهم؛ إما لتوقع العوض عن ذلك، وإما لزوال الألم اللاحق؛ للراحم بمعرفته حاجة المرحوم، والله تعالى منزه عن ذلك كله.

قال: فإن قيل: كيف يفهم أنه أرحم الراحمين مع كثرة البلايا في الناس، والرحيم لا يرى مبتلا، ولا محتاجا إلا إعاذة!؟

فأجاب عنه ابن العربي لمن سأل مسترشدا: بأنه يعمم نظره في الأسماء الحسنى فإذا استحضر أن الله أرحم الراحمين؛ استحضر أن الله شديد العقاب، وأنه عفو منتقم، وهاد مضل، وغفار قهار، ولو عافى الجميع لما كان شديد العقاب.

-2- النفس:

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه» [٥٠١/٢] :« اختلف الأصوليون هل يطلق على ذات الباري تعالى نفس أم لا!؟. واستدل من أجاز بقوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [المائدة: 116].

وأجاب المانع بأن المراد: «ولا أعلم ما في نفسي»، الإضافة على معنى الملك، والخلق، والاختراع أي: ولا أعلم في نفسك التي خلقتها واخترعتها وهي ذاتي.

ونقل كلام شيخه في الرد على الزمخشري: فقال [٥٠٦/٢-٥٠٧]: «ويحذركم الله نفسه». الزمخشري: «نفسه» هي ذاته المميزة من سائر الذوات متصفة بعلم ذاتي لا يختص بمعلوم، وبقدرة ذاتية لا تختص بمقدور» اه.



قال شيخنا: هذا يحقق قولهم إنه جاهل بأصول الدين، ويقال: نصف نحوي يلحن جميع الناس، ونصف أصولي يكفر جميع الناس، فإنه تناقض في قوله: عالم بعلم ذاتي قادربقدرة ذاتية، لأن أهل السنة يقولون: عالم بعلم قادر بقدرة. والمعتزلة يقولون: عالم؛ لذاته، وينفون العلم، والقدرة.

وقال عند قوله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة» [٦٠٣/٢]: «كل نفس..» إن قلنا: إن ذاته تعالى لا يطلق عليها نفس فهو باق على عمومه. وإن قلنا: يطلق عليها نفس؛ لظاهر قوله: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك...» فيكون مخصوصا.

وجعله الفخر: متناولا للجمادات. بناء منه على المراد بالنفس: الذات وأنه من باب السلب لا العدم والملكة.

-3-المحبة:

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم اله ويغفر لكم ذنوبكم» [٥٠٧/٢-٥٠٨]: «قل إن كنتم تحبون الله...». ذكر الزمخشري هنا كلاما لا ينبغي كتبه. وأنكره عليه ابن الخطيب-ومحبة الله من الناس من أنكرها- قال: لأن المحبة هي الميل؛ والميل يستدعي مماله إليه، وهو من عوارض الأجسام حسبما ذكره ابن الخطيب هنا؛ وعياض في الإكمال، وغيرها.

ابن عطية: ومحبة الله للعبد أن يجعله مهديا ذا قبول في الأرض» اه. قوله: ذا قبول: وصف كمال فقد تجد من الأولياء من هو غير معروف، وليس له عند الخلق نسبة.



الثعالبي [٨٧٥ هـ] وتفسيره الموسوم بجواهر الحسان في تفسير القرآن

ترجمته:

الثعالبي: هو عبد الرحمان بن محمد الجزائري، المغربي، المالكي المعروف بالثعالبي، سمى تفسيره بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، ذكر فيه مقدمة بين فيها مأخذ الكتاب، وأنه مختصر من تفسير ابن عطية الأندلسي، وما أخذه من غيره كتفسير أبي حيان، ومختصر ابن جرير الطبري. غير أننا لم نظفر له بترجمة وافية يمكن أن نستنتج منها بعض ما يتعلق بالعقيدة عموما.

أما **عقيدة الأسماء والصفات في تفسيره:** فهو ينقل عبارات ابن عطية ويقرها، وعلى كل حال، هو مؤول أشعري في جميع الصفات، يرى أن المذهب الحق هو مذهب المؤولة من المتكلمين. وخير حجة وبرهان، هو الوقوف على عين المكان، فانظر بنفسك في تأويلاته في الصفات التي أثبتها، مأخوذة من تفسيره حتى لا يكون علمك من باب الظن والتخمين، ولكن من باب علم اليقين فيه وفي غيره من المفسرين.



موقفه من الصفات:

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: وغضب الله تعالى عبارة عن إظهاره عليهم مسخا وعقوبة وذلة ونحو ذلك، مما يدل على أنه قد أبعدهم عن رحمته بعدا مؤكدا. [٢٦/١].

انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم»: اختلف المفسرون في هذا الاستهزاء ، فقال جمهور العلماء: هي تسمية العقوبة باسم الذنب، والعرب تستعمل ذلك كثيرا.

وقال قوم: إن الله سبحانه يفعل بهم أفعالا هي في تأمل البشر هزء، روي أن النار تجمد كما تجمد الإهالة، فيمشون عليها ويظنون أنها منجاة فتخسف بهم، وما روي أن أبواب النار تفتح لهم فيذهبون إلى الخروج. نحى هذا المنحى ابن عباس والحسن.

قلت: وقوله تعالى «قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا» يقوي هذا المنحى، هكذا نص عليه اختصار الطبري. انتهى.

وقيل: استهزاؤه بهم هو استدراجهم بدرور النعم



الدنيوية.[١/٣٤]. انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: معناه عند أبي المعالي وغيره من حذاق المتكلمين: الملك والسلطان. وخص العرش بالذكر تشريفا، إذ هو أعظم المخلوقات.[٢/٢٣]. انظر الرد على القرطبي.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»: وقوله «عند»: إنما يريد به المنزلة والتشريف والقرب في المكانة لا في المكان، فهم بذلك عنده.[١/٨٠]. انظر الرد على القرطبي.

صفة الكلام

قال عند قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما»: وكلم الله سبحانه موسى بكلام دون تكييف، ولا تحديد، ولا حرف، ولا صوت، والذي عليه الراسخون في العلم أن الكلام هو المعنى القائم في النفس، ويخلق الله لموسى إدراكا من جهة السمع يتحصل به الكلام، وكما أن الله تعالى



موجود لا كالموجودات معلوم لا كالمعلومات، فكذلك كلامه لا كالكلام.[١/٤٣٣]. انظر الرد على القرطبي.

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: وقوله «بأعيننا» يمكن أن يريد بمرأى منا فيكون عبارة عن الإدراك والرعاية والحفظ، ويكون جمع الأعين للعظمة، لا للتكثير، كما قال عز من قائل «فنعم القادرون» والعقيدة أنه تعالى منزه عن الحواس والتشبيه، والتكييف لا رب غيره ويحتمل قوله «بأعيننا» أي بملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على مواضع حفظك ومعونتك فيكون الجمع على هذا التأويل للتكثير.[١/٢٠٤-٢٠٥]. انظر الرد على القرطبي.

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله» فوجه الله معناه الذي وجهنا إليه، كما تقول: سافرت في وجه كذا أي في جهة كذا، ويتجه في بعض المواضع من القرآن كهذه الآية أن يراد بالوجه الجهة التي فيها رضاه وعليها ثوابه كما تقول: تصدقت لوجه الله، ويتجه في هذه الآية خاصة أن يراد بالوجه الجهة التي وجهنا إليها في القبلة.[١/١٠١].

قال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»:



قالت فرقة: المعنى كل شيء هالك إلا هو سبحانه قاله الطبري وجماعة منهم أبو المعالي رحمه الله، وقال الزجاج: إلا إياه.[١٨٦/٣].

وقال «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» أي على الأرض فان، والإشارة بالفناء إلى جميع الموجودات على وجه الأرض من حيوان وغيره ... والوجه عبارة عن الذات، لأن الجارحة منفية في حقه سبحانه. قال الداودي: وعن ابن عباس «ذو الجلال» قال: ذو العظمة والكبرياء.[٢٤٣/٤-٢٤٤]. انظر الرد على القرطبي.

صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور»: قال: أي ينتظرون، والمراد هؤلاء الذين يؤولون، والظلل جمع ظلة وهو ما أظل من فوق. والمعنى يأتيهم حكم الله وأمره ونهيه وعقابه إياهم، وذهب ابن جريج وغيره إلى أن هذا التوعد هو مما يقع في الدنيا، وقال قوم: بل هو توعد ليوم القيامة، وقال قوم: إلا أن يأتيهم وعيد بيوم القيامة.[١٦٢/١]. انظر الرد على القرطبي.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»:



قال ابن عباس: كرسيه: علمه، ومنها الكراسة.

قال ابن عطية: والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، والعرش أعظم منه.

قال الرسول صلى الله عليه وسلم «ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس».

وقال أبو ذر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت في فلاة من الأرض.[١/٢٠١]. انظر الرد على القرطبي.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»: قال ابن عطية: والمحبة إرادة يقترن بها إقبال من النفس وميل بالمعتقد وقد تكون الإرادة الموجودة فيما يكره المريد، والله تعالى يريد وقوع الكفر ولا يحبه، ومحبة العبد لله تعالى يلزم عنها ولا بد أن يطيعه، ومحبة الله تعالى أمارته للمتأمل، أن يرى العبد مهديا مسددا ذا قبول في الأرض، فلطف الله تعالى بالعبد ورحمته إياه، هي ثمرة محبته، وبهذا النظر يفسر لفظ المحبة حيث وقعت من كتاب الله عز وجل.[١/٢٥٨-٢٥٩]. انظر الرد على القرطبي.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم



حفظة»: القاهر: إن أخذ صفة فعل أي مظهر القهر بالصواعق والرياح والعذاب، فيصح أن تجعل فوق ظرفية للجهة لأن هذه الأشياء إنما تعاهدها العباد من فوقهم، وأن أخذ القاهر صفة ذات بمعنى القدرة والاستيلاء، ففوق لا يجوز أن تكون للجهة، وإنما هي لعلو القدر والشأن على حد ما تقول: الياقوت فوق الحديد والأحرار فوق العبيد.[١/٥٢٧]، انظر الرد على القرطبي.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»:

العقيدة في هذا المعنى، نفي التشبيه عن الله سبحانه وأنه ليس بجسم، ولا له جارحة، ولا يشبه، ولا يكيف، ولا يتحيز ولا تحله الحوادث، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا.

قال ابن عباس في هذه الآية: يداه نعمتاه، ثم اختلفت عبارة الناس في تعيين النعمتين، فقيل: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، وقيل النعمة الظاهرة والنعمة الباطنة، والظاهر أن قوله سبحانه «بل يداه مبسوطتان» عبارة عن إنعامه على الجملة، وعبر عنها باليدين جريا على طريقة العرب في قولهم: فلان ينفق بكلتا يديه، ومنه قول الأعشى:

يداك يدا مجد فكف مفيدة　　　وكف إذا ما ضن بالمال تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الإنعام قرينة الإنفاق. [١/٤٩٤].

انظر الرد على القرطبي.



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»: أجمع أهل السنة على أن الله عز وجل يرى يوم القيامة، يراه المؤمنون والوجه أن يبين جواز ذلك عقلا، ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز، واختصار تبيين ذلك أن يعتبر بعلمنا بالله عز وجل، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيز، ولا مقابلا ولا محاذي، ولا مكيفا ولا محددا.

وكان الإمام أبو عبد الله النحوي يقول: مسألة العلم حلقت لحى المعتزلة ثم ورد الشرع بذلك كقوله عز وجل «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وتعدية النظر بإلى إنما هو في كلام العرب لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار على ما ذهب إليه المعتزلة، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه وتواتر وكثر نقله «إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» ونحوه من الأحاديث الصحيحة على اختلاف ألفاظها.[١/٥٤٨].

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم»: وقوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم» معناه بقدرته وعلمه وإحاطته، وهذه آية



أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، وباقي الآي بين.[٤/٢٦١]. انظر الرد على القرطبي.

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة»[٣/١٢٠]: « النور في كلام العرب الأضواء المدركة بالبصر ويستعمل مجازا فيما صح من المعاني ولاح فيقال كلام له نور ومنه الكتاب المنير والله تعالى ليس كمثله شيء فواضح انه ليس من الأضواء المدركة ولم يبق إلا أن المعنى منور السماوات والأرض أي به وقدرته أنارت أضواؤها واستقامت أمورها كما تقول الملك نور الأمة أي به قوام أمورها وصلاح جملتها والأمر في الملك مجاز وهو في صفة الله تعالى حقيقة محضة وقرأ أبو عبد الرحمان السلمي وغيره الله نور بفتح النون والواو المشددة وفتح الراء». والضمير في نوره يعود إلى الله تعالى قاله جماعة، وهو إضافة خلق إلى خالق كما تقول: ناقة الله وبيت الله...

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبت ويسخرون»[٤/١٤]: «بل عجبت يا محمد من إعراضهم عن الحق وقرأ حمزة والكسائي بل عجبتُ بضم التاء وذلك على أن يكون تعالى هو المتعجب ومعنى ذلك من الله تعالى أنه صفة فعل ونحوه قوله صلى الله



عليه وسلم: «يعجب الله من الشاب ليست له صبوة»[1] فإنما هي عبارة عما يظهره الله تعالى في جانب المتعجب منه من التعظيم أو التحقير حتى يصير الناس متعجبين منه. قال الثعلبي قال الحسين بن الفضل التعجب من الله إنكار الشيء وتعظيمه وهو لغة العرب انتهى».

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»[٢٦١/٤]: «وقوله تعالى هو الأول أي الذي ليس لوجوده بداية مفتتحة والآخر الدائم الذي ليس له نهاية منقضية قال أبو بكر الوراق هو الأول بالأزلية والآخر بالأبدية. والظاهر معناه بالأدلة ونظر العقول في صنعته. والباطن بلطفه وغوامض حكمته وباهر صفاته التي لا تصل إلى معرفتها على ما هي عليه الأوهام».

---

(١) تقدم تخريجه.



السيوطي [٩١١ هـ] وتفسير الجلالين

أما الجلالان، فالسيوطي شهرته تغني عن ذكره، فقد ضرب به المثل في ميدان التأليف نثره ونظمه، واشتهر بتلخيصه لكثير من كتب المتقدمين في كل الفنون، في النحو، والفقه الشافعي، والحديث، والتفسير، ومن أعظم كتبه في التفسير: الدر المنثور، والجامع الكبير، والصغير في الحديث، وألفية المصطلح التي قال أنه نظمها في خمسة أيام، قال في آخرها:

نظمتها في خمسة الأيام   بقدرة المهيمن العلام

وله كتاب في ذم الكلام وأهله، والمنطق وعلمه سماه: صون المنطق، لخص فيه كتاب الهروي وزاد عليه.

وأما في التفسيرالمسمى بالجلالين، فهو أشعري كبير، ما ترك صفة إلا أولها، إلا صفة الاستواء فإنه أثبتها على ضعف في ذلك، والرؤية، وما قلناه في السيوطي، يقال في صديقه الجلال المحلي في التأويل، فكلاهما مؤول للصفات على مذهب الأشاعرة.

إثبات صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»:

«ثم استوى على العرش» هو سرير الملك استواء يليق به.

وقال في سورة طه «الرحمان على العرش استوى»: استواء يليق به.



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»: أي لا تراه، وهذا مخصوص لرؤية المؤمنين له في الآخرة، لقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وحديث الشيخين «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» وقيل: لا تحيط به «وهو يدرك الأبصار» أي يراها ولا تراه، ولا يجوز في غيره أن يدرك البصر، وهو لا يدركه ولا يحيط به علما.

صفة الرحمة

قال في تفسير «الرحمان الرحيم»: أي ذي الرحمة، وهي إرادة الخير لأهله. انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم»: يجازيهم باستهزائهم. انظر الرد على القرطبي.

صفة الوجه

الجلالان يؤولان الصفات التي أثبتها السلف ويعطلانها عن



معناها، ومن ذلك صفة الوجه، جاء في قوله تعالى من سورة البقرة قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله» قبلته التي رضيها.

وعند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» إلا إياه.

وعند قوله تعالى «ويبقى وجه ربك» ذاته.

وعند قوله تعالى «إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى» أي طلب ثواب الله.

وليس في واحدة من هذه الآيات إثبات لصفة الوجه عند الجلالين فتأمله. انظر الرد على القرطبي.

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» أي أمره، كقوله «أن يأتي أمر ربك» أي عذابه.

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك»: أي أمره بمعنى عذابه.

قال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا» أي أمره. انظر الرد على القرطبي.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: قيل أحاط علمه بهما، وقيل: ملكه، وقيل: الكرسي نفسه مشتمل عليهما لعظمته،



لحديث «ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس». انظر الرد على القرطبي.

صفة النفس

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه» أي يغضب عليكم.

قال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب» أي ما يخفيه من معلوماتك.

صفة اليد

ذهب الجلالان في تفسيرهما الى تأويل صفة اليد وتعطيلها عن معناها، جاء في تفسير قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»، «يد الله مغلولة»، مقبوضة عن إدرار الرزق علينا، كنوا به عن البخل تعالى الله عن ذلك «ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان» مبالغ في الوصف بالجود، وثنى اليد لإفادة الكثرة، إذ غاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطي بيديه.

وجاء عند قوله تعالى «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» أي توليت خلقه وهذا تشريف لآدم، فإن كل مخلوق تولى الله خلقه.

وقال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا



قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: «قبضته» أي مقبوضته له أي في ملكه وتصرفه بيمينه بقدرته. انظر الرد على القرطبي.

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون»: «واصنع الفلك» أي السفينة، «بأعيننا» أي بمرأى منا وحفظنا.

وقال عند قوله تعالى «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»: «ولتصنع على عيني» تربى على رعايتي وحفظي لك.

وقال عند قوله تعالى «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: بعلمنا، بمرأى منا وحفظنا. انظر الرد على القرطبي.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير»: وهو معكم بعلمه. انظر الرد على القرطبي.



الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن »: « هو الأول قبل كل شيء بلا بداية، والآخر بعد كل شيء بلا نهاية، والظاهر بالأدلة عليه، والباطن عن إدراك الحواس وهو بكل شيء عليم».



أولا: الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية
لسليمان بن عمر الشهير بالجمل (١٢٠٤هـ)

ترجمة المؤلف:

سليمان بن عمر بن منصور العجيلي المصري الأزهري الشافعي المعروف بالجمل (أبو داود)، مفسر فقيه، مشارك في بعض العلوم، ولد في منية عجيل إحدى قرى الغربية بمصر، وانتقل الى القاهرة. من تصانيفه: الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين بالدقائق الخفية، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب للرملي في فروع الفقه الحنفي، المواهب المحمدية بشرح الشمائل الترمذية، الفتوحات الأحمدية بالمنح المحمدية على متن الهمزية للبوصيري، والمنح الإلهيات بشرح دلائل الخيرات.

التعريف بهذا التفسير وطريقة مؤلفه فيه:

هذا التفسير عبارة عن حواش تتعلق بتفسير الإمامين محمد بن أحمد الشافعي وعبدالرحمن جلال الدين السيوطي الشافعي.

والمؤلف ينطلق من أقوالهما التي يصدرها بـ: (قوله كذا) ثم يوضح ذلك اعتمادا على ما يوجد عنده من التفاسير: كتفسير البيضاوي وحاشية الكازروني عليه وتفسير الخازن والكرخي وأبي السعود والرازي والقرطبي ويعتمد في الإعراب على العكبري والسمين وفي اللغة يعتمد على بعض المصادر كالقاموس.

أما الحديث فإن الاستدلال به قليل ، ولا يعتمد على الأمهات بل



يكتفي ببعض المراجع كتفسير القرطبي والجامع الصغير.

ولم يكتف الجمل بتوضيح ما جاء في الجلالين بل زاد في حاشيته عليهما مثل ما وقع في تفسير البسملة حيث أن الجلالان لم يذكرا فيها شيئا، فذكر الجمل ما يتعلق بها من المسائل، ناقلا ذلك من تفسير القرطبي.

موقفه من آيات الصفات:

الاستهزاء والمكر:

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» [١/ ٢٠].

قوله: (يجهازهم باستهزائهم) أي عليه وهذا جواب عما يقال كيف وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت أن الاستهزاء من باب العبث والسخرية وذلك قبيح على الله تعالى منزه عنه وإيضاحه أنه سمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة في اللفظ ومنه جزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ولم يقل الله مستهزيء بهم قصدا الى استمرار الاستهزاء وتجدده وقتا فوقتا كما كانت نكايات الله فيهم ومنه أولا يرون أنهم يفتنون اهـ كرخي.

وقال عند قوله تعالى: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» [١/ ٢٧٨]: (قوله ومكر الله بهم) هذا من باب المقابلة إذ لا يجوز أن يوصف الله تعالى بالمكر إلا لأجل ما ذكر معه من لفظ آخر مسند لمن



يليق به وهذا كما تقدم هكذا قيل وقد جاء ذلك من غير مقابلة في قوله أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله والمكر في اللغة أصله الستر يقال مكر الليل أي أظلم وستر بظلمته ما فيه وقالوا واشتقاقه من المكر وهو شجر ملتف تخيلوا منه أن المكر يلتف بالممكور به ويشتمل عليه وامرأة ممكورة الخلق أي ملتفة الجسم وكذا ممكورة البطن ثم أطلق المكر على الخبث والخداع ولذلك عبر عنه بعض أهل اللغة بأنه السعي بالفساد قال الزجاج وهو من مكر الليل وأمكر أي أظلم وعبر بعضهم عنه فقال وهو صرف الغير عما يقصده بحيلة وذلك ضربان محمودان وهو أن يتحرى به فعل جميل ومن ذلك قوله والله خير الماكرين ومذموم وهو أن يتحرى به فعل قبيح نحو ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله اهـ سمين.

الحياء

قال عند قوله تعالى : «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» [١/٣٢-٣٣]: والحياء لغة تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به واشتقاقه من الحياة ومعناه على ما قاله الزمخشري نقصت حياته واعتلت مجازا واستعماله هنا في حق الله تعالى عن الترك وجعله الزمخشري من باب المقابلة يعني أن الكفار لما قالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب المثل بالمحقرات قوبل قولهم ذلك بقوله إن الله لا يستحيي أن يضرب.



الاتيان والمجيء:

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» [١/١٦٥-١٦٦] : قوله هل ينظرون: استفهام إنكاري كما أشار له الشارح توبيخي أي لا ينبغي لهم انتظار اتيان العذاب يعني أنهم لما فعلوا مقتضى العذاب وحقت عليهم الكلمة صاروا كأنهم ينتظرونه فوبخوا وعيروا وقيل لهم ينبغي ولا يليق لكم أن تنتظروا العذاب أي ما ينبغي لكم أن تقيموا على ارتكاب أسبابه اهـ شيخنا (قوله ينتظر التاركون) هذا تفسير للواو ولو قال الزالون لكان أنسب بقوله فإن زللتم والمآل واحد اهـ شيخنا وعبارة الخازن أي ما ينتظر التاركون الدخول في الإسلام والمتبعون خطوات الشيطان اهـ وعبارة السمين والضمير في ينتظرون عائد على المخاطبين بقوله فإن زللتم فهو التفات انتهت وعبارة أبي السعود والالتفات الى الغيبة للإيذان بأن سوء صنيعهم موجب للإعراض عنهم وحكاية جنايتهم لما عداهم من أهل الإنصاف على طريق المهانة (قوله إلا أن يأتيهم الله) استئناف مفرغ من مقدر أي ليس لهم شيء ينتظرونه إتيان العذاب وهذا مبالغة في توبيخهم اهـ شيخنا.

وقال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» [٤/٥٣٤]: قوله أي أمره: أي حصل تجليه على الخلائق وظهر سلطان قهره وظهرت أهوال يوم الموقف وغير ذلك مما لا يكاد يحصر وفي البيضاوي وجاء ربك أي ظهرت آيات قدرته وآثار قهره مثل ذلك بما يظهر عند ظهور السلطان من آثار هيبته وسياسته اهـ.



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى : «وسع كرسيه السماوات والأرض» [٢٠٧/١-٢٠٨].

قوله: (وسع كرسيه) يقال فلان يسع الشيء سعة إذا احتمله وأطاقه وأمكنه القيام به وأصل الكرسي في اللغة مأخوذ من تركب الشيء بعضه على بعض ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض وفي العرف ما يجلس عليه سمي به لتركب خشبه بعضه على بعض وفي المصباح وتكرسه فلان الحطب وغيره إذا جمعه ومنه الكراسة بالتثقيل اهـ. (قوله قيل أحاط علمه بهما وقيل ملكه) أي سلطانه إشارة الى أن كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه مأخوذ من كرسي العالم والملك أو هو تمثيل لعظمته وتمثيل مجرد كقوله وما قدروا الله حق قدره الآية من غير تصور قبضة وطي ويمين ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد ولذا قال العلامة التفتازاني أنه من باب إطلاق المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق اهـ. كرخي. وفي القاموس ما يقتضي أن إطلاق الكرسي على العلم حقيقة فحينئذ لا حاجة للتجوز المذكور ونصه والكرسي بالضم والكسر السرير والعلم والجمع كراسي وبلدة بطبرية جمع عيسى عليه الصلاة والسلام الحواريين بها وأنفذهم الى النواحي اهـ. وفي القرطبي وقال ابن عباس كرسيه علمه ورجحه الطبري وقيل كرسيه وقدرته التي يمسك به السماوات والأرض كما تقول اجعل لهذا الحافظ كرسيا أي ما يعمده وهذا قريب من قول ابن عباس اهـ (قوله في الكرسي) أي جوفه بالنسبة إليه فالكرسي



أكبر منها وتحمله أربعة أملاك لكل ملك أربعة وجوه وأقدامهم على الصخرة التي تحت الأرض السابعة السفلى وتحت الأرض السفلى ملك على صورة أبي البشر آدم عليه السلام وهو يسأل الرزق والمطر لبني آدم من السنة الى السنة وملك على صورة الثور وهو يسأل الرزق للأنعام من السنة الى السنة وملك على صورة السبع وهو يسأل الرزق للوحوش من السنة الى السنة وملك على صورة النسر وهو يسأل الرزق للطير من السنة الى السنة وفي الأخبار أن بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجابا من ظلمة وسبعين حجابا من نور غلظ كل حجاب مسيرة خمسمائة عام لولا ذلك لاحترقت حملة الكرسي من نور حملة العرش اهـ. خازن.

العلو

قال عند قوله تعالى : «وهو العلي العظيم» [٢٠٨/١]

(قوله فوق خلقه بالقهر) أشار به الى أن معنى العلو في وصف الله تعالى استحقاقه صفات المدح اهـ كرخي.

النفس

قال عند قوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه» [٢٥٩/١]

(قوله نفسه) على حذف مضاف أي غضب نفسه كما أشار لتقديره بدل الاشتمال فقوله أن يغضب بدل اشتمال من نفسه اهـ شيخنا وفي السمين قوله نفسه مفعول ثان فيحذر لأنه في الأصل متعد



بنفسه لواحد فازداد بالتضعيف آخر وقدر بعضهم حذف مضاف أي عقاب نفسه وصرح بعضهم بعدم الاحتياج اليه كذا نقله أبو البقاء عن بعضهم وليس بشيء إذ لابد من تقدير هذا المضاف لصحة المعنى ألا ترى الى غير ما نحن فيه في نحو قولك حذرتك نفس زيد أنه لابد من شيء يحذر منه كالعقاب والسطوة لأن الذوات لا يتصور الحذر منها نفسها إنما يتصور من أفعالها وما يصدر عنها وعبر هنا بالنفس عن الذات جريا على عادة العرب وقال بعضهم الهاء في نفسه تعود على المصدر المفهوم من قوله لا يتخذ أي يحذركم الله نفسه الاتخاذ والنفس عبارة عن وجود الشيء وذاته اهـ.

وقال عند قوله تعالى : « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [١/٥٤٧]

(قوله تعلم ما في نفسي) هذه لا يجوز أن تكون عرفانية لأن العرفان كما قدمته يستدعي سبق جهل أو يقترن به على معرفة الذات دون أحوالها حسبما قاله الناس فالمفعول الثاني محذوف أي تعلم ما في نفسي كائنا وموجودا على حقيقته لا يخفى عليك منه شيء واما (ولا أعلم ما في نفسك) فهي وإن كان يجوز فيها أن تكون عرفانية إلا أنها لما صارت مقابلة لما قبلها ينبغي أن تكون مثلها والمراد بالنفس هنا على ما قاله الزجاج أنها تطلق ويراد به حقيقة الشيء والمعنى قوله تعلم ما في نفسي واضح والمعنى تعلم ما أخفيه من سري وغيبتي أي ما غاب ولم أظهره ولا أعلم ما تخفيه أنت لا تطلعنا عليه ففي النفس مقابلة وازدواج وهذا منتزع من قول ابن عباس وعليه حام الزمخشري فإنه قال تعلم معلومي ولا أعلم معلومك وأتى بقوله ما في نفسك على جهة المقابلة والمشاكلة لقوله ما في نفسي فهو كقوله ومكروا ومكر الله



وكقوله إنما نحن مستهزؤون الله يستهزيء بهم اهـ سمين.

المحبة

قال عند قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» [١/ ٢٦٠]

(قوله إن كنتم تحبون الله) المحبة ميل النفس الى الشيء لكمال أدركته فيه بحيث يحملها على ما يقربها أي النفس إليه والعبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلا الله عز وجل وأن كل ما يراه كمالا من نفسه أو من غيره فهو من الله وبالله وإلى الله وإلى الله لم يكن حبه إلا لله وفي الله وذلك يقتضي إرادة طاعته والرغبة فيما يقربه إليه فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة وجعلت مستلزمة لاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في عبادته والحرص على مطاوعته قاله القاضي اهـ. كرخي (قوله بمعنى أنه يثيبكم) أي أو يرضى عنكم وفيه إشارة إلى أن التعبير بالمحبة على طريق الاستعارة أو المقابلة أي المشاكلة وإلا فقد عرفت أن المحبة هي ميل النفس الى الشيء وهذا مستحيل على الله تعالى وقال الإمام اتفق المتكلمون على أن المحبة نوع من أنواع الإرادة والارادة لا تعلق لها إلا بالحوادث والمنافع يستحيل تعلقها بذات الله تعالى وصفاته فإذا قيل إن العبد يحب الله فمعناه يحب طاعته وخدمته ويحب ثوابه وإحسانه وأما محبة الله للعبد فهي عبارة عن إرادة إيصال الخير والمنافع في الدين والدنيا إليه وأما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله لذاته وأما حبه لثوابه فهي درجة نازلة اهـ



كرخي.

العندية

قال عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [١/٣٣٥]
(قوله عند ربهم) فيه خمسة أوجه أحدها أن يكون خبرا ثانيا لأحياء على قراءة الجمهور الثاني أن يكون ظرفا لأحياء لأن المعنى يحيون عند ربهم الثالث أن يكون ظرفا ليرزقون أي يقع رزقهم في هذا المكان الشريف الرابع أن يكون صفة لأحياء فيكون في محل رفع على قراءة الجمهور ونصب على قراءة ابن أبي عبلة الخامس أن يكون حالا من الضمير المستكن في احياء والمراد بالعندية المجاز عن قربهم بالتكرمة قال ابن عطية هو على حذف مضاف أي عند كرامة ربهم ولا حاجة إليه لأن الأول أليق اهـ سمين.

وقال عند قوله تعالى: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» [٢/٢٢٤]
(قوله عند ربك) المراد بالعندية القرب من الله بالزلفى والرضا لا المكانية أو المراد عند عرش ربك اهـ شهاب وفي القرطبي ومعنى العندية أنهم في مكان لا ينفذ فيه إلا حكم الله وقيل لأنهم رسل الله كما يقال عند الخليفة جيش كثير وقيل هذا على جهة التشريف لهم وأنهم بالمكان المكرم وهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة اهـ.



الغضب

قال عند قوله تعالى: «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه» [١/٤١٣]

(قوله وغضب الله عليه) معطوف على مقدر تدل عليه الشرطية دلالة واضحة كأنه حكم الله أن جزاءه ذلك غضب عليه اهـ شيخنا (قوله أبعده من رحمته) فسره بذلك لأن كل صفة تستحيل حقيقتها على الله تفسر بلازمها اهـ كرخي.

وقال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» [٤/٦٢٤]

والغضب ثوران دم القلب لإرادة الانتقام ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم ألم تروا الى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه وإذا وصف به الباري تعالى فالمراد به الانتقام أو إرادة الانتقام فهو صفة فعل أو صفة ذات.

الكلام

قال عند قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » [١/٤٤٩]

(قوله وكلم الله موسى) أي أزل عنه الحجاب حتى سمع المعنى القائم بذاته تعالى لا أنه أحدث ذلك لأنه يتكلم أبدا اهـ شيخنا (قوله تكليما) مصدر مؤكد رافع لاحتمال المجاز قال الفراء العرب تسمى ما وصل الى الانسان كلاما بأي طريق وصل ما لم يؤكد بالمصدر فإن



أكد به لم يكن إلا حقيقة الكلام والجملة إما معطوفة على إنا أوحينا إليك ألخ عطف قصة على قصة وإما حال بتقدير قد كما ينبيء عنه تغيير الأسلوب بالالتفات والمعنى أن التكلم بغير واسطة منتهى مراتب الوحي خص به موسى من بينهم ولم يكن ذلك قادحا في نبوة سائر الأنبياء فكيف يتوهم أن نزول التوراة جملة قادح في نبوة من أنزل عليه الكتاب مفصلا اهـ أبو السعود وفي الخازن قال بعض العلماء كما أن الله تعالى خص موسى عليه الصلاة والسلام بالتكليم وشرفه به ولم يكن ذلك قادحا في نبوة غيره من الأنبياء فكذلك إنزال التوراة عليه جملة واحدة لم يكن ذلك قادحا في نبوة من أنزل عليه كتابا متفرقا من الأنبياء اهـ.

اليد واليمين

قال عند قوله تعالى : «بل يداه مبسوطتان» [١/٥٠٨-٥٠٩]

(قوله بل يداه مبسوطتان) عطف على مقدر يقتضيه المقام أي ليس الأمر كذلك بل هو في غاية الجود اهـ أبو السعود وعبارة الخازن اختلف العلماء في معنى اليد على قولين أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وعلماء أهل السنة وبعض المتكلمين أن يد الله صفة من صفاته كالسمع والبصر والوجه فيجب علينا الإيمان بها وإثباتها له تعالى بلا كيف ولا تشبيه فقد نقل الفخر الرازي عن أبي الحسن الأشعري أن اليد صفة قائمة بذات الله وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده على سبيل الكرامة لآدم واصطفائه له فلو كانت اليد عبارة عن



القدرة امتنع كون آدم مصطفى بذلك لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلابد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء والقول الثاني جمهور المتكلمين وأهل التأويل فإنهم قالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه أحدها الجارحة وهي معلومة ثانيها النعمة ثالثها القدرة رابعها الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه أما الجارحة فمنتفية عنه تعالى بشهادة العقل والنقل وأما المعاني الثلاثة الباقية فممكنة في حقه تعالى لأن أكثر العلماء من المتكلمين ذهبوا الى أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن الملك وعن النعمة وههنا إشكالان أحدهما أن يقال إذا فسرت اليد في حق الله تعالى بالقدرة فقدرة الله تعالى واحدة فما وجه تثنيتها في الآية وأجيب عنه بأن اليهود لما جعلوا قوله يد الله مغلولة كناية عن البخل أجيبوا على وفق كلامهم فقال بل يداه مبسوطتان أي ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد كريم على سبيل المال فإن من أعطى بيده فقد أعطى على أكمل الوجوه الاشكال الثاني أن اليد إذا فسرت بالنعمة فنعم الله كثيرة لا تحصى بنص القرآن فما وجه التثنية هنا وأجيب بأن التثنية بحسب الجنس أن النعم جنبان مثل نعمة الدنيا ونعمة الدين ونعمة الظاهرة ونعمة الباطن ونعمة المنع ونعمة الدفع ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع كثيرة لا نهاية لها فالمراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة اهـ ملخصا وقوله أما الجارحة فممتنعة عليه تعالى ألخ هذا الامتناع إنما هو عند المؤمنين وأما اليهود فتقدم أنهم مجسمة فيصح حمل اليد على الجارحة بحسب اعتقادهم الفاسد (قوله مبالغة) أي هذا مبالغة في الوصف بالجود.



وقال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» [٦٠٩/٣]: «قوله: والسماوات مطويات بيمينه» ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب وإنما المراد بذلك الفناء والذهاب يقال قد انطوى عنا ما كنا فيه وجاءنا غيره وانطوى عناوه وهو بمعنى المضي والذهاب واليمين في كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى «أو ما ملكت أيمانكم»قال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» [٦٠٩/٣]: « قوله: والسماوات مطويات بيمينه» ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب وإنما المراد بذلك الفناء والذهاب يقال قد انطوى عنا ما كنا فيه وجاءنا غيره وانطوى عناوه وبمعنى المضي والذهاب واليمين في كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى «أو ما ملكت أيمانكم»[1] يريد به الملك وقال تعالى: «لأخذنا منه باليمين»[2] أي بالقوة والقدرة اهـ. قرطبي وفي الخازن وليس عندنا معنى اليمين الجارحة إنما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها وننتهي إلى حيث انتهى بنا الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وقال سفيان بن عيينة كل ما وصف الله به نفسه في كتاب فتفسيره تلاوته والسكوت عنه[3] اهـ. (قوله مجموعات) أي كالسجل المطوي قال صاحب الكشاف والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما

---

(١) سورة النساء: الآية: ٣.

(٢) سورة الحاقة: الآية: ٤٥.

(٣) أخرجه: البيهقي في الأسماء والصفات (٨٦٩/٣٠٧/٢)، الدارقطني في الصفات (رقم : ٦١)، اللالكائي في شرح السنة (٧٣٦/٤٧٨/٣).



هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز اهـ. وإليه أشار المصنف في التقرير اهـ كرخي».

الفوقية

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده» [١٣/٢]

(قوله الذي لا يعجزه شيء) أي فالقهر إما أن يراد به الغلبة أو التذليل وما هنا من الأول وكذا قوله أنا فوقهم قاهرون ومن الثاني فأما اليتيم فلا تقهر اهـ كرخي وعبارة الخازن يعني وهو الغالب لعباده القاهر لهم وهم مقهورون تحت قدرته وهو القاهر والقهار ومعناه الذي يدبر خلقه بما يريد وإن شق عليهم فلا يستطيع أحد من خلقه تدبيره والخروج من تحت قهره وتقديره وهذا معنى القاهر في صفة الله تعالى لأنه القادر القاهر الذي لا يعجزه شيء أراده ومعنى فوق عباده هنا أن قهره قد استعلى على خلقه فهم تحت التسخير والتذليل بما علاهم من الاقتدار والقهر الذي لا يقدر أحد على الخروج منه ولا ينفك عنه فكل من قهر شيئا فهو مستعل عليه بالقهر والغلبة وقال ابن جرير الطبري معنى القاهر المتعبد خلقه العالي عليه وإنما قال فوق عباده لأنه تعالى وصف نفسه بقهره إياهم ومن صفة كل قاهر شيئا أن يكون مستعليا عليه فمعنى الكلام حينئذ والله الغالب عباده المذلل لهم العالي عليهم بتذليله إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه اهـ (قوله مستعليا فوق عباده) أي استعلاء يليق به أي فوق عباده بالمنزلة والشرف لا بالجهة وفي تقديره مستعليا إشارة الى أن الظرف في



محل الحال وأنه متعلق بهذا المحذوف اهـ كرخي وفي السمين قوله فوق عباده فيه أوجه أظهرها أنه منصوب باسم الفاعل قبله والفوقية هنا عبارة عن الاستعلاء والغلبة والثاني أنه مرفوع على أنه خبر ثان أخبر عنه بشيئين أحدهما أنه قاهر والثاني أنه فوق عباده بالغلبة والقهر والثالث أنه منصوب على الحال من الضمير في القاهر كأنه قيل وهو القاهر مستعليا أو غالبا ذكره المهدوي وأبو البقاء اهـ.

الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف : «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» [١٤٩/٢]

(قوله استواء يليق به) هذه طريقة السلف الذين يفوضون علم المتشابه إلى الله بعد صرفه عن ظاهره وطريقة الخلف التأويل بتعيين محمل اللفظ فيؤولون الاستواء بالاستيلاء أي التمكن والتصرف بطريق الاختيار أي ثم استولى على العرش يتصرف فيه بما يريد منه اهـ شيخنا.

وقال عند قوله تعالى من سورة يونس: «إن بكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» [٣٣٣/٢]

(قوله استواء يليق به) هذه طريقة السلف المفوضين وطريقة الخلف المؤولين يقولون المراد بالاستواء الاستيلاء بالقهر والتصرف وفي الكرخي قوله استواء يليق به يشير به الى أن الاستواء على العرش



صفة له سبحانه بلا كيف ومعناه أنه سبحانه استوى على العرش على الوجه الذي عناه منزها عن التمكن والاستقرار وأيضا ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض لأن كلمة ثم للتراخي وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل العرش غنيا عن العرش فلما خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته عن الاستغناء الى الحاجة فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقرا على العرش فثبت بما ذكر أنه لا يمكن حمل هذه الآية على ظاهرها وهذا بيان لجلالة ملكه وجلالة سلطانه بعد بيان عظمة شأنه وسعة قدرته بما مر من خلق هاتيك الاجرام العظام اهـ.

العين

قال عند قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا» [٢/٣٩٤-٣٩٥]

(قوله بأعيننا) وذلك أن جبريل قال له ربك يأمرك أن تصنع الفلك فقال كيف أصنعها ولست نجارا قال فإن ربك يقول لك اصنع فإنك بأعيننا فأخذ القدوم وجعل ينجر فلا يخطيء اهـ خازن والباء للملابسة أي ملتبسا بأعيننا أي بإبصارنا لك وتعهدنا كيفية صنعها وفي السمين قوله بأعيننا حال من فاعل اصنع أي محفوظا بأعيننا وهو مجاز عن كلاءة الله له بالحفظ وقيل هم الملائكة تشبيها لهم بعيون الناس أي الذين يتفقدون الأخبار والجمع حينئذ على حقيقته اهـ وفي الكرخي قوله بمرأى منا وحفظنا أشار بهذا الى أنه لا يمكن إجراؤه



على ظاهره لوجوه أحدها أنه يقتضي أن يكون لله أعين كثيرة وهذا يناقض قوله تعالى ولتصنع على عيني وثانيها أنه يقتضي أن يصنع الفلك بتلك الأعين كقولك قطعت بالسكين وكتبت بالقلم ومعلوم أن ذلك باطل وثالثها أنه تعالى منزه عن الأعضاء والأبعاض فوجب المصير الى التأويل وهو أن معنى بأعيننا بنزول الملك له فيعرفه بخبر السفينة يقال فلان عين على فلان أي ناظر إليه وإن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الحفظ جعلت العين كناية عن الاحتفاظ.

وقال عند قوله تعالى: «ولتصنع على عيني» [٣/٩١]

(قوله ولتصنع) علة معطوفة على أخرى محذوفة قدرها الشارح بقوله لتحب من الناس اهـ شيخنا وقرأ العامة لتصنع بكسر اللام وضم التاء وفتح النون على البناء للمفعول ونصب بإضمار أن بعد لام كي وفيه وجهان أحدهما أن هذه العلة معطوفة على علة مقدرة قبلها والتقدير ليتلطف بك ولتصنع أو ليعطف عليك وتربى ولتصنع وتلك العلة المقدرة متعلقة بقوله وألقيت أي ألقيت المحبة ليعطف عليك ولتصنع ففي الحقيقة هو متعلق بما قبله من إلقاء المحبة والثاني أن هذه اللام متعلقة بمضمر بعدها تقديره ولتصنع على عيني فعلت ذلك أو كان كيت وكيت ومعنى لتصنع أي لتربى ويحسن إليك وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الإنسان الشيء بعينه إذا اعتنى به قال الزمخشري وقرأ الحسن وأبو نهيك ولتصنع بفتح التاء قال ثعلب أي لتكون حركتك وتصرفك على عين مني وقال الزمخشري قريبا منه اهـ سمين (قوله تربى على رعايتي وحفظي) أي فالعين هنا بمعنى الرعاية مجازا مرسلا من إطلاق السبب وهو العين أي نظرها على المسبب وهو الحفظ والرعاية اهـ



شيخنا.

النور

قال عند قوله تعالى : «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [٣/٢٢٢-٢٢٣]

(قوله أي منورهما الخ) إنما أوله باسم الفاعل لأن حقيقة النور كيفية أي عرض يدرك بالبصر فلا يصح حمله على الذات الأقدس اهـ شيخنا وعبارة البيضاوي النور في الأصل كيفية تدركها الباصرة أولا وتدرك بواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى إلا بتقدير مضاف كقولك زيد عدل بمعنى ذو عدل أو على تجوز أما بمعنى منور السموات والأرض وقد قرئ به فإنه تعالى نورهما بالكواكب وبما يفيض عنها من الأنوار أو الملائكة والأنبياء أو مدبرهما من قولهم المرئيس الفائق في التدبير فلان نور القوم لأنهم يهتدون به في الأمور أو موجدهما فإن النور ظاهر بذاته مظهر لغيره وأصل الظهور هو الوجود كما أن أصل الخفاء هو العدم والله تعالى موجود بذاته موجد لما عداه وقال ابن عباس معنى الله نور السموات والأرض هادي من فيهما فهم بنوره مهتدون وإضافته إليهما للدلالة على سعة إشراقه أو لاشتمالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما اهـ وفي القرطبي واختلف العلماء في تأويل هذه الآية فقيل المعنى أي به وبقدرته أنارت أضواءهما واستقامت أمورهما وقامت مصنوعاتهما



فالكلام على التقريب للذهن كما يقال الملك.

- وقال عند قوله تعالى «وأشرقت الأرض بنور ربها» [٦١٢/٣]: « (قوله أضاءت) إضاءة عظيمة حتى تميل إلى الحمرة والمراد بالأرض الأرض الجديدة التي يوجدها الله في ذلك الوقت لتحشر الناس عليها وليس المراد بها أرض الدنيا لقوله يوم تبدل الأرض غير الأرض وقوله حين يتجلى الخ أي فيراه الخلق رؤية حقيقية كما قال صلى الله عليه وسلم ستروون ربكم لا تضارون فيه كما لا تضارون في الشمس في اليوم الصحو اهـ خطيب وفي البيضاوي وأشرقت الأرض بنور ربها بما أقام فيها من العدل سماه نورا لأنه يزين البقاع ويظهر الحقوق كما سمى الظلم ظلمة وفي الحديث: « الظلم ظلمات يوم القيامة»[١] ولذلك أضاف اسمه إلى الأرض اهـ. وفي القرطبي وقيل إن الله يخلق نورا يوم القيامة يلبسه وجه الأرض فتشرق الأرض به وقال ابن عباس النور المذكور ههنا ليس من نور الشمس والقمر بل هو نور يخلقه الله تعالى فتضيء به الأرض اهـ.».

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى: « كل شيء هالك إلا وجهه» [٣/٣٦٥-٣٦٦]: «(قوله كل شيء هالك) أي في حد ذاته لأن وجوده ليس ذاتيا بل لاستناده إلى واجب الوجود فهو بالقوة وبالذات معدوم حالا والمراد بالمعدوم ما ليس له وجود ذاتي لأن وجوده كلا وجود وأما

(١) أخرجه من حديث ابن عمر: أحمد (١٣٧/٢، ١٥٦، ١٥٩)، البخاري (٢٤٤٧/١٢٧/٥)، مسلم (٢٥٧٩/١٩٩٦/٤)، الترمذي (٢٠٣٠/٣٣١-٣٣٠/٤). وفي الباب عن جابر رضي الله عنه.



حمل هالك على المستقبل فكلام ظاهري اهـ. شهاب. (قوله إلا إياه) أشار به إلى أن الوجه يعبر به عن الذات وقضية الاستثناء إطلاق الشيء على الله تعالى وهو الصحيح لأن المستثنى داخل في المستثنى منه وإنما جاء على عادة العرب في التعبير الأشرف عن الجملة ومن لم يطلقه عليه جعله متصلا أيضا وجعل الوجه ما عمل لأجله سبحانه فإن ثوابه باق اهـ كرخي. والمستثنى من الهلاك والفناء ثمانية أشياء نظمها السيوطي في قوله:

ثمانية حكم البقاء يعمها من الخلق و الباقون في حيز العدم
هي العرش والكرسي نار وجنة وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى «بل عجبت ويسخرون» [٥٣٢/٣]: «(بل عجبت) اضراب إما عن مقدر دل عليه فاستفتهم أي هم لا يقرون بل الخ أو عن الأمر بالاستفتاء أي لا تستفتهم فإنهم معاندون بل انظر إلي تفاوت حالك وحالهم اهـ شهاب. (قوله بفتح التاء) أي وبضم التاء أيضا سبعيتان وفي بعض النسخ بعد قوله إياك وبضمها لله تعالى أو على تقدير قل اهـ وفي الخطيب قرأ حمزة والكسائي بل عجبت بضم التاء والباقون بفتحها أما بالضم فبإسناد التعجب إلى الله وليس هو كالتعجب من الآدميين كما قال تعالى: «فيسخرون منهم سخر الله منهم»[١] وقال تعالى: «نسوا الله فنسيهم»[٢] فالعجب من الآدميين

(١) سورة التوبة: الآية: ٧٩.
(٢) سورة التوبة: الآية: ٦٧.



إنكاره وتعظيمه والعجب من الله تعالى قد يكون بمعنى الإنكار والذم وقد يكون بمعنى الاستحسان والرضا كما في الحديث عجب ربك من شاب ليس له صبوة وفي حديث آخر: «عجب ربك من ألكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم وقوله ألكم الأل بالفتح أشد القنوط وقيل هو رفع الصوت بالبكاء وسئل الجنيد عن هذه الآية فقال إن الله تعالى لا يعجب من شيء ولكن وافق رسوله صلى الله عليه وسلم فلما عجب رسوله قال تعالى وإن تعجب فعجب قولهم أي هو كما تقوله وأما بالفتح فعلى أنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أي عجبت من تكذيبهم إياك اهـ وفي القرطبي قال الهروي وقال بعض الأئمة معنى قوله بل عجبت بالضم بل جاريتهم على عجبهم لأن الله تعالى أخبر عنهم في موضع بالتعجب من الحق فقال: «وعجبوا أن جاءهم منذر منهم»[١] وقال: « إن هذا لشيء عجاب»[٢] «أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم»[٣] فقال تعالى بل عجبت أي بل جاريتهم على عجبهم. اهـ.».

القرب

قال عند قوله تعالى «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [٤/١٩٢]: «قوله ونحن أقرب إليه) أي لأن أبعاضه وأجزاءه يحجب بعضها بعضا ولا يحجب على الله شيء قال القشيري في هذه الآية هيبة وفزع وخوف لقوم وروح وأنس وسكون قلب لقوم اهـ خطيب (قوله أقرب إليه

(١) سورة «ص» : الآية: ٤.

(٢) سورة «ص»: الآية: ٥.

(٣) سورة يونس: الآية: ٢.



بالعلم) أشار به إلى أن المراد بالقرب العلم به وبأحواله لا يخفى عليه شيء من خفياته فكأن ذاته قريبة منه كما يقال الله في كل مكان أي بعلمه فإنه سبحانه وتعالى منزه عن الأمكنة وحاصله أنه تجوز بقرب الذات عن قرب العلم اهـ كرخي».

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٤/٢٨٥]: «(قوله هو الأول قبل كل شيء) عبارة البيضاوي هو الأول السابق على جميع الموجودات من حيث أنه موجدها ومحدثها والآخر الباقي بعد فنائها ولو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها أو هو الأول الذي تبتدأ منه الأسباب وتنتهى إليه المسببات أو الأول خارجا والآخر ذهنا والظاهر والباطن الظاهر وجوده لكثرة دلائله والباطن حقيقة ذاته فلا تكنهها العقول أو الغالب على كل شيء والعالم بباطنه انتهت وقوله ولو بالنظر إلى ذاتها يعني أن أبدية بقائه وفناء كل موجود سواه لا ينافي كون بعض الموجودات إذا أوجدها الله تعالى لا تفنى كالجنة والنار ومن فيهما لما هو مقرر لأن المراد أنها فانية في حد ذاتها وإن كانت بالنظر إلى استنادها لموجدها باقية كما مر في قوله كل من عليها فان اهـ شهاب».

المعية

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم» [٤/٢٨٥]: «(قوله



وهو معكم بعلمه) أي وقدرته لا ينفك عنكم علمه وقدرته بحال اهـ بيضاوي».

- وقال عند قوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا» [٣٠٣/٤]: «(قوله أينما كانوا) أي من الأماكن ولو كانوا تحت الأرض فإن علمه تعالى بالأشياء ليس لقرب مكان حتى يتفاوت بقرب الأمكنة وبعدها اهـ أبو السعود فأين ظرف الاستقرار المفهوم من المعية في قوله معهم أي مصاحب لهم بعلمه في أي مكان استقروا فيه اهـ. شيخنا».



ثانيا: الصاوي و حاشيته على الجلالين

ترجمة أحمد بن محمد الصاوي (١١٧٥-١٢٤١ هـ)

أحمد بن محمد الصاوي المصري الخلوتي المالكي عالم مشارك، ولد في صاء الحجر على شاطئ النيل من إقليم الغربية بمصر، وتوفي بالمدينة. من تصانيفه: بلغة السالك لأقرب المسالك في فروع الفقه المالكي في مجلدين، حاشية على جوهرة التوحيد للقاني.

حاشية على شرح الدردير على رسالته في علم البيان المسماة تحفة الإخوان الأسرار الربانية والفيوضات الرحمانية وهي شرح الصلوات الدرديرية، وحاشية على تفسير الجلالين» [معجم المؤلفين: ١١١/٢].



موقفه من الصفات:

١ - صفة الرحمة

قال عند تفسير البسملة [٤/٣٢٢]: « والرحمة في الأصل رقة في القلب تقتضي التفضل والإحسان وهي بهذا المعنى مستحيلة في حقه تعالى فتحمل على غايتها لأن ما استحال على الله باعتبار مبدئه وورد يطلق ويراد منه لازمه وغايته».

٢- الغضب

قال عند قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم» [٤/٣٢٤]: «والغضب ثوران دم القلب لإرادة الانتقام ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه»[1] فإذا وصف به الله تعالى فالمراد به الانتقام أو إرادة الانتقام فهو صفة فعل أو صفة ذات».

٣- الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم» [١/١٢]: «(قوله

(١) طرف من حديث أبي سعيد الخدري الطويل في إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بما هو كائن إلى يوم القيامة أخرجه: أحمد (٣/١٩، ٦١)، الترمذي (٤/٤٢٠/٢١٩١) وقال: «حديث حسن صحيح».
وفي سند الحديث علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف.



يجازيهم باستهزائهم) إنما سمي المجازاة استهزاء من باب المشاكلة والاستهزاء الاستخفاف بالشيء».

٤- الحياء

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» [١/١٧]: «والحياء في حق الحوادث تغيير وانكسار يعتري الإنسان من فعل ما يعاب ولازمه الترك فأطلق في حق الله وأريد لازمه وهو الترك وإنما أتى به مشاكلة لقولهم الله عظيم يستحي أن يضرب المثل بالشيء الحقير».

٥- الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «فأينما تولوا فثم وجه الله» [١/٥٠]: «(قوله فثم وجه الله) أي جهته يعني جهة رضاه وليس المراد بوجهه ذاته بل المراد أينما تولوا وجوهكم في جهة أمركم الله بها تجدوا جهة رضاه والصوفية يريدون بالوجه الذات وهو دليل على تنزه الله عن التخصيص بالجهة ومن هنا قال ابن العربي مقتضى التوحيد أن الصلاة لأي جهة تصح وإنما أمرنا بجهة مخصوصة تعبدا ولم نعقل له معنى».

- و قال عند قوله تعالى من سورة القصص: «كل شيء هالك إلا وجهه» [٣/١٩١]: «(قوله إلا إياه) أشار بذلك إلى أن المراد بالوجه الذات ويصح أن المراد به ما عمل لأجله سبحانه وتعالى فإن ثوابه



باق».

- و قال عند قوله تعالى: «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه» [٣/ ١٠]: « أي يقصدون بعبادتهم ذات ربهم ورضاه عليهم».

٦- الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» [١/ ٨٦]: «(قوله هل ينظرون) الاستفهام هنا إنكاري توبيخي (قوله الدخول فيه) أي في جميع أحكامه (قوله إلا أن يأتيهم الله) استثناء مفرغ والمعنى لا ينتظرون شيئا إلا إتيان الله في ظلل (قوله أي أمره) دفع بذلك ما يقال أن الإتيان بمعني الانتقام من صفة الحوادث وهي مستحيلة على الله تعالى (قوله في ظلل) ظرف للإتيان المذكور والمعنى أن الله يرسل عليهم العذاب في صورة الرحمة وذلك لأن شأن السحاب الرقيق أن يأتي بالأمطار التي يكون فيها منافع لهم وذلك مكر عظيم من الله بهم (قوله والملائكة) عطف على لفظ الجلالة والمعنى أن إتيان الملائكة مصاحب لعذاب الله المظروف في السحاب الرقيق وقرئ شاذا بجر الملائكة واختلفوا في عطفه فقيل معطوف على ظلل وقيل على الغمام».

- و قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» [٢/ ٥١]: «(قوله ما ينتظر المكذبون) أي من أهل مكة وغيرهم (قوله بالتاء والياء) أي



فهما قراءتان سبعيتان لأن جمع التكسير يجوز تأنيثه وتذكيره تقول قام الرجال وقامت الرجال (قوله الملائكة) أي عزرائيل[1] وأعوانه أو ملائكة العذاب لما تقدم أن الكافر موكل بأخذ روحه سبع من ملائكة العذاب (قوله أي أمره) أشار بذلك إلى أن الكلام على حذف مضاف ودفع بذلك وهم حقيقة الإتيان وهو الانتقال من مكان إلى آخر إذ هو مستحيل على الله تعالى (قوله بمعنى عذابه) أي المعجل لهم إما بالسيف أو غيره».

- و قال عند قوله تعالى من سورة الفجر: «وجاء ربك والملك صفا صفا» [٢٦٨/٤]: «(قوله أي أمره) دفع بذلك ما يقال أن المجيء يقتضي الانتقال وهو على الله محال. فأجاب بأن الكلام على حذف مضاف أي حصل أمره وظهر سلطان قهره وتجليه على عباده».

٧- الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «وسع كرسيه السماوات والأرض» [١/١٠٧-١٠٨]: «(قوله وقيل أحاط علمه بهما) أي فالكرسي بضم الكاف وكسرها يطلق على العلم كما يطلق على السرير الذي يجلس عليه (قوله وقيل الكرسي نفسه)أي وهو مخلوق عظيم فوق السماء السابعة يحمله أربعة ملائكة لكل ملك أربعة أوجه أرجلهم تحت الصخرة التي تحت الأرض السابعة وتحت الأرض السفلى ملك على

(١) هذه التسمية لا أصل لها وإنما هي من الإسرائيليات.



صورة آدم يسأل الرزق لبني آدم وملك على صورة الثور يسأل الرزق للبهائم وملك على صورة السبع يسأل الرزق للوحوش وملك على صورة النسر يسأل الرزق للطيور بينهم وبين حملة العرش سبعون حجابا من ظلمة وسبعون حجابا من نور سمك كل حجاب خمسمائة سنة[1] وذلك لئلا تحترق حملة الكرسي من نور حملة العرش وخلق العرش والكرسي من حكم الله لا لاحتياج لهما. قال صاحب الجوهرة:

والعرش والكرسي ثم القلم والكاتبون اللوح كل حكم

لا لاحتياج وبها الإيمان يجب عليك أيها الإنسان

٨- المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» [١٣٣/١]: «(قوله قل لهم يا محمد) أي ردا لمقالهم (قوله فاتبعوني) أي في جميع ما جئت به والمعنى أن اتباع النبي فيما جاء به دليل على محبة الإنسان لربه وهي ميل القلب نحوه وإيثار طاعته على هوى نفسه فيلزم من المحبة الطاعة قال بعض العارفين:

لو قال تيها قف على جمر الغضا لوقفت ممتثلا ولم أتوقف

وقال بعضهم:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

فمن ادعى المحبة من غير طاعة فدعواه باطلة لا تقبل (قوله بمعنى أنه يثيبكم) أشار بذلك إلى أن معنى المحبة الأصلي محال في

(١) سيأتي تخريجه في موقف القرطبي من الكرسي.



حقه تعالى وأن المراد بمحبة الله للعبد قبوله والإثابة على أعماله».

٩- النفس

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة: «تعلم في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [١/٢٧٥]: « والنفس بمعنى الذات والمعنى تعلم حقيقة ذاتي وما انطوت عليه (قوله ولا أعلم ما في نفسك) أي لا أعلم حقيقة ذاتك ولا ما احتوت عليه من الصفات لأن من جهل ما قام بالذات فقد جهل الذات فلا يعلم الله إلا الله واعلم أنهم اختلفوا في إطلاق النفس على الله تعالى فقيل لا يجوز إطلاقها عليه إلا في مقام المشاكلة والحق أنه يجوز إطلاق النفس على الله من غير مشاكلة إذ ورد إطلاقها في غير المشاكلة قال تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة»[١] «ويحذركم الله نفسه»[٢].

– و قال عند قوله تعالى من سورة طه: «واصطنعتك لنفسي» [٣/٤٦]: «(قوله واصطنعتك لنفسي) أي لتشتغل بأوامري وتبليغ رسالتي وأن تكون في حركاتك وسكناتك لي لا لغيري».

١٠- العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «ولا تحسبن الذين قتلوا

(١) سورة الأنعام: الآية: ٥٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية: ٢٨، ٣٠.



في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [١/١٦٨]:« (قوله عند ربهم) خبر ثان والمعنى أنهم في كرامة ربهم وضيافته».

– وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» [٢/١٠٠]:«(قوله عند ربك) العندية عندية مكانة لا مكان أو المراد عند عرش ربك وهذا كالدليل لما قبله أي فإذا كان دوام الذكر دأب من لم يجعل لهم على أعمالهم جنة ولا نار فلتكونوا كذلك بالأولى».

١١ - الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة النساء: «وكلم الله موسى تكليما» [١/٢٢٥]: « أي أزال عنه الحجاب فسمع كلام الله وليس المراد أن الله كان ساكتا ثم تكلم لأن ذلك مستحيل على الله تعالى (قوله تكليما) مصدر مؤكد لقوله كلم وإنما أكد رفعا لاحتمال المجاز لأن الله كلم موسى بكلامه الأزلي القديم من غير حرف ولا صوت ولا كيف ولا انحصار ولا يعلم الله إلا الله».

– وقال عند قوله تعالى من سورة التوبة: «فأجره حتى يسمع كلام الله» [٢/١١٩]: «(قوله حتى يسمع كلام الله) أي فيتدبره ويعلم كيفية الدين وما انطوى عليه من المحاسن».

– وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا» [٢/٣٦]: « (قوله وتمت كلمت ربك) أي القرآن وفيها



قراءتان الجمع والإفراد فالجمع ظاهر والإفراد على إرادة الجنس والماهية وترسم بالتاء المجرورة على كل من القراءتين وهكذا كل ما قرئ بالجمع والإفراد إلا موضعين أحدهما في يونس في قوله تعالى: «إن الذين حقت عليهم كلمة ربك » وثانيهما في غافر في قوله تعالى: «وكذلك حقت كلمة ربك» فاختلف فيها المصاحف فبعضهم بالتاء المجرورة وبعضهم بالتاء المربوطة (قوله بالأحكام والمواعيد) راجع لقوله صدقا وعدلا على سبيل اللف والنشر المشوش ولو أخره لكان أحسن والمعنى تمت كلمات ربك من جهة الصدق كالأخبار والمواعيد والعدل كالأحكام فلا جور فيها وهذا إخبار من الله بحفظ القرآن من التغيير والتبديل كما وقع في الكتب المتقدمة وذلك سر قوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» وقوله تعالى: «وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث»».

١٢- اليد واليمين

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» [١/٢٥٥]: «(قوله بل يداه) إضراب إبطالي ويداه مبتدأ ومبسوطتان خبره وجملة ينفق إما خبر ثان أو استئناف بياني وكيف اسم شرط ويشاء فعل الشرط ومفعوله محذوف تقديره الإنفاق له وجواب الشرط محذوف دل عليه قوله ينفق (قوله مبالغة في الوصف بالجود) أي الإعطاء الكثير الذي عم الطائع والعاصي واعلم أن معاملة



الله للمؤمنين بالفضل إعطاء أو منعا لأنه ما منعهم عطاء الدنيا إلا لكونه ادخر لهم ما هو أعظم منه في الآخرة وأما معاملته للكفار فبالفضل عند الإعطاء وبالعدل عند المنع فلا يوصف بالبخل على كل حال تنزه الله عنه لأن البخل هو منع المستحق من حقه وتعالى الله عن أن يكون لأحد حق عليه (قوله وثنى اليد الخ) أي فذكر اليدين مشاكلة والتثنية كناية عن كثرة العطاء لكن على مراده هو لا على مراد عبيده لأنه ليس لأحد حق عليه يطلبه منه ثم في إطلاق اليد على الله طريقتان طريقة السلف أن اليد صفة من صفاته أزلية كالسمع والبصر ينشأ عنها الخير لا الشر فهي أخص من القدرة لأن القدرة ينشأ عنها جميع الممكنات إيجادا وإعداما خيرا أو شرا ولا يعلمها إلا هو ويشهد لما قلنا قوله تعالى: قال ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أي اصطفيته ولم يقل بقدرتي وطريقة الخلف أن اليد تطلق بمعنى الجارحة وهي مستحيلة على الله وتطلق على القدرة والنعمة والملك ويصح إرادة كل منها في حق الله. إن قلت على تفسيرها بالقدرة أو النعمة فلم ثنيت ثانيا بعد إفرادها أولا. أجيب بأن التثنية لإفادة كثرة الكرم والعطاء كما قال المفسر إن قلت على تفسيرها بالنعمة فمقتضاه جمعها لأن النعم كثيرة قال تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها أجيب بأن التثنية بحسب الجنس لأن النعم جنسان مثل نعمة الدنيا و نعمة الدين ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة الإعطاء ونعمة المنع وتحت كل واحد من الجنسين أنواع كثيرة وما قلناه عقائد المؤمنين. وعقيدة اليهود أنها الجارحة لأنهم مجسمة».

- وقال عند قوله تعالى من سورة «ص»: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» [٣/٣٠٣]: «وتثنية اليد إظهار لكمال

الاعتناء بخلقه عليه السلام».

١٣- الرضا

قال عند قوله تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم» [٣/٣٠٦]: «(قوله ولا يرضى لعباده الكفر) أي لا يفعل فعل الراضي بأن يثيب فاعله ويمدحه بل يفعل فعل الساخط بأن ينهى عنه ويعاقب فاعله ويذمه عليه (قوله وإن أراده من بعضهم) أشار بهذا إلى أنه لا تلازم بين الرضا والإرادة بل قد يرضى ولا يريد وقد يريد ولا يرضى وإنما التلازم بين الأمر والرضا خلافا للمعتزلة القائلين بالتلازم بين الرضا والإرادة وبنوا على ذلك أمورا فاسدة ومن هنا قال العلماء أن الأمور أربعة تارة يأمر ويريد وهو الإيمان من المؤمنين وتارة لا يأمر ولا يريد وهو الكفر منهم وتارة يأمر ولا يريد وهو الإيمان من الكفار وتارة يريد ولا يأمر وهو الكفر من الكفار. وحكى أن رجلا من المعتزلة تناظر مع رجل من أهل السنة فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال السني سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال المعتزلي أيريد ربك أن يعصى فقال السني أيعصى ربنا قهرا فقال المعتزلي أرأيت إن منعني الهدى وحكم علي بالردى أحسن إلي أم أساء فقال إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فالمالك يفعل في ملكه كيف يشاء فبهت المعتزلي. (قوله يرضه لكم) أي لأنه سبب لفوزكم بسعادة الدارين لا لانتفاعه به تعالى الله عن ذلك».



١٤- الفوقية

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» [١٨/٢]: «(قوله فوق عباده) أي فوقية مكانة أي شرف ورفعة وعلو قدر تليق به لا فوقية مكان لاستحالة اتصافه به».

١٥- الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» [٣٢/٢]: «جمع بصر وهو حاسة النظر أي القوة الباصرة ويطلق على العين نفسها من إطلاق الحال وإرادة المحل (قوله وهذا مخصوص) أي نفي الرؤية عام مخصوص برؤية المؤمنين ربهم في الآخرة لأن الفعل إذا دخل عليه النفي يكون من قبيل العام (قوله لرؤية المؤمنين) علة لقوله مخصوص وقوله (لقوله تعالى) علة للعلة (قوله ناضرة) أي قامت بها النضارة وهي البهجة والحسن وقوله ناظرة أي باصرة للذات المقدس (قوله ليلة البدر) أي ليلة أربعة عشر (قوله وقيل المراد الخ) أي وعلى هذا فالنفي باق على عمومه فلا يحيط به بصر أحد أبدا لا في الدنيا ولا في الآخرة فلا ينافي أن المؤمنين يرونه في الآخرة لكن بلا كيف ولا انحصار لوجود أدلة عقلية ونقلية أما النقلية فالكتاب والسنة والإجماع والعقلية منها أن الله علق رؤيته على استقرار الجبل وهو جائز والمعلق على الجائز جائز ومنها لو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها موسى عليه السلام إذ لا يجوز



على النبي سؤال المحال إذ هو جهل ويستحيل على النبي الجهل ومنها أن يقال الله موجود فكل موجود يصح أن يرى فالله يصح أن يرى خلافا للمعتزلة والمرجئة والخوارج حيث أحالوا الرؤية مستدلين بظاهر هذه الآية وبقولهم أن الرؤية تستلزم المقابلة واتصال أشعة بصر الرائي بالمرئي فيلزم أن يكون المرئي جسما وتعالى الله عن الجسمية ورد كلامهم بما علمت وبأن هذا التلازم عادي لا عقلي ويجوز تخلف العادة (قوله لا تحيط به) أي لا تبلغ كنه حقيقة ذاته وصفاته أبصار ولا بصائر».

- وقال عند قوله تعالى من سورة القيامة: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [٤/٢٢٩]: «(قوله وجوه يومئذ ناضرة) وجوه مبتدأ وناضرة خبره ويومئذ ظرف لناضرة وسوغ الابتداء بالنكرة وقوعها في معرض التفصيل وناظرة خبر ثان وإلى ربها متعلق بناظرة (قوله أي في يوم القيامة) تفسير لمعنى الظرفية والتنوين في يومئذ عوض عن جملة أي يوم إذ تقوم القيامة».

- وقال عند قوله تعالى من سورة القلم «يوم يكشف عن ساق» بعد أن ذكر ما قيل في تأويل الساق [٤/٢٠٠-٢٠٢]: «ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن ناسا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم قال هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحوا ليس معها سحاب وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحوا ليس فيها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فما تضارون في رؤية الله تعالى يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما إذا كان



يوم القيامة أذن مؤذن لتتبع كل أمة ما كانت تعبد فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار، حتى لا يبقي إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر وغير أهل الكتاب فتدعى اليهود فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد عزيرا ابن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فماذا تبغون؟ فقالوا: عطشنا يا ربنا فاسقنا فيشار إليهم ألا تردون فيحشرون إلى النار كأنها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار، ثم يدعى النصارى فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد المسيح ابن الله، فيقال لهم كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فيقال لهم: ماذا تبغون؟ فيقولون: عطشنا يا ربنا فاسقنا فيشار إليهم ألا تردون فيحشرون إلى جهنم كأنها سراب يحطم بعضها بعضا، فيتساقطون في النار حتى لا يبقى إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم الله في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فماذا تنتظرون؟ لتتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم فيقول أنا ربكم، فيقولون نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا مرتين أو ثلاثا حتى إن بعضهم ليكاد أن ينقلب فيقول هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها، فيقولون: نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود، و لا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة كلما أراد أن يسجد خر على قفاه ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في الصورة التي رأوه فيها أول مرة فقال: أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا، ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة، ويقولون اللهم سلم سلم» قالوا: يا رسول الله وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيها خطاطيف وكلاليب



وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم، حتى إذا خلص المؤمنون من النار فو الذي نفسي بيده ما منكم من أحد بأشد مناشدة الله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، فيقولون: ربنا كانوا يصومون معنا و يصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم فتحرم صورهم على النار فيخرجون خلقا كثيرا قد أخذت النار إلى نصف ساقه وإلى ركبتيه، ثم يقولون: ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها أحدا ممن أمرتنا به، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: يا ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: يا ربنا لم نذر فيها خيرا » وكان أبو سعيد الخدري يقول: إن لم تصدقوني بهذا الحديث فاقرؤوا إن شئتم: «إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما» فيقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما فيلقيهم في نهر في أفواه الجنة يقال له نهر الحياة، فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل ألا ترونها تكون إلى الحجر أو إلى الشجر ما يكون إلى الشمس أصيفر وأخيضر، وما



يكون منها إلى الظل يكون أبيض، قال: فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتيم يعرفهم أهل الجنة هؤلاء عتقاء الله من النار الذين أدخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه، ثم يقول: «ادخلوا الجنة فما رأيتموه فهو لكم فيقولون ربنا: أعطيتنا ما لم تعط أحدا من العالمين، فيقول: لكم عندي ما هو أفضل من هذا فيقولون: ربنا أي شيء أفضل من هذا؟ فيقول رضاي فلا أسخط عليكم بعده أبدا»[(١)].

تنبيه: قوله في الحديث أتاهم الله في أدنى صورة رأوه فيها الخ هو من المتشابه يجري فيه مذهب السلف والخلف فالسلف يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد أن لها معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس كمثله شيء والخلف يؤولون الإتيان إما بالرؤية لأن العادة أن من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته أو بإتيان ملك فيقول أنا ربكم على سبيل الامتحان وهذا آخر امتحان المؤمنين ومعنى الصورة الصفة فمعنى في أدنى صورة الخ في غير الصفة التي يعرفونه في الدنيا بها وقولهم فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم أي فارقنا الناس من أجل توحيدك حال كوننا مع المفارقة أفقر من أنفسنا عند صحبتهم فهو إخبار منهم بمزيد صبرهم على المشاق لأجل الله وقولهم نعوذ بالله منك إنما استعاذوا منه لكونهم رأوا سمات المخلوق ... وهذه الرؤية غير الرؤية التي في الجنة لكرامة أوليائه وإنما هذه الرؤية امتحان لعباده. وقوله وقد تحول في صورته

---

(١) أخرجه مطولا: أحمد (٣/١٦..١٧)، البخاري (١٣/٥١٧...٥١٩/٧٤٣٩)، مسلم (١/١٦٧..١٧١/١٨٣)، ابن حبان (١٦/٣٧٧-٣٨٠/٧٣٧٧).
وأخرجه مختصرا: النسائي (٨/٤٨٧/٥٠٢٥)، ابن ماجه (١/٦٣-٦٤/١٧٩).



التي رأوه فيها أول مرة معناه أنه تحجب عنهم بالصفة التي رأوه فيها أول مرة.».

١٦- العين

قال عند قوله تعالى من سورة طه: «ولتصنع على عيني» [٤٦/٣]: «(قوله ولتصنع) عطف على محذوف قدره المفسر بقوله لتحب من الناس (قوله تربى على رعايتي الخ) أي فالعين هنا بمعنى الرعاية والحفظ مجازا مرسلا من إطلاق السبب وهو نظر العين على المسبب وهو الحفظ والرعاية لأن شأن من ينظر للشيء بعينه أن يحفظه ويرعاه».

١٧- الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «ثم استوى على العرش» [٦٩/٢-٧٠]: «(قوله هو في اللغة سرير الملك) أي وتسميته عرشا إنما هو بالنسبة لما عدا الراكب عليه لعلوه عليهم وأما المراد به هنا فهو الجسم النوراني المرتفع على كل الأجسام المحيط بكلها (قوله استواء يليق به) هذه طريقة السلف الذين يفوضون علم المتشابه لله تعالى وهذا نظير ما وقع لمالك بن أنس أنه سأله رجل عن قوله تعالى الرحمان على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة أخرجوا عني هذا المبتدع وأما طريقة الخلف فيؤولون الاستواء بالاستيلاء بمعنى الملك والتصرف



فالاستواء يطلق حقيقة على الركوب وهو مستحيل على الله وعلى الاستيلاء والتصرف وهو المراد قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وقد أشار صاحب الجوهرة للطريقتين بقوله :

وكل نص أوهم التشبيها ... أوله وفوض ورم تنزيها

– وقال عند قوله تعالى من سورة طه: «الرحمان على العرش استوى» [٣/٤١-٤٢]: «(قوله استواء يليق به) هذه طريقة السلف الذين يفوضون علم المتشابه لله تعالى ومن ذلك جواب الإمام مالك رضي الله عنه عن معنى الاستواء على العرش في حقه تعالى حيث قال للسائل الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة أخرجوا عني هذا المبتدع وأما الخلف وهم من بعد الخمسمائة فيؤولونه بمعنى صحيح لائق به سبحانه وتعالى فيقولون أن المراد بالاستواء الاستيلاء بالتصرف والقهر فالاستواء له معنيان الركوب والجلوس والاستيلاء بالقهر والتصرف وكلا المعنيين وارد في اللغة يقال استوى السلطان على الكرسي بمعنى جلس واستوى على الأقطار بمعنى ملك وقهر ومن الثاني قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فحينئذ فالمتعين إطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى هو الثاني.

١٨- النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات



والأرض مثل نوره كمشكاة» [٣/١١٤-١١٥]: «(قوله الله نور السماوات والأرض) اعلم أن حقيقة النور كيفية تدركها الباصرة أولا وتدرك بواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى مستحيل إطلاقه على الله تعالى وحينئذ فيجاب عن الآية بأن معنى قوله نور السماوات والأرض خالق النور في السماوات بالشمس والقمر والنجوم والكواكب والعرش والملائكة وفي الأرض بالمصابيح والسرج والشموع والأنبياء والعلماء والصالحين وأفاد هذا المفسر بقوله أي منورهما وقيل معنى نور السماوات والأرض مظهرهما لأن النور كما يطلق على الكيفية يطلق على الظاهر في نفسه المظهر لغيره وهو بهذا المعنى يصح إطلاقه على الله تعالى فهو سبحانه وتعالى نور بمعنى مظهر للأشياء من العدم إلى الوجود قال ابن عطاء الله:« في الحِكَم الكون كله ظلمة أناره ظهور الحق فيه فوجود العالم بوجود الله إذ لولا وجود الله ما وجد شيء من العالم» ... (قوله أي صفته في قلب المؤمن) أشار بذلك إلى أن في الكلام شبه استخدام حيث ذكر النور أولا بمعنى ثم ذكره ثانيا بمعنى آخر فتحصل أنه فسر النور أولا بالحسي وثانيا بالمعنوي».

١٩- التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبت ويسخرون» [٣/٢٧٨]: «(قوله بل عجبت) إضراب عن الأمر بالاستفتاء كأنه قال لا تستفهم فإنهم جاهلون معاندون لا منفعة في استفتائهم بل انظر إلى



حالك وحالهم والمقصود منه تسليته صلى الله عليه وسلم (قوله بفتح التاء) أي وبضمها قراءتان سبعيتان وعلى الضم فالمتعجب الله تعالى ومعناه في حقه الغضب والمؤاخذة على حد. ومكروا ومكر الله والمعنى يجازيهم على تكذيبهم إياك وقد يطلق التعجب في حق الله تعالى على الرضا والمحبة كما في الحديث عجب ربك من شاب ليس له صبوة. (قوله وهم يسخرون من تعجبك) أي أو من تعجبي أي غضبي عليهم ومجازاتي لهم على كفرهم».

٢٠- المعية

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «وهو معكم أينما كنتم» [١٤٣/٤]: «(قوله بعلمه) أي وقدرته وإرادته فالمراد بالمعية تصاريفه في خلقه».

٢١- الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [١٤٢/٤-١٤٣]: «(قوله هو الأول قبل كل شيء) أي السابق على جميع الموجودات وقوله بلا بداية أي فلا افتتاح لوجوده (قوله والآخر بعد كل شيء) أي الباقي بذاته بعد استحقاق كل ما سواه الفناء وبهذا اندفع ما يقال ان الجنة والنار وما فيهما لا يطرأ عليها الفناء لأن كل موجود بعد عدم قابل للفناء وبقاء ما ذكر ببقاء الله تعالى لا ذاتي له قال العارف:



من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال

(قوله بالأدلة عليه) أي وهي آثاره وتصاريفه في خلقه.

ففي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

(قوله عن إدراك الحواس) أي الظاهرية والباطنية فلا تحيط به في الدنيا ولا في الآخرة وإنما رؤيته وسماع كلامه في الآخرة من غير كيف ولا انحصار ولا إحاطة فكل مخلوق عاجز عن الإحاطة به بل كلما عظم قرب العبد منه ازداد خشية وهيبة وعجزا ولذا ورد في الحديث سبحان من لا يعلم قدره غيره ولا يبلغ الواصفون صفته وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال إذا أراد أحدكم أن ينام فليضطجع على شقه الأيمن ويقول اللهم رب السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء فالق الحب والنوى منزل التوراة والإنجيل والقرآن أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته وفي رواية من شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت آخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء اقض عنا الدين وأغننا من الفقر[١] اهـ. وأتى بالواو الأولى والثالثة للجمع بين الوصفين الأولين والأخيرين والثانية للجمع بين مجموع الأصناف الأربعة فهو تعالى متصف بالأولية وضدها والظاهرة وضدها وتلك الصفات الأربع مجموعة فيه تعالى فالواو الأولى والثالثة عطفت مفردا على مفرد والثانية عطفت مجموع أمرين على مجموع أمرين».

(١) أخرجه: أحمد (٢/٥٣٦)، البخاري في الأدب المفرد (١٢١٢)، مسلم (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣)، أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥١)، الترمذي (٥/٤٤٠/٣٤٠٠)، النسائي في الكبرى (٦/١٩٧/١٠٦٢٦)، ابن ماجه (٢/١٢٧٤/٣٨٧٣).



الخطيب الشربيني [٩٧٧ هـ]

ترجمته:

هو محمد بن محمد الشربيني القاهري، الشافعي المعروف بالخطيب الشربيني من علماء القرن العاشر، له باع في الفقه الشافعي بل له تآليف، نقل معظم تفسيره من الفخر الرازي، وادعى في مقدمة تفسيره أنه سيتبع السلف في تفسيرهم لكنه في الحقيقة خالف مذهب السلف في تفسير آيات الصفات بل تبع الرازي في بعض طعناته على مذهب السلف كما يتضح ذلك في صفة الكلام.

وعلى كل حال هو مؤول أشعري في معظم الصفات وأثبت صفة الاستواء على ضعف في ذلك. وقد يذكر مذهب السلف في بعض بحوثه ولكنها عنده كفلتات اللسان.

غفر الله لنا وله ولجميع المسلمين.

وإليك الصفات التي تقف بعينك عليها على أعين اليقين.



موقفه من الصفات الإلهية

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: فإن قيل: ما معنى غضب الله؟ لأن الغضب ثوران النفس عند إرادة الانتقام أو تغيير يحصل عند ثوران دم القلب بإرادة الانتقام وهو محال في حقه تعالى أجيب بأنه إذا أسند إلى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية فمعناه إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعل الملك إذا غضب على من تحت يده، نعوذ بالله من غضبه ونسأله رضاه ورحمته. [١/١١] انظر الرد على القرطبي.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: اختلف في الكرسي فقال الحسن: هو العرش نفسه، وقال أبو هريرة: هو موضع أمام العرش، والأحاديث تدل عليه.[١/١٣٨] انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزيء بهم»: أي



يجازيهم على استهزائهم، سمى جزاء الاستهزاء باسمه كما سمى جزاء السيئة بسيئة إما لمقابلة اللفظ باللفظ أو لكونه مماثلا له في القدر ومثل هذا يسمى مشاكلة أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء والغرض منه أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزيء بهم أو يعاملهم معاملة المستهزيء، أما في الدنيا فبإجراء أحكام الإسلام عليهم واستدراجهم للإمهال والزيادة في النعمة مع التمادي في الطغيان وأما في الآخرة فبأن يفتح لهم وهم في النار بابا إلى الجنة فيسرعون نحوه فإذا صاروا إليه سد عليهم الباب وذلك قوله تعالى «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون» وإنما استؤنف به ولم يعطف، ليدل على أنه تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين أن يعارضوهم وأن استهزاءهم لا يبالي به لحقارتهم. [١/٢٢] انظر الرد على القرطبي.

صفة المكر

قال عند قوله تعالى من سورة الأنفال «ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين»: أي يرد مكرهم عليهم بتدبير أمرك بأن أوحى ما دبروه وأمرك بالخروج إلى المدينة وأخرجهم إلى بدر وقلل المسلمين في أعينهم حتى حملوا عليهم فقتلوا «والله خير الماكرين» أي أعلمهم به فلا يؤبه بمكرهم دون مكره.

قال البيضاوي: وإسناد أمثال هذا إنما يحصل للمجاوزة ولا يجوز إطلاقها ابتداء لما فيه من إيهام الذم. اهـ.

واعترض عليه بأنه لا يتعين في مثل ذلك المشاكلة بل يجوز أن



يكون ذلك استعارة لأن إطلاق المكر على إخفاء الله ما أوعده لمن استوجبه إن جعل باعتبار أو صورة تشبه صورة المكر فاستعارة أو باعتبار الوقوع في صحبة مكر العبد فمشاكلة، وعلى هذا لا يحتاج كما قال الطيبي إلى وقوعه في صحبة مكر العبد قال: ومنه قول علي رضي الله عنه: من وسع الله تعالى عليه في دنياه ولم يعلم أنه مكر به فهو مخدوع في عقله. [١/٤٦٨].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «أفأمنوا مكر الله»: تقدير لقوله تعالى «أفأمن أهل القرى»، ومكر الله استعارة لاستدراج العبد بالنعم في الدنيا وأخذه من حيث لا يحتسب. [١/٤١٠].

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي» الآية: والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم، وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها وبين الخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا فإذا وصف به الباري سبحانه وتعالى كما جاء في الحديث «إن الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم أن يعذبه» «إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا». فالمراد به الترك كما قدرته اللازم للانقباض كما أن المراد من رحمته وغضبه والمعروف والمكروه واللازمين لمعنييهما وتحمل الآية خاصة أن يكون مجيء الحياء فيها للمشاكلة وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته ولو تقديرا كما هنا وهو قول الكفرة: أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا



بالذباب والعنكبوت، ولما كان التمثيل يصار إليه لكشف المعنى الممثل به ورفع الحجاب عنه وإبرازه في صورة المشاهد والمحسوس ليساعد فيه الوهم والعقل ويصالحه عليه فإن المعنى الصرف إنما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لأن من طبعه ميل الحس وحب المحاكاة .. الخ. [٣٢/١] انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش»: أي استوى أمره ، وقال أهل السنة: الاستواء على العرش صفة الله بلا كيف يجب الإيمان به ونكل فيه العلم إلى الله تعالى، والمعنى أن له سبحانه وتعالى استواء على العرش على الوجه الذي عناه منزه عن الاستقرار والتمكن وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى» فأطرق رأسه مليا وعلاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أظنك إلا ضالا، ثم أمر به فأخرج، وروي عن سفيان الثوري والأوزاعي، والليث بن سعد وغيرهم من علماء السنة في هذه الآية التي جاءت في الصفات متشابهة أمروها كما جاءت اقرأوها بلا كيف، وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا على قراءة الآية.

وقال بعضهم: استوى بمعنى استولى ويحتج بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وقال آخر:



هما استويا بفضلهما جميعا   على عرش الملوك بغير زور

وهذا منكر عند أهل اللغة، قال ابن الأعرابي: لا يعرف استولى فلان على كذا إلا إذا كان بعيدا منه غير متمكن منه ثم تمكن منه والله تعالى لم يزل مستوليا على الأشياء والبيتان قال ابن فارس اللغوي لا يعرف قائلهما ولو صحا لا حجة فيهما لما بينا من استيلاء من لم يكن مستوليا، نعوذ بالله من تعطيل الملحدة وتشبيه المجسمة. [١/٣٩٦]

انظر الرد على القرطبي.

صفة الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «ولا يكلمهم الله يوم القيامة»: أي لا يكلمهم بالرحمة وبما يبشرهم إنما يكلمهم بالتوبيخ أو يكون عليهم غضبان كما يقال: فلان لا يكلم فلانا إذا كان عليه غضبان لما ثبت بالنصوص أنه تعالى يسألهم والسؤال كلام فحمل نفي الكلام على الغضب فهو كناية ويجوز إبقاء الكلام على ظاهره وتحمل نصوص السؤال على أنه يقع بألسنة الملائكة. (١/٩٣].

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «وكلمه ربه»: دلت الآية الكريمة على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون في كلام الله تعالى.

قال الزمخشري في كشافه: وكلمه ربه من غير واسطة كما يكلم الملك، وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح، وهذا مذهب المعتزلة، ولا شك في بطلانه وفساده لأن ذلك الجرم كالشجرة لا يقول: «أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم



الصلاة لذكري» فثبت بذلك بطلان ما قالوه. وذهب بعض الحنابلة والحشوية إلى أن كلام الله تعالى حروف وأصوات متقطعة وأنه قديم.

قال الإمام الرازي: وهذا القول أخس من أن يلتفت إليه العاقل، والذي عليه أكثر أهل السنة والجماعة أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، وأن موسى سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية، قالوا: كما أنه لا يبعد رؤية ذاته مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضا كذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا، وفيما روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك من كل جهة تنبيه على أن سماع كلامه تعالى القديم ليس من جنس كلام المحدثين وهل كان سبحانه وتعالى كلم موسى وحده أو مع أقوام آخرين ظاهر الآية يدل على الأول ... الخ. [٤٢٢/١] انظر الرد على القرطبي.

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «أينما تولوا فثم وجه الله»: أي قبلته كما قاله مجاهد، وقال الكلبي: فثم الله يعلم ويرى، والوجه صلة كقوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» أي إلا هو. [٧٢/١].

وقال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه» أي ذاته فإن الوجه يعبر به عن الذات، وقال أبو العالية: إلا ما أريد به وجهه، وقيل: إلا ملكه. [١٠٠/٣]

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمن «ويبقى وجه ربك ذو



الجلال والإكرام»: أي ذاته فالوجه عبارة عن وجود ذاته، قال ابن عباس: الوجه عبارة عنه. [١٣٤/٤] انظر الرد على القرطبي.

صفة الإتيان والمجيء

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»: أي إلا أن يأتيهم أمره أو بأسه، كقوله «أو يأتي أمر ربك» أي عذابه، وقوله تعالى «فجاءها بأسنا» أو يأتيهم الله ببأسه فحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله تعالى «إن الله عزيز حكيم». [١١٢/١].

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك» قال الحسن: أي أمره وقضاؤه. انظر الرد على القرطبي.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: قوله تعالى «عند ربهم» أي ذووا زلفى منه فليس المراد القرب المكاني لاستحالته ولا بمعنى في علمه وحكمه لعدم مناسبة المقام له بل بمعنى القرب شرفا ورتبة. [٢١٨/١] انظر الرد على القرطبي.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله



فاتبعوني يحببكم الله»: قل لهم يا محمد إن كنتم تحبون الله وتعبدون الأصنام لتقربكم إليه فاتبعوني يحببكم الله فأنا رسوله إليكم وحجته عليكم أي اتبعوا شريعتي وسنتي يحببكم الله فحب المؤمنين لله اتباعهم أمره وإيثار طاعته وابتغاء مرضاته وحب الله للمؤمنين ثناؤه عليهم وثوابه لهم وعفوه عنهم فذلك قوله تعالى «ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم».[١/١٧١].

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله يحب المحسنين» أي يثيبهم. [١/١٠٥] انظر الرد على القرطبي.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: فهم مقهورون تحت قدرته وكل من قهر شيئا فهو مستعل عليه بالقهر والغلبة. [١/٣٤٠] انظر الرد على القرطبي.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى من سورة الفتح «يد الله فوق أيديهم»: يد الله أي المتردي بالكبرياء فوق أيديهم أي في المبايعة يحتمل وجوها وذلك أن اليد في الموضعين إما أن تكون بمعنى واحد وإما أن تكون بمعنيين فإن كانت بمعنى واحد ففيه وجهان:

أحدهما: قال الكلبي: نعمة الله عليهم في الهداية فوق ما صنعوا



من البدعة ما قال الله تعالى «بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان».

ثانيهما: قال ابن عباس ومجاهد: يد الله بالوفاء بما وعدهم من النصر والخير أقوى وأعلى من نصرتهم إياه، يقال اليد لفلان أي الغلبة والقوة وإن كانت بمعنيين ففي حق الله تعالى بمعنى الحفظ وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة.

قال السدي: كانوا يأخذون بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبايعونه ويد الله تعالى فوق أيديهم في المبايعة وذلك أن المتبايعين إذا مد أحدهما يده إلى الآخر في البيع وبينهما ثالث يضع يده على أيديهما ويحفظ أيديهما إلى أن يتم العقد ولا يترك أحدهم يترك يد الآخر لكي يلزم العقد ولا يتفاسخان فصار وضع اليد فوق الأيدي سبب لحفظ البيعة فقال تعالى «يد الله فوق أيديهم» يحفظهم على البيعة كما يحفظ المتوسط أيدي المتبايعين.

قال البقاعي: فلعنة الله على من حمله على الظاهر من أهل العناد ببدعة الاتحاد وعلى من تبعهم على ذلك من الذين شاقوا الله ورسوله عليه الصلاة والسلام وسائر الأئمة الأعلام ورضوا لأنفسهم بأن يكونوا اتباع فرعون اللعين وناهيك به من ضلال مبين. انتهى.

وقد مر أن التأويل في الآيات المتشابهات مذهب الخلف ومذهب السلف السكوت عن التأويل وإمرار الصفات على ما جاءت وتفسير قراءتها والإيمان بها من غير تشبيه ولا تكييف ولا تعطيل.[٣٥/٤].

– وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان» الآية: أي



هوممسك يقتر بالرزق وغل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط» ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلا لقالوا ما أبسط يده بالسؤال لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجودوقد استعملوها حيث لا تصح اليد كقولهم بسط اليأس كفيه في صدري فجعلت لليأس الذي هو معنى من المعاني لا من الأعيان كفان.

قوله «بل يداه مبسوطتان» مشيرا بالتثنية إلى غاية الجود وأن غاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطي بيديه جميعا. [١/٣١٧] انظر الرد على القرطبي.

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» جمع بصر وهي حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث أنها محلها والإدراك إحاطة بكنه الشيء وحقيقته وتمسك بظاهر هذه الآية قوم من أهل البدع وهم الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة وقالوا: إن الله تبارك وتعالى لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلا لأن الله تعالى أخبر أن الأبصار لا تدركه وإدراك البصر عبارة عن الرؤية إذ لا فرق بين قولك أدركته ببصري ورأيته ببصري فثبت بذلك أن لا تدركه الأبصار بمعنى لا تراه الأبصار وهذا يفيد العموم ومذهب أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة وفي الجنة واستدلوا لمذهبهم بأشياء من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة



ومن بعدهم من السلف فمن الكتاب قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» ففي هذه الآية دليل على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة. وقال تعالى «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» قال الشافعي رضي الله عنه حجب قوما بالمعصية وهي الكفر فثبت أن قوما يرونه بالطاعة وهي الإيمان. وقال مالك رضي الله عنه: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب.

وقال تعالى «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» وهذه الزيادة مفسرة بالنظر إلى الله تعالى يوم القيامة، ومن السنة ما روي عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ «وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها» ومنها أن أناسا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم «هل تضامون في القمر ليلة البدر؟ -أي هل تشكون- قالوا: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فإنكم ترونه كذلك» وعن أبي رزين العقيلي رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: أكلنا يرى ربه مخليا به يوم القيامة؟ قال: نعم، قلت: وما آية ذلك من خلقه، قال: يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخليا به؟ قلت: بلى، قال «فالله أعظم إنما هو خلق من خلق الله - أي القمر- فالله أعظم وأجل» واحتج أهل السنة أيضا على جواز رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة بقول كليم الله موسى عليه السلام «رب أرني أنظر إليك» إذ لا يسأل نبي ما



لا يجوز أو يمتنع، وقد علق الله تعالى الرؤية على استقرار الجبل بقوله تعالى «فإن استقر مكانه فسوف تراني» واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وأما قول المتمسكين بظاهر الآية وأن الإدراك بمعنى الرؤية فممنوع لأن الإدراك هو الوقوف على كنه الشيء والإحاطة به والرؤية المعاينة وقد تكون المعاينة بلا إدراك هو الوقوف على كنه الشيء والإحاطة به والرؤية المعاينة وقد تكون المعاينة بلا إدراك، قال الله تعالى في قصة موسى عليه السلام «قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا» وكان قوم موسى قد رأوا قوم موسى ولم يدركوهم فنفى موسى عليه السلام الإدراك مع ثبوت الرؤية.

فالله تعالى يصح أن يرى من غير إدراك ولا إحاطة كما يعرف في الدنيا ولا يحاط به، قال تعالى «ولا يحيطون به علما» فنفى الإحاطة مع ثبوت العلم، قال سعيد بن المسيب: لا تحيط به الأبصار، وقال عطاء: كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به.

وقال ابن عباس -رضي الله عنهما- ومقاتل: لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة وظاهر هذا التسوية بين الإدراك والرؤية ويدل على هذا التخصيص قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فقوله «ناظرة» مقيد بيوم القيامة ويكون هذا جمعا بين الآيتين.

وقال عند قوله تعالى «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» قال: «للذين أحسنوا» بالإيمان «الحسنى» وفي الجنة «وزيادة» وهي النظر إليه تعالى في الآخرة كما في الحديث الصحيح «إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما



أعطاهم الله شيئا هو أحب إليهم منه.

والزمخشري في كشافه قال: هذا ما زعمته المشبهة والجبرية لأن المعتزلة ينكرون الرؤية ويرد عليهم قول الله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فأثبت الله لأهل الجنة أمرين:

أحدهما: النضارة وهي حسن الوجوه وذلك من نعيم الجنة.

والثاني: النظر إلى الله تعالى، وعن ابن عباس -رضي الله عنهما- الحسنى الحسنة والزيادة عشر أمثالها، وعن الحسن عشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف. وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن يزيد بن شجرة الزيادة أن تمر السحابة بأهل الجنة فتقول ما تريدون أن أمطركم فلا يريدون شيئا إلا أمطرتهم ولا مانع من أن تفسر الزيادة بذلك كله إذ لا تنافي فيها والفضل واسع.

قوله تعالى «قال رب أرني أنظر إليك» قال في الكشاف: ثاني مفعولي أرني محذوف أي أرني نفسك أنظر إليك، فإن قيل: الرؤية عين النظر فكيف قيل «أرني أنظر إليك» أجيب بأن معنى أرني نفسك اجعلني متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك، وفي هذا دليل على أن رؤيته تعالى جائزة في الجملة لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى ولذلك رده بأن قال له «لن تراني» دون لن أرى ولن أريك ولن تنظر إلي تنبيها على أنه قاصر عن رؤيته لتوقفها على معد في الرائي لم يوجد فيه بعد وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا: «أرنا الله جهرة» كما قاله الزمخشري أشد خطأ إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب أن يجهلهم ويزيل شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا «اجعل لنا إلها» والاستدلال بالجواب وهو قوله تعالى «لن تراني» على استحالتهما أشد خطأ إذ لا



يدل إخبار عن عدم رؤيته إياه إلا على أنه لا يراه غيره أصلا فضلا على أن يدل على استحالته فإن أهل البدع والخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة قالوا: لن تكون لتأبيد النفي وهو خطأ لأنها لو كانت للتأبيد لزم التناقض بذكر اليوم في قوله تعالى «فلن أكلم اليوم إنسيا» ولزم التكرار بذكر أبدا في قوله تعالى «ولن يتمنونه أبدا» ولن تجتمع مع ما هو لانتهاء الغاية نحو قوله تعالى «فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي» وأما تأبيد النفي في قوله تعالى «لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» فلأمر خارجي لا من مقتضيات لن ولا تقتضي النفي أيضا خلافا للزمخشري في كشافه بل قوله لن أقوم، يحتمل لأن تريد به أنك لا تقوم أبدا وأنك لن تقوم في بعض الأزمنة المستقبلة وهو موافق لقولك: لا أقوم، في عدم إفادة التأكيد.

صفة العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا» قال ابن عباس بمرأى منا، وقال مقاتل: علمنا، وقيل: بحفظنا. [٤٦/٢].

وقال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني» أي تربى على رعايتي وحفظي لك، فأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به، ويقول للصانع اصنع هذا على عيني أنظر إليك لئلا تخالف به عن مرادي وبغيتي. [٣٧٨/٢] انظر الرد على القرطبي.



صفة المعية

وقال عند قوله تعالى من سورة طه «إنني معكما أسمع وأرى» أي حافظكما وناصركما. [٢/ ٣٨٠].

وقال عند قوله تعالى من سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم»: أي بالعلم والقدرة أيها الخلق، لا ينفك علمه وقدرته عنكم بحال فهو بجميع أموركم وقادر عليكم، تعالى الله عن اتصاله بالعالم ومماسته أو انفصال عنه بغيبة أو مسافة. [٤/ ١٦٦]. انظر الرد على القرطبي.

صفة الرضى

وقال عند قوله تعالى من سورة البينة «رضي الله عنهم ورضوا عنه» أي رضي بما له من نعوت الجلال والجمال، قوله «عنهم» أي بما كان سبق لهم من العناية والتوفيق، ورضوا عنه لأنهم لم يبق لهم أمنية إلا أعطاهموها مع علمهم أنه تفضل في جميع ذلك لا يجب عليه لأحد شيء، ولا يقدره أحد حق قدره، فلو آخذ الخلق بما يستحقونه لأهلكهم كما قال تعالى «ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة».

وقال ابن عباس -رضي الله عنهما- ورضوا عنه بثواب الله عز وجل.

وقال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر»



أي لا يرضى لأحد منهم الكفر بالإقبال على سواه، وأنتم لا ترضون ذلك لعبيدكم، مع أن ملككم لهم في غاية الضعف، ومعنى عدم الرضا به لا يفعل فعل الراضي بأن يأذن فيه ويقر عليه ويثيب فاعله ويمدحه، بل يفعل فعل الساخط بأن ينهى عنه ويذم ويعاقب مرتكبه، وإن كان بإرادته إذ لا يخرج شيء عنها، وهذا قول قتادة والسلف أجروه على عمومه. [٣/٣٥١] انظر الرد على القرطبي.

وقال ابن عباس: ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، وهم الذين قال الله تعالى فيهم «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان» فيكون عاما في اللفظ خاصا في المعنى، كقوله تعالى «عينا يشرب بها عباد الله» يريد بعض العباد.



أبو السعود [ت: ٩٨٢ هـ]

ترجمته: أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى الحنفي، سمى تفسيره «إرشاد العقل السليم إلي مزايا الكتاب الكريم» واشتهر بتفسير أبي السعود، اعتنى في تفسيره بالنواحي البلاغية والمناسبات بين الآي مع بعضها، أخذ تفسيره من الرازي ومن غيره مثل الزمخشري، بل ربما ينقل العبارة بنفسها، ويعتبر من أئمة الكلام، وقد أبدى ذلك في تفسيره.

وأما عقيدته في الصفات: فهو على طريقة المؤولة ما حاد عنها تبع الرازي في تصرفه مع الصفات بل ينقل ترجيحات الرازي ويقرها، ولا أظن أنه شم رائحة مذهب السلف، وهذه عادة كثير من الأتراك الحنفيين، فإنهم يجمدون على المذهب وعلى العقيدة الأشعرية أو الماتريدية، ولم يتيسر للأتراك من يعلمهم المذهب السلفي، والشعوبي الذي ظهر فيهم، المدعو زاهد الكوثري كان من أعداء الدعوة السلفية، بل نجس وشان بعض الكتب بتعليقاته المسمومة، عليه ما يستحق من ربه هو وأتباعه.

موقفه من الصفات

صفة الرحمة

قال عند قوله تعالى «بسم الله الرحمان الرحيم»: والرحمة في اللغة رقة القلب والانعطاف، ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها والمراد



هنا التفضل والإحسان أو إرادتهما بطريق إطلاق اسم السبب بالنسبة إلينا على مسببه البعيد أو القريب. فإن أسماء الله تعالى تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال، دون المباديء التي هي انفعالات.[١/١١].
انظر الرد على القرطبي.

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»[١/١٩]:
والغضب هيجان النفس لإرادة الانتقام، وعند إسناده إلى الله سبحانه يراد به غايته بطريق إطلاق اسم السبب بالنسبة إلينا على مسببه القريب إن أريد به إرادة الانتقام على مسببه البعيد إن أريد به نفس الانتقام، ويجوز حمل الكلام على التمثيل، بأن يشبه الهيأة المنتزعة من سخطه تعالى للعصاة وإرادة الانتقام منه لمعاصيهم، بما ينتزع من حال الملك إذا غضب على الذين عصوه وأراد أن ينتقم منهم ويعاقبهم، وعليهم مرتفع بالمغضوب قائم مقام فاعله والعدول عن إسناد الغضب إليه تعالى كالإنعام، جرى على منهاج الآداب التنزيلية في نسبة النعم والخيرات إليه عز وجل. انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»[١/٤٧]: أي يجازيهم على استهزائهم سمى جزاءهم باسمه



كما سمى جزاء السيئة سيئة للمشاكلة في اللفظ أو المقارنة في الوجود، أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزيء بهم، أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء أو يعاملهم معاملة المستهزيء بهم، أما في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان وأما في الآخرة فيما يروى أنه يفتح لهم باب إلى الجنة فيسرعون نحوه فإذا ساروا إليه سد عليهم الباب وذلك قوله تعالى «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون» وإنما استؤنف للإيذان بأنهم قد بلغوا في المبالغة في استهزاء المؤمنين إلى غاية ظهرت شناعته عند السامعين وتعاظم ذلك عليهم حتى اضطرهم إلى أن يقولوا: ما مصير أمر هؤلاء؟ وما عاقبة حالهم؟ وفيه أنه تعالى هو الذي يتولى أمرهم ولا يحوجهم إلى المعارضة بالمثل ويستهزيء بهم الاستهزاء الأبلغ الذي ليس استهزاؤهم عنده من باب الاستهزاء حيث ينزل بهم من النكال ويحل عليهم من الذل والهوان ما لا يوصف وإيثار صيغة الاستقبال للدلالة على التجدد والاستمرار، كما يعرب عند قوله عز من قائل «أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين» وما كانوا خالين في أكثر الأوقات من تهتك الأستار وتكشف أسرار ونزول في شأنهم واستشعار حذر من ذلك، كما أنبأ عند قوله عز وجل «يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون».انظر الرد على القرطبي.



صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»[١/٧١-٧٢]: والحياء تغير النفس وانقباضها عما يعاب به أو يذم، وعليه يقال حيي الرجل وهو حيي واشتقاقه من الحياة اشتقاق شطى وحشي ونسي من الشطى والنسى والحشى، يقال: شظي الفرس، ونسي وحشي إذا اعتلت منه تلك الأعضاء، كأن من يعتريه الحياء تعتل قوته الحيوانية وتنتقص، واستحيا بمعناه، خلا أنه يتعدى بنفسه وبحرف الجر، يقال استحييته واستحييت منه والأول لا يتعدى إلا بحرف الجر، وقد يحذف منه إحدى الياءين ومنه قوله:

ألا يستحي منا الملوك ويتقى محارمنا لا يسوء الدم بالدم

وقوله:

إذا ما استحيينا الماء يعرض نفسه كرعن بسبت في إناء من الورد

فكما أنه إذا أسند إليه سبحانه بطريق الإيجاب في مثل قوله صلى الله عليه وسلم «إن الله يستحي من ذي الشيبة المسلم أن يعذبه» وقوله عليه السلام «إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا» يراد به الترك الخاص على طريقة التمثيل حيث مثل في الحديثين الكريمين تركه تعذيب ذي الشيبة وتخييب العبد من عطائه بترك من يتركهما حياء كذلك إذا نفى عنه تعالى في المواد الخاصة كما في هذه الآية الشريفة وفي قوله تعالى «والله لا يستحيي من الحق» يراد به سلب ذلك الترك الخاص المضاهي



لترك المستحيا منه لا سلب وصف الحياء عنه تعالى رأسا، كما في قولك: إن الله لا يوصف بالحياء، لأن تخصيص السلب ببعض المواد يوهم كون الإيجاب من شأنه تعالى في الجملة، فالمراد هاهنا عدم ترك ضرب المثل المماثل لترك من يستحيي من ضربه، وفيه رمز إلى تعاظم الدواعي إلى ضربه، وتأخذ البواعث إليه، إذ الاستحياء إنما يتصور في الأفعال المقبولة للنفس المرضية عندها، ويجوز أن يكون وروده على طريقة المشاكلة، فإنهم كانوا يقولون: أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالأشياء المحقرة، كما في قول من قال:

من مبلغ أفتاء يعرب كلها ... إني بنيت الجار قبل المنزل

انظر الرد على القرطبي.

صفة الاستواء

سلك أبو السعود في تفسيره عند قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» [٦/٥] مسلك المتأولة الفارين من مذهب السلف إلى ما لبسه عليهم إبليس من دعوى التنزيه خوفا من التشبيه، لأنهم رسخ في ذهنهم التشبيه فانقلبوا إلى التعطيل، فقال عند قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى»: والاستواء على العرش مجاز عن الملك والسلطان متفرع عن الكناية فيمن يجوز عليه القعود على السرير، يقال: استوى فلان على سرير الملك يراد به ملك وإن لم يقعد على السرير أصلا. والمراد بيان تعلق إرادته الشريفة بإيجاد الكائنات وتدبير أمرها. انظر الرد على القرطبي.



صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: أي أمره وبأسه، أو يأتيهم الله بأمره وبأسه، فحذف المأتي به لدلالة الحال عليه.[١/٢١٢].

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[٣/٢٠٣]: استئناف مسوق لبيان أنه لا يتأتى منهم الإيمان بإنزال ما ذكر من البينات والهدى، أي أنهم لا يرعوون عن التمادي في المكابرة واقتراح ما تنافي الحكمة التشريعية من الآيات الملجئة، وأن الإيمان عند إتيانها مما لا فائدة له أصلا مبالغة في التبليغ والإنذار، وإزاحة العلل والأعذار، أي ما ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك حسب ما اقترحوا بقولهم «لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا» وبقولهم «أو تأتي بالله والملائكة قبيلا» وبقولهم «لولا أنزل عليه ملك» ونحو ذلك، أو إلا أن تأتيهم ملائكة العذاب أو يأتي أمر ربك بالعذاب.

وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»[٩/١٥٧]: أي ظهرت آيات قدرته وآثار قهره، مثل ذلك بما يظهر عند حضور السلطان من أحكام هيبته وسياسته، وقيل: جاء أمره تعالى وقضاؤه على حذف المضاف للتهويل.

التعليق:

أما أبو السعود فعباراته في تفسير الآيات واضحة في التأويل



والتعطيل، غفر الله لنا وله.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم»[١/٢٤٨]: الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، وكأنه منسوب إلى الكرسي الذي هو الملبد وليس تمت كرسي ولا قاعد ولا قعود، وإنما هو تمثيل لعظمة شأنه عز وجل، وسعة سلطانه وإحاطة علمه بالأشياء قاطبة على طريقة قوله عز قائلا «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» وقيل: كرسيه مجاز عن علمه، أخذاً من كرسي العالم، وقيل: من ملكه أخذاً من كرسي الملك، فإن الكرسي كلما كان أعظم تكون عظمة القاعد أكثر وأوفر، فعبر عن شمول علمه أو عن بسطة ملكه وسلطانه بسعة كرسيه وإحاطته وبالأقطار العلوية والسفلية، وقيل: هو جسم بين يدي العرش، محيط بالسماوات السبع لقوله صلى الله عليه وسلم «ما السماوات السبع والأرضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة» ولعله الفلك الثامن، وعن الحسن البصري أنه العرش. انظر الرد على القرطبي.

صفة النفس

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه وإلى الله



المصير»[٢/٢٣]: أي ذاته المقدسة فإن جواز إطلاق لفظ النفس مرادا به الذات عليه سبحانه بلا مشاكلة مما لا كلام فيه عند المتقدمين، وقد صرح بعض محققي المتأخرين بعدم الجواز، وإن أريد به الذات إلا مشاكلة، وفيه من التهديد ما لا يخفى عظمه، وذكر النفس للإيذان بأن له عقابا هائلا لا يؤبه دونه بما يحذر من الكفرة.

وقال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[٣/١٠١]: بيان للواقع وإظهار لقصوره، أي ولا أعلم ما تخفيه من معلوماتك، وقوله «في نفسك» للمشاكلة، وقيل: المراد بالنفس هو الذات، ونسبة المعلومات إليها لما أنها مرجع الصفات التي من جملتها العلم المتعلق بها، فلم يكن كنسبتها إلى الحقيقة.

انظر الرد على القرطبي.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى: «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»: أي لا يرتضيه ويبغضه، ويغضب على من يتعاطاه. [١/٢١١].

وقال عند قوله تعالى «قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين»[٢/٢٥]: نفي المحبة كناية عن بغضه تعالى لهم وسخطه عليهم، أي لا يرضى عنهم ولا يثني عليهم، وإيثار الإظهار على الإضمار لتعميم الحكم لكل الكفرة، والإشعار بعلته فإن سخطه تعالى عليهم بسبب كفرهم والإيذان بأن التولي من الطاعة كفر، وبأن محبته عز وجل مخصوصة بالمؤمنين.



- وقال عند قوله تعالى «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»[٣/٥١]: أي يريد بهم خيري الدنيا والآخرة، ومحل الجملة الجر على أنها صفة لقوم. انظر الرد على القرطبي.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «عند ربهم» في محل الرفع على أنه خبر ثاني للمبتدإ المقدر، أو صفة لأحياء، أو في محل النصب على أنه حال من الضمير في أحياء، وقيل: هو ظرف لأحياء، أو للفعل بعده، والمراد بالعنديةالتقريب والزلفى، وفي التعرض لعنوان الربوبية المنبئة عن التربية والتبليغ إلى الكمال مع الإضافة إلى ضمير هم مزيد تكرمة لهم. [٢/١١٢].

وقال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»[٣/٣١٠]: وهم الملائكة عليهم السلام، ومعنى كونهم عنده سبحانه وتعالى قربهم من رحمته وفضله لتوفرهم على طاعته. انظر الرد على القرطبي.

صفة اليد واليمين

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» الآية [٣/٥٨]: غل اليد وبسطها مجاز عن محض البخل والجود من غير قصد في ذلك



إلى إثبات يد وغل وبسط، ألا ترى أنهم يستعملونه حيث لا يتصور فيه ذلك كما في قوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل شكرت يده تلاعه ووهـــاده

وقد سلك لبيد هذا المسلك السديد حيث قال:

وغداة ريح قد شهدت وقـــرة إذا أصبحت بيد الشمال زمامها

فإنه إنما أراد بذلك إثبات القدرة التامة للشمال على التصرف في القرة كيفما تشاء على طريقة المجاز من غير أن يخطر بباله أن يثبت لها يدا ولا للقوة زماما، وأصله كناية في من يجوز عليه إرادة المعنى الحقيقي، كما مر في قوله تعالى «ولا ينظر إليهم يوم القيامة» في سورة آل عمران، وقيل: أرادوا ما حكى عنهم بقوله تعالى «لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء». «غلت أيديهم» دعاء عليهم بالبخل المذموم، والمسكنة، والفقر، والنكد، أو بغل الأيدي حقيقة بأن يكونوا أسرى مغلولين في الدنيا، ويسحبوا إلى النار بأغلالها في الآخرة فتكون المطابقة حينئذ من حيث اللفظ، وملاحظة المعنى الأصلي كما في (سبني سب الله دابره) «ولعنوا» عطف على الدعاء الأول أي أبعدوا من رحمة الله تعالى بما قالوا أي بسبب ما قالوا من الكلمة الشنعاء، وقيل كلاهما خبر، «بل يداه مبسوطتان» عطف على مقدر يقتضيه المقام أي كلا ليس كذلك، بل هو في غاية ما يكون من الجود، وإليه أشير بتثنية اليد فإن أقصى ما ينتهى إليه هم الأسخياء أي يعطوا ما يعطونه بكلتا يدهم، وقيل: التثنية للتنبيه على منحه تعالى لنعمتي الدنيا والآخرة، وقيل: على إعطائه إكراما وعلى إعطائه استدراجا.

– وقال عند قوله تعالى «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما



خلقت بيدي»: أي خلقت بالذات من غير توسط أب وأم، والتثنية لإبراز كمال الاعتناء بخلقه عليه الصلاة والسلام المستدعى لإجلاله وإعظامه قصدا إلى تأكيد الإنكار، وتشديد التوبيخ. (٥٨٤/٧].

- وقال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: كنية على غاية عظمته، وكمال قدرته وحقارة الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام بالنسبة إلى قدرته تعالى ودلالة على أن تخريب العالم أهون شيء عليه، على طريقة التمثيل والتخييل من غير اعتبار القبضة واليمين حقيقة ولا مجازا كقولهم: شابت لمة الليل. [٢٦٢/٧].

وهذا الذي ذهب إليه أبو السعود في تفسير آيات صفة اليد هو مذهب المنحرفين من علماء الكلام المعطلين لصفات الله، وهو يردد هو وأمثاله عبارات الزمخشري وغيره من المنحرفين كالببغاء. والله المستعان.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقدرة.[١١٧/٣].

- و قال عند قوله تعالى «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون»[١١٩/٥]: أي يخافونه جل وعلا خوف هيبة وإجلال وهو فوقهم بالقهر، كقوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده» أو يخافون أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم، والجملة حال من الضمير في «لا يستكبرون». انظر الرد على القرطبي.



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[٣/١٧٠]: البصر حاسة النظر وقد تطلق على العين من حيث أنها محلها وإدراك الشيء عبارة عن الوصول إليه والإحاطة به أي لا تصل إليه الأبصار ولا تحيط به، كما قال سعيد بن المسيب، وقال عطاء: كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به، فلا متمسك به لمنكر الرؤية على الإطلاق.

وقد روي عن ابن عباس ومقاتل رضي الله عنهم: لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة.

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» الآية[٤/٢٠٥]: أي بحفظنا وكلاءتنا كأن معه من الله عز وجل حفاظا وحراسا يكلؤونه بأعينهم من التعدي من الكفرة ومن الزيغ في الصنعة. انظر الرد على القرطبي.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»[٨/٢٠٤]: تمثيل لإحاطة علمه تعالى بهم، وتصوير لعدم



خروجهم عنه أينما داروا. انظر الرد على القرطبي.

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى: « بل عجبت ويسخرون» [١٨٦/٧]: «و العجب من الله تعالى إما على الفرض والتخييل أو على معنى الاستعظام اللازم له، فإنه روعة تعتري الإنسان عند استعظام الشيء، وقيل أنه مقدر بالقول أي قل يا محمد بل عجبت».

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٢٠٣/٨-٢٠٤]: «هو الأول السابق على سائر الموجودات لما أنه مبدئها ومبدعها والآخر الباقي بعد فنائها حقيقة ونظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن مبقيها فإن جميع الموجودات الممكنة إذا قطع النظر عن علتها فهي فانية والظاهر وجودا لكثرة دلائله الواضحة و الباطن حقيقة فلا تحوم حوله العقول، والواو الأولى والأخيرة للجمع بين الوصفين المكتنفين بهما والوسطى للجمع بين المجموعين فهو متصف باستمرار الوجود في جميع الأوقات والظهور و الخفاء».



إسماعيل حقي (١٠٦٣هـ - ١١٣٧هـ)

- ترجمته:

إسماعيل حقي من الصوفيين الكبار الذين استغلوا اسم التفسير لنشر مذهبهم الباطل. فقد جعل تفسيره لنشر الحلولية الخبيثة.

ومن شاهد تفسيره في كبر حجمه اغتر به، وهو كما قال الله تعالى «وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة»[1] وليته كان كذلك ولكنها خشب محرقة تحرق من اقترب إليها، فلا أدري متى يتخلص المسلمون من مثل هذا الغثاء الضار المسموم.

- موقفه من الصفات:

وأما عقيدته الصفات فهو مؤول كبير في جميع الصفات على طريقة الرازي وأضرابه، وإليك الصفات في تفسيره:

صفة الرحمة

قال عند قوله تعالى «بسم الله الرحمن الرحيم»: الرحمة في اللغة رقة القلب والانعطاف، ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها والمراد بها هاهنا هو التفضل والإحسان أو إرادتهما بطريق إطلاق اسم السبب

(١) سورة المنافقون: الآية: ٤.



بالنسبة إلينا على مسببه البعيد أو القريب فإن الأسماء تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المباديء التي هي انفعالات فالمعنى العاطف على خلقه بالرزق لهم ودفع الآفات عنهم لا يزيد المتقي ويقبل تقواه ولا ينقص من رزق الفاجر لقبل فجوره بل يرزق الكل بما يشاء.

ثم قال بعد أن تكلم عن «الرحيم»: واعلم أن الرحمة من صفات الذات وهو إرادته إيصال الخير ودفع الشر والإرادة صفة الذات لأن الله تعالى لو لم يكن موصوفا بهذه الصفة لما خلق الموجودات، فلما خلق الخلق علمنا أن رحمته صفة ذاتية لأن الخلق إيصال خير الوجود إلي المخلوق ودفع شر العدم عنهم فإن الوجود خير كله. [١/٥] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الغضب

قال في قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» وبعد أن ذكر لكلمة «غير» ثلاثة أوجه، قال: والغضب ثوران النفس عند إرادة الانتقام بمعنى أنه حالة نفسانية تحصل عند غليان النفس ودم القلب لشهوة الانتقام وهنا نقيض الرحمة أو إرادة الانتقام أو تحقيق الوعيد أو الأخذ الأليم أو البطش الشديد أو هتك الأستار والتعذيب بالنار لأن القاعدة التفسيرية أن الأفعال التي لها أوائل بدايات وأواخر غايات إذا لم يمكن إسنادها إلى الله باعتبار البدايات يراد بها حين الإسناد غاياتها كالغضب والحياء والتكبر والاستهزاء والغم والفرح والضحك، والبشاشة وغيرها.



قال: واعلم أن حكم الغضب الإلهي تكميل مرتبة قبضة الشمال فإنه وإن كان كلتا يديه المقدستين يمينا مباركة لكن حكم عموم السعداء الرحمة والحنان وللأخرى القهر، والغضب ، ولوازمهما فسر حكم الغضب هو التكميل المشار إليه في الجمع بين حكم اليدين والوقاية. [١/١٧].

صفة المكر

– قال عند قوله تعالى في سورة آل عمران «والله خير الماكرين»: أقواهم مكرا وأنفذهم كيدا وأقدرهم على إيصال الضرر من حيث لا يحتسب.

– وقال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون»: مكر الله استعارة لاستدراجه العبد وأخذه من حيث لا يحتسب والمراد به إتيان بأسه تعالى في الوقتين المذكورين.

قال الحدادي: إنما سمي العذاب مكرا على جهة الاتساع والمجاز لأن المكر ينزل بالمكور من جهة الماكر من حيث لا يشعر وأما المكر الذي هو الاحتيال للاظهار بخلاف الإضمار فذلك لا يجوز على الله. [١/٧٤٩].

– وقال عند قوله تعالى في سورة الأنفال «ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين»: أي يرد مكرهم عليهم والمكر وأمثاله لا يسند إليه تعالى إلا على طريق المقابلة والمشاكلة ولا يحسن ابتداء لتضمنه معنى الحيلة والخدعة وهي لا تليق بعظمة الله تعالى. [١/٨٣٩].



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزيء بهم»: أي أنا مصاحبوكم وموافقوكم على دينكم واعتقادكم (أي شياطينهم من أهل الكفر) لا نفارقكم في حال من الأحوال، وكأنه قيل لهم عند قوله «إنا معكم» فما بالكم توافقون المؤمنين في الإتيان بكلمة الشهادة وتشهدون مشاهدهم وتدخلون مساجدهم وتحجون وتغزون معهم فقالوا «إنما نحن» أي في إظهار الإيمان عند المؤمنين «مستهزؤون» بهم من غير أن يخطر ببالنا الإيمان حقيقة فنريهم أنا نوافقهم على دينهم ظاهرا وباطنا وإنما نكون معهم ظاهرا لنشاركهم في غنائهم وننكح بناتهم ونطلع على أسرارهم ونحفظ أموالنا وأولادنا ونساءنا من أيديهم.

والاستهزاء: التجهيل والسخرية والاستخفاف، والمعنى إنا نجهل محمداً وأصحابه ونسخر بهم بإظهارنا الإسلام فرد الله عليهم بقوله «الله يستهزيء بهم» أي يجازيهم على استهزائهم أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزيء بهم والغرض منه أو يعاملهم معاملة المستهزيء بهم أما في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة والتمادي في الطغيان وأما في الآخرة فما يروى أنه يفتح لهم بابا إلى الجنة وهم في جهنم فيسرعون نحوه فإذا وصلوا إليه سد عليهم الباب وردوا إلى جهنم والمؤمنون على الأرائك في الجنة ينظرون إليهم فيضحكون منهم كما



ضحكوا من المؤمنين في الدنيا فذلك بمقابلة هذا ويفعل بهم ذلك مرة بعد مرة. [١/٤٣].

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة الأحزاب «والله لا يستحيي من الحق»: فإنه يستدعي أن يكون المستحيا منه أمرا حقا متعلقا بهم لأنفسهم وما ذلك إلا إخراجهم يعني أن إخراجكم حق فينبغي أن لا يترك حياء ولذلك لم يتركه ترك الحي وأمركم بالخروج والتعبير عن عدم الترك بعدم الاستحياء للمشاكلة وكان عليه السلام أشد الناس حياء وأكثرهم عن العورات إغضاء وهو التغافل عما يكره الإنسان بطبيعته.

والحياء رقة تعتري وجه الإنسان فعل ما يتوقع كراهته أو ما يكون تركه خيرا من فعله.

قال الراغب: الحياء انقباض النفس عن القبائح وتركه لذلك روي أن الله تعالى يستحيي من ذي الشيبة المسلم أن يعذبه فليس يراد به انقباض النفس إذ هو تعالى منزه عن الوصف بذلك وإنما المراد به ترك تعذيبه وعلى هذا ما روي أن الله تعالى حيي أي تارك للمقابح فاعل للمحاسن ثم في الآية تأديب للثقلاء. [٣/١٤٠].

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: والحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم وهو جار على سبيل التمثيل لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يمثل بها لحقارتها.



[١/٥٨].

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش»: العرش يطلق على السرير الذي يجلس عليه الملوك وعلى كل ما علاك وأظل عليك وهو بهذين المعنيين مستحيل في حقه تعالى، فجعل الاستواء على العرش كناية عن نفس الملك والعز والسلطنة على طريق ذكر اللازم وإرادة الملزوم فالمعنى بعد أن خلق الله عالم الملك في ستة أيام كما أراد استوى على الملك وتصرف فيه كيف يشاء فحرك الأفلاك وسير الكواكب وكور الليالي والأيام ودبر أمر مصنوعاته على ما تقتضيه حكمته وهذا قول القاضي استوى أمره أي استقر أمر ربوبيته وجرى أمره وتدبيره ونفذ قدرته في مصنوعاته وتخصيص العرش لأنه أعظم المخلوقات فإنه الجسم المحيط بجميع الأجسام فالاستواء عليه استواء على ما عداه أيضا من الجنة والنار والسماوات والعناصر وغيرها.[١/٧٢٨].

– وقال عند قوله تعالى من سورة طه «الرحمن على العرش استوى»: اعلم أن العرش سرير الملك والاستواء الاستقرار والمراد هاهنا الاستيلاء ومعنى الاستيلاء عليه كناية عن الملك لأنه من توابع الملك، فذكر اللازم وأريد الملزوم يقال استوى فلان على سرير الملك على قصد الإخبار عنه بأنه ملك وإن لم يقعد على السرير المعهود أصلا فالمراد بيان تعلق إرادته الشريفة بإيجاد الكائنات وتدبير أمرها إذ الباري مقدس عن الانتقال والحلول وإنما خلق العرش العظيم ليعلم



المتعبدون إلى أين يتوجهون بقلوبهم بالعبادة والدعاء في السماء كما خلق الكعبة ليعلموا إلى أين يتوجهون بأبدانهم في العبادة في الأرض. [٢/ ٥٦٠]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما»: عطف على «إنا أوحينا إليك» عطف القصة على القصة وتأكيد كلم بالمصدر يدل على أنه عليه السلام سمع كلام الله حقيقة لا كما يقوله القدرية من أن الله تعالى خلق كلاما في محل فسمع موسى عليه السلام ذلك الكلام لأن ذلك لا يكون كلام الله القائم به والأفعال المجازية لا تؤكد بذكر المصادر لا يقال أراد الحائط أن يسقط إرادة، قال الفراء: العرب تسمي ما وصل إلى الإنسان كلاما بأي طريق وصل ما لم يؤكد بالمصدر فإذا أوكد به لم يكن إلا حقيقة الكلام والمعنى أن التكليم بغير واسطة منتهى مراتب الوحي خص به موسى من بينهم فلم يكن ذلك قادحا في نبوة سائر الأنبياء فكيف يتوهم كون نزول التوراة عليه جملة قادحا في صحة من أنزل عليه الكتاب مفصلا مع ظهور أن نزولها كذلك لحكم مقتضية لذلك ... الخ.[١/ ٥١٧].

- وقال عند قوله تعالى في سورة الأعراف «وكلمه ربه»: من غير واسطة وكيفية كما يكلم الملائكة وكان جبريل معه يسمع ما كلمه ربه ولذا خص باسم الكليم لاختصاصه بذلك من البشر فإن سائر الأنبياء عليهم السلام إنما يكلمهم الله بواسطة الكتاب والملك فإن قيل بأي



شيء علم موسى أنه كلام الله؟ قيل: لم ينقطع كلامه بالنفس مع الحق كما ينقطع مع المخلوق بل كلمه بمدد واحد غير منقطع شاهد نفسه بمنزلة الآلة عند الصانع والآلة يحركها الأستاذ كيف يشاء لأنه ليس للآلة تصنع وتعمل، وقيل: علم أنه كلام الحق وميزه عن غيره بأنه سمع. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه الله»: أي هناك جهته التي أمر بها ورضيها قبلة فإن إمكان التولية غير مختص بمسجد دون مسجد أو مكان دون آخر أو فثم ذاته بمعنى الحضور العلمي فيكون الوجه مجازا من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل، والمعنى ففي أي مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول إذ ليس هو جوهرا أو عرضا حتى يكون بكونه في جانب مفرغا جانبا ولما امتنع عليه أن يكون في مكان أريد أن علمه محيط بما يكون في جميع الأماكن والنواحي أي فهو عالم بما يفعل فيه ومثيب لكم على ذلك وفي الحديث لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله، معناه أن علم الله شمل جميع الأقطاع فالتقدير لهبط على علم الله والله تعالى منزه عن الحلول في الأماكن لأنه كان قبل أن يحدث الأماكن كذا في المقاصد الحسنة.[١/١٤٣].

- وقال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»: أي إلا ذاته تعالى، فإنه واجب الوجود وكل ما عداه ممكن في



حد ذاته عرضة للهلاك والعدم، والوجه يعبر به عن الذات.

وقال أبو العالية: كل شيء فان إلا ما أريد به وجهه من الأعمال وفي الأثر يجاء بالدنيا يوم القيامة فيقال: ميزوا ما كان منها لله فيميز ما كان منها لله ثم يؤمر بسائرها فيلقى في النار.

وقال بعض أكابر العارفين الضمير راجع إلى الشيء والمعنى كل شيء فان في حد ذاته إلا وجهه الذي يلي جهته تعالى، وذلك لأن الممكن له وجود ماهية عارضة على وجوده فماهيته أمر اعتباري معدوم في الخارج لا يقبل الوجود فيه من حيث هو هو ووجوده موجود لا يقبل العدم من حيث هو هو كما قال بعضهم: الأعيان من حيث تعيناتها العدمية وهي الإمكان والحدوث راجعة إلى العدم وإن كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود فإذا قرع سمعك من كلام العارفين أن عين المخلوق عدم والوجود كله لله فتلق بالقبول فإنه يقول ذلك من هذه الجهة.[٢/ ٩٦٠].

- وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمن «ويبقى وجه ربك»: أي ذاته ومنه كرم الله وجهه أي ذاته، فالوجه العضو المعروف استعير للذات لأنه أشرف الأعضاء ومجمع المشاعر وموضع السجود ومظاهر آثار الخشوع.

قال القاضي: ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله الذي جهته. انتهى. [٤/ ١٩٩] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الإتيان

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إلا أن يأتيهم الله» الآية:



أي إلا إتيان الله أي عذابه على صدق المضاف لأن الله تعالى منزه عن المجيء والذهاب المستلزمين للحركة والسكون لأن كل ذلك محدث فيكون كل ما يصح عليه المجيء والذهاب محدثا مخلوقا له والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك وسئل علي رضي الله عنه أكان الله تعالى قبل خلق السماوات والأرض؟ قال: أين سؤال عن المكان وكان الله تعالى ولا مكان وهو اليوم على ما كان، ومذهب المتقدمين في الآية وما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها ويكل علمها إلى الله لأنه لا يأمن في تعيين مراد الله تعالى من الخطإ فالأولى السكوت، ومذهب جمهور المتكلمين أن لا بد من التأويل على سبيل التفضيل. [١/٢٢١].

- وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «أو يأتي ربك»: أي أمره بالعذاب والانتقام.

وقال البغوي: أو يأتي ربك بلا كيف لفصل القضاء بين موقف القيامة، أو المراد بإتيان الرب إتيان كل آية يعني آيات القيامة والهلاك الكلي بقرينة قوله تعالى «أو يأتي بعض آيات ربك» يعني أشراط الساعة التي هي الدخان ودابة الأرض وخسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام ونار تخرج من عدن وهم ما كانوا منتظرين لأحد هذه الأمور الثلاثة وهي مجيء الملائكة أو مجيء الرب أو مجيء الآيات القاهرة من الرب لكن لما كان يلحقهم لحوق المنتظرين شبهوا بالمنتظرين.[١/٦٩٣] انظر الرد على القرطبي.



صفة المجيء

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك»: أي ظهرت آيات قدرته وآثار قهره مثل ذلك بما يظهر عند حضور السلطان بنفسه من أحكام هيأته وسياسته فإنه عند حضوره يظهر ما لا يظهر بحضور وزرائه وسائر خواصه وعساكره.

وقال الإمام أحمد: جاء أمره وقضاؤه على حذف المضاف للتهويل وفي التأويلات النجمية تجلى في المظهر الجلالي القهري.[٤/٦٤٧] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «عند ربهم يرزقون»: والعندية المكانية مستحيلة فتعين حملها على أنهم مقربون منه تعالى قرب التكريم والتعظيم.[١/٣٨٦]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض»: الكرسي ما يجلس عليه من الشيء المركب من خشبات موضوعة بعضها فوق بعض ولا يفضل على مقعد القاعد وكأنه منسوب



إلى الكرس الذي هو الملبد وهو ما يجعل فيه اللبدة أي لم يضف كرسيه عن السماوات والأرض لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتمثيل مجرد ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم كما جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملكوهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوك بيوتهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله تعالى في أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء فوضع الميزان وعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا فقال: «الرحمن على العرش استوى» ثم أثبت لنفسه كرسيا فقال «وسع كرسيه السماوات والأرض» والحاصل أن كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقت الأمة هاهنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه تعالى منزه عن أن يكون في الكعبة ما يوهمه تلك الألفاظ فكذا الكلام في العرش والكرسي والمعتمد كما قال الإمام أن الكرسي جسم بين يدي العرش محيط بالسماوات السبع لأن الأرض كرة والسماء الدنيا محيطة بها إحاطة قشر البيضة بالبيضة مع جميع الجوانب والثانية محيطة بالدنيا وهكذا إلى أن يكون العرش محيطا بالكل، قال صلى الله عليه وسلم «ما السماوات السبع والأرضون السبع من الكرسي إلا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله الفلك الثامن وهو المشهور بفلك البروج.



قال مقاتل: كل قائمة من الكرسي طولها مثل السماوات السبع والأرضين السبع وهو بين يدي العرش ويحمل الكرسي أربعة أملاك لكل ملك أربعة وجوه وأقدامهم في الصخرة التي تحت الأرض السابعة السفلى مسيرة خمسمائة عام ملك على صورة سيد البشر آدم عليه الصلاة والسلام وهو يسأل للآدميين الرزق والمطر من السنة إلى السنة وملك على صورة سيد الأنعام وهو الثور ... الخ

وقال في التأويلات النجمية: إن القول في معنى الكرسي فاعلم أن مقتضى الدين والديانة أن لا يؤول المسلم شيئا من الأعيان مما نطق القرآن والأحاديث بالمعاني إلا بصورها كما جاء وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وعلماء السلف الصالح، اللهم أن يكون محققا خصصه الله لا يكشف الحقائق والمعاني والأسرار وإشارات التنزيل وتحقيق التأويل فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق بغير ذلك المعنى من غير أن يبطل صورة الأعيان مثل الجنة والنار والميزان والصراط وما في الجنة من الحور والقصور والأنهار والأشجار والثمار وغيرها من العرش والكرسي والشمس والقمر والليل والنهار ولا يؤول شيئا منها على مجرد المعنى ويبطل صورته بل يثبت تلك الأعيان كما جاء ويفهم منها حقائق معانيها، فإن الله تعالى ما خلق شيئا في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى وما خلق شيئا في عالم المعنى وهو الآخرة إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب فافهم جدا وما خلق في العالمين شيئا إلا وله مثال ونموذج في عالم الإنسان، فإذا عرفت هذا فاعلم مثال العرش في عالم الإنسان قلبه إذ هو محل استواء الروح عليه ومثال الكرسي سر الإنسان. والعجب كل العجب أن العرش مع نسبته إلى استواء الرحمانية قيل:



هو كحلقة ملقاة بين السماء والأرض بالنسبة إلى سعة قلب المؤمن. انتهى ما في التأويلات. [١/٢٧٣].

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»:

قال بعد أن ذكر سبب نزول الآية: والمحبة ميل النفس إلى الشيء لكمال أدركته فيه بحيث يحملها على ما يقربها إليه والعبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلا لله وأن كل ما يراه كمالا من نفسه أو غيره فهو من الله وبالله وإلى الله لم يكن حبه إلا لله وفي الله وذلك يقتضي إرادة طاعته والرغبة فيما يقربه إليه فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة وجعلت مستلزمة لاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في طاعته والحرص على مطاوعته، قوله تعالى «ويغفر لكم ذنوبكم» أي يكشف الحجب عن قلوبكم بالتجاوز عما فرط منكم فيقربكم من جنات عزه ويبوئكم في جوار قدسه عبر عنه بالمحبة بطريق الاستعارة أو المشاكلة. [١/٣١٨].

- وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «يحبونهم كحب الله»:

ولفظ المحبة مأخوذ من الحب بالفتح كحبة الحنطة والشعير شبه حبة القلب أو سويدائه بالحب المعروف في كون كل منهما منشأ ومبدأ للآثار العجيبة فاستعير اسم الحب لها ثم اشتق من الحب المستعار للقلب الحب بمعنى ميل القلب لأنه أصابها ورسخ فيها، ومحبة العبد لله تعالى إرادة طاعته في أوامره ونواهيه والاعتناء لتحصيل مراضيه



ومحبة الله للعبد إرادة إكرامه واستعماله في الطاعة وصونه من المعاصي.[١/١٨٣].

- وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة أيضا «إن الله يحب المحسنين»: أي يريد بهم الخير.[١/٢١٠] انظر الرد على القرطبي.

صفة اليد

- قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن الفضل بيد الله»: أي بقدرته ومشيئته.[١/٣٣٧].

- وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»: «يد الله مغلولة» أي مقبوضة ممسكة عن العطاء وغل اليد وبسطها مجاز عن محض البخل والجور من غير قصد في ذلك إلى إثبات يد وغل أو بسط.

قال تعالى «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك» أي لا تمسكها عن الإنفاق «بل يداه مبسوطتان» أي ليس شأنه عز وجل كما وصفتموه بل موصوف بغاية الجود ونهاية الفضل والإحسان وهذا المعنى إنما يستفاد من تثنية اليد فإن غاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطيه بيديه جميعا ويد الله من المتشابهات وهي صفة من صفات الله تعالى كالسمع والبصر، والوجه ويداه في الحقيقة عبارة عن صفاته الجمالية والجلالية وفي الحديث «كلتا يديه يمين».[١/٥٧٧].



وقال عند قوله تعالى من سورة ص «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»: أي خصصته بخلقي إياه بيدي كرامة له أي خلقته بالذات من غير توسط أب وأم، فذكر اليد لنفي توهم التجوز أي لتحقيق إضافة خلقه إليه تعالى وإسناد اليد إلى الله بعد قيام البرهان على تنزيهه عن الأعضاء مجاز عن التفرد في الخلق والإيجاد تشبيها لتفرده بالإيجاد باختصاص ما عمل الإنسان بها والتثنية في اليد لما في خلقه من مزيد القدرة واختلاف الفعل فإن طينته خمرت أربعين صباحا وكان خلقه مخالفا لسائر أبناء جنسه المتكونة من نطفة الأبوين أو من نطفة الأم مميزا عنه لبديع صنعه تعالى.

قال: والحاصل أن الله تعالى أوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه فهذا الخوف والرجاء أثر صفتي الغضب والرضا ووصف تعالى نفسه بأنه جميل وذو جلال أي متصف بالصفات الجمالية وهي ما يتعلق بالقهر والغلبة فأوجدنا على أنس وهيبة فالإنس من كونه جميلا والهيبة من كونه جليلا وهكذا ما ينسب إليه تعالى ويسمى به من الأسماء المتقابلة كالهداية والضلال والإعزاز والإذلال وغيرها فإنه سبحانه أوجدنا بحيث نتصف بها تارة ويظهر فينا آثارها تارة فعبر عن هذين النوعين المتقابلين من الصفات باليدين لتقابلهما وتصرف الحق بهما في الأشياء وهاتان اليدان هما اللتان توجهتا من الحق سبحانه على خالق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العامل ومفرداته التي هي مظاهر لجميع الأسماء فلهذا السر ثنى الله اليدين وأما الجمع في قوله «مما عملت أيدينا» فوارد على طريق التعظيم كما هو عادة الملوك وأيضا إن العرب تسمي الإثنين جمعا كما في قوله تعالى «فقد صغت قلوبكما» وأما الواحد في اقوله تعالى «يد الله»



فاعتبار المبدإ والمال والله الملك المتعال.[٣/٣٦٧] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة»: أي المتصرف في أمورهم لا غيره يفعل بهم ما يشاء إيجادا وإعداما وإحياءا، وإماتة وتعذيبا، وإثابة إلى غير ذلك ويجوز أن يكون فوق خبرا بعد خبر وليس معنى فوق معنى المكان لاستحالة إضافة الأماكن إلى الله تعالى وإنما معناه الغلبة والقدرة ونظيره فلان فوق فلان في العلم أي أعلم منه.[١/٦٤١]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: العين ليست هي الآلات التي يستعان بها على مباشرة العمل بل هي سبب لحفظ الشيء فعبر بها عنه مجازا وجمع العين لجمع الضمير والمبالغة والكثرة أسباب الحفظ والرعاية فلا عين في معنى محفوظا على أنه حال من فاعل اصنع أي اصنعه محفوظا من أن يمنعك أحد من أعدائك عن ذلك العمل وإتمامه ومن أن نزيغ في صنعته.[٢/٨١] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»: البصر حاسة النظر وقد تطلق على العين من حيث أنها محله وإدراك الشيء عبارة على الوصول إليه والإحاطة به أي لا تصل إليه الأبصار ولا تحيط به «وهو يدرك الأبصار» أي بها علمه «وهو اللطيف الخبير» فيدرك ما لا تدركه الأبصار ولهذا خص الأبصار بإدراكه تعالى إياها مع أنه يدرك كل شيء لأن الأبصار لا تدرك نفسها ولا يجوز في غيره أن يدرك البصر وهو لا يدركه ففيه دليل على أن الخلق لا يدركون بالأبصار كنه حقيقة البصر من غيرهما من سائر أعضائه اعلم أن الإدراك غير الرؤية لأن الإدراك هو الوقوف على كنه الشيء والإحاطة به والرؤية المعاينة وقد تكون الرؤية بلا إدراك لأنه يصح أن يقال رآه وما أدركه فالإدراك أخص من الرؤية ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم فالله يجوز أن يرى من غير إدراك وإحاطة كما يعرف في الدنيا ولا يحاط به يعني أن معرفة الله تعالى ممكنة من حيث الارتباط بينه وبين الخلق وإنتشاء العالم منه يقدر الطاقة البشرية إذ منه ما لا تفيه الطاقة البشرية وهو ما وقع به الكمل في ورطة الحيرة وأقروا بالعجز عن حق المعرفة وقالوا ما عرفناك حق معرفتك فذات الله تعالى من حيث تجرده عن النسب والإضافات لا يدرك، ولهذا سئل النبي عليه السلام هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى أراه»[1] أي النور المجرد لا يمكن رؤيته وكذا أشار الحق

(١) أخرجه من حديث أبي ذر: أحمد (١٥٧/٥)، مسلم (١٧٨/١٦١/١)، الترمذي (٣٢٨٢/٣٦٩/٥).



في كتابه لما ذكر ظهور نوره في مراتب المظاهر قال الله تعالى «الله نور السماوات والأرض» فلما فرغ من ذكر مراتب التمثيل قال «نور على نور» فأحد النورين هو الضياء والآخر هو النور المطلق الأصلي ولهذا تمم فقال «يهدي الله لنوره من يشاء» أي يهدي الله بنوره المتعين في المظاهر ومن ورائية الحجابية المراتب فالإدارك ممكن كما قيل:

كالشمس تمنعك اجتلاءك وجهها فإذا اكتست برقيق غيم أمكنا

وإلى مثل هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم في بيان الرؤية الجنانية المشبهة برؤية الشمس والقمر فأخبر عن أهل الجنة أنهم يرون ربهم وأنه ليس بينه وبينهم حجاب إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن فنبه صلى الله عليه وسلم على بقاء الرتبة الحجابية وهي رتبة المظهر وتحقيقه أن أهل الاعتزال بالغوا في نفي الرؤية واستدلوا على مذهبهم بما ورد في الصحيحين عن أبي موسى «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه»[1] قالوا إن الرداء حجاب بين المرتدي والناظرين فلا تمكن الرؤية وجوابهم أنهم حجبوا وأن المرتدي لا يحتجب عن الحجاب إذ المراد بالوجه الذات وبرداء الكبرياء هو العبد الكامل المخلوق على الصورة الجامعة للحقائق الإمكانية والإلهية والرداء هو الكبرياء وإضافته للبيان والكبرياء رداؤه الذي يلبسه عقول العلماء بالله.

يقول الفقير في شرح هذا المقام قوله ولكنهم حجبوا الخ وذلك لأن المرآة لا تكون حجابا للناظر كما أن اللباس كذلك بالنسبة إلى البدن

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/٤١١، ٤١٦)، البخاري (٨/٨٠٣/٤٨٧٨)، مسلم (١/١٦٣/١٨٠)، الترمذي (٤/٥٨١/٢٥٢٨)، ابن ماجه (١/٦٦-٦٧/١٨٦).



نفسه إذ لا واسطة بينهما فالرداء من المرتدي بمنزلة المرآة من النظرة وكذا المرتدي من الرداء بمنزلة الناظر من المرآة إذ المراد بالوجه الذات بطريق إطلاق اسم الجزء على الكل فالمرتدي وهو الذات لا يحتجب عن حجابه وإنما يحتجب به عن الغير كالقناع للعروس فإنه كشف بالإضافة إليها وحجاب بالنسبة إلى غيرها وبرداء الكبرياء .. الخ الحقيقة المحمدية التي هي حقيقة الحقائق ولكل موجود حصة من تلك الحقيقة بقدر قابليته لكنها من نفسها حقيقة واحدة وهو الوجود العام الشامل كالحيوان الناطق فإنه معنى واحد عام شامل لجميع الأفراد وكثرته بالنسبة إلى تلك الأفراد لا تنافي وحدته الحقيقية فمعنى قوله عليه السلام «وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه» حقيقة كل منهما التي تجلي الذات فيها بحسب صفاء مراءتها ومعرفتها وتلك الحقيقة ليست بحجاب بين القوم وبين الذات الأحدية إذ ما وراء تلك الحقيقة مع قطع النظر عن التجلي فيها وكونها مراءة له إطلاق صرف لا يتعلق به رؤية رداء أيا كان فكل ناظر ينكشف له جمال الذات من حقيقة نفسه فينظر إليه من تلك الحقيقة وهي ليست بحجاب للنظر ولا للذات إذ هي كالمرآة فالنظر الظاهر قيد تام وما وراء تلك الحقيقة بين التقييد والإطلاق برزخ جامع لهما كما قال عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1] فالعارف إذا لم

(١) ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (رقم ١١٤٩) وقال: «قال أبو المظفر بن السمعاني في الكلام على التحسين والتقبيح العقلي من القواطع أنه لا يعرف مرفوعا وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله وكذا قال النووي إنه ليس بثابت».

وقال علي القاري في الموضوعات (رقم ٥٠٦): «قال ابن تيمية: موضوع».

وذكره الألباني في الضعيفة (٦٦).



يتعلق عرفانه بنفسه الكلية وحقيقته الجامعة لا يتأتى منه عرفان ربه لأن ربه مطلق عن القيود والنسب والإضافات وهو بهذا الاعتبار لا تتعلق به المعرفة من نفسه المتجلي فيها الرب بحقائق أسمائه فتتعلق بها تلك الرؤية من تلك الحيثية فتكون حقيقة نفسه ومعرفتها مرآة معرفة ربه فلا حجاب بين المرتدي وردائه أصلا وإنما غلط من غلط بقياس الغائب على الشاهد وهو ممنوع باطل لأنه لا يلزم أن يكون هناك رداء مانع وبرزخ بين الناظر والمرتدي ولذا قال الكبرياء رداؤه الذي يلبسه عقول العلماء بالله فالتردد في أن الرداء حجاب بين المرتدي والناظرين فلا يمكن الرؤية إنما هو من عمى البصيرة والعياذ بالله وهو في ثلاثة أشياء إرسال الجوارح في معاصي الله والتصنع بطاعة الله والطمع في خلق الله فالحق ليس بمحجوب عنك لثبوت إحاطته وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه بما تراكم على بصيرتك من العيوب العارضة وما يلازم بصرك من العيب اللازم الذي هو الفناء الحسي الذي لا يرتفع إلا في الدار الآخرة فلذلك كانت الرؤية موقوفة عليها وإلا فالحجاب في حقه تعالى ممتنع غير متصور فلا تكن ممن يطلب الله لنفسه ولا يطالب نفسه لربه فذلك حال الجاهلين.

وقال بعض المفسرين: إن الإدراك إذا قرن بالبصر كان المراد منه الرؤية فإنه يقال: أدركت ببصري ورأيت ببصري بمعنى واحد، فمعنى قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» أي لا تراه في الدنيا فهو مخصوص برؤية المؤمنين له في الآخرة لقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وحديث الشيخين «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1] والمراد تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا تشبيه

(١) أخرجه: أحمد (٤/٣٦٢، ٣٦٥)، البخاري (٢/٤١-٤٢/٥٥٤)، مسلم (١/٤٣٩/٦٣٣) ==



المرئي بالمرئي أي في الجهة وإنما يرونه في الآخرة لأنها قلب الدنيا فالبصيرة هناك كالبصر في الدنيا فيكون البصر الظاهر في الدنيا باطنا في الآخرة والبصيرة الباطنة ظاهرة فيستعد الكل للرؤية بحسب حاله، وأما في الدنيا فالرؤية غاية الكرامة فيها وغاية الكرامة فيها لأكرم الخلق وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم صاحب المقام المحمود الذي شاهد ربه ليلة المعراج بعيني رأسه يعني رآه بالسر والروح في صورة الجسم فكان كل وجوده الشريف عينا لأنه تجاوز في تلك الليلة عن عالم العناصر ثم عن عالم الطبيعة ثم عن عالم الأرواح حتى وصل إلى عالم الأمر وعين الرأس من عالم الأجسام فانسلخ عن الكل ورأى ربه بالكل، فافهم هداك الله إلى خير السبيل فإن العبارة هاهنا لا تسع غير هذا.

قال: وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف كأبي ضيفة وعن يزيد رحمه الله رأيت ربي في المنام فقلت له كيف الطريق إليك فقال: اترك نفسك ثم تعال.

وروي عن حمزة القارىء أنه قرأ على الله القرآن من أوله إلى آخره في المنام حتى إذا بلغ إلى قوله «وهو القاهر فوق عباده» قال الله تعالى: يا حمزة وأنت القاهر ولا خفاء في أن الرؤية في المنام نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين وفي الحديث «رأيت ربي في المنام في صورة أمرد»[1] وسر تجليه في صورة الإنسانية بصفة الربوبية أن

== أبو داود (٥/٩٧-٩٨/٤٧٢٩)، الترمذي (٤/٥٩٢-٥٩٣/٢٥٥١)، النسائي في الكبرى (٦/٤٠٧/١١٣٣٠)، ابن ماجه (١/٦٣/١٧٧).

(١) أخرجه: ابن عدي في الكامل (٢/٦٧٧)، الخطيب في التاريخ (١١/٢١٤)، ابن الجوزي في العلل (١/٣٥-٣٦/١٥-١٨)، كلهم من طريق أسود بن عامر ثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس. وقال ابن الجوزي: «هذا الحديث لا يثبت وطرقه كلها على حماد بن سلمة». ==



الحقيقة الإنسانية أجمع الحقائق فإنه تعالى لما استخلف الإنسان وجعله خاتما على خزائن الدنيا والآخرة ظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في النشأة الإنسانية الجامعة بين النشأة العنصرية والروحانية وإليه يشير قوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على صورته»[(١)] وإطلاق الصورة على الحق مجاز باعتبار أهل الظاهر إذ لا تستعمل في الحقيقة إلا في المحسوسات ففي المعقولات مجاز وأما عند المحققين فحقيقة لأن العالم الكبير بأسره صورة الحضرة الإلهية ومظاهر أسمائها بحضراتها تفصيلا وإجمالا والإنسان الكامل صورته جمعا، فإن قلت الرؤية أقوى أنواع الإدراك أم العلم؟ قلت: قد قيل بالأول ولهذا يتلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يتلذذون بمعرفته. قال الإمام في الإحياء أن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنها أوضح وأتم من العلم فإذا جاز أن يعلم من غير لبس من جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك من غير كيفية وصورة. انتهى.

أقول: فظهر من هذا أن من فني عن ذاته وصفاته وأفعاله

== قال ابن عدي (٦٧٦/٢): قد قيل أن ابن أبي العوجاء كان ربيب حماد فكان يدس في كتبه هذه الأحاديث. البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٦٣-٣٦٦/٩٣٧-٩٤٠). وأخرجه من حديث أم الطفيل: الطبراني في الكبير (٢٥/١٤٣/٣٤٦)، الخطيب في التاريخ (١٣/٣١١) ومن طريقه: ابن الجوزي في العلل (١/٢٩/٩)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٦٨/٩٤٢). كلهم من طريق مروان بن عثمان عن عمارة بن عامر عن أم الطفيل. قال ابن حبان في الثقات (٥/٢٤٥): «عمارة بن عامر يروي عن أم الطفيل امرأة أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «رأيت ربي - حديثا منكرا ، لم يسمع عمارة من أم الطفيل وإنما ذكرته لكي لا يغر الناظر فيه فيحتج به من حديث أهل مصر.

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣١٥)، البخاري (١١/٣/٦٢٢٧)، مسلم (٤/٢١٨٣/٢٨٤١).



واضمحل عن بشريته وهويته فجائز أن يرى الله تعالى في الدنيا بالبصيرة بعد الانسلاخ التام.[١/٦٦٣-٦٦٤].

صفة الرضا

قال عند قوله تعالى من سورة التوبة «ورضوان من الله أكبر»: أي رضوان وأي رضوان لا يقادر قدره كائن «من الله» قال الحكماء: الجنات بما فيها إشارة الجنة الجسمانية والرضوان إشارة الجنة الروحانية وأعلى المقامات الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفة الله ثم يصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله وآخرها مرضيا عنده تعالى وإليه الإشارة بقوله «راضية مرضية».[١/ ٣١٠].

- وقال عند قوله تعالى من سورة المائدة «رضي الله عنهم ورضوا عنه» أي رضي الله عنهم بالطاعة ورضوا عنه بنيل الكرامة والرضوان فيض زائد على الجنات لا غاية وراءه ولذلك قال تعالى «ذلك» أي نيل الرضوان «هو الفوز العظيم» أي النجاة الوافرة وحقيقة الفوز نيل المراد وإنما عظم الفوز لعظم شأن المطلوب الذي تعلق به الفوز وهو الرضا الذي لا مطلب وراءه أصلا.[١/٦١٢].

صفة المعية

قال عند قوله تعالى من سورة طه «إنني معكما أسمع وأرى»: أي بكمال الحفظ والنصرة فإن الله تعالى منزه عن المعية المكانية.



[٥٧٩/٢].

وقال عند قوله تعالى من سورة التوبة «إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا»: بالعون والعصمة، والمراد بالمعية الولاية التي لا تحوم حولها شائبة من الحزن وما هو المشهور من اختصاص مع المتبوع فالمراد ما فيه من المتبوعية في الأمر المباشر وتأمل الفرق بين قوله عليه السلام «إن الله معنا» وبين قول موسى عليه السلام «إن معي ربي» كيف تجده دقيقا والله الهادي.[٩٠٣/١].

وقال عند قوله تعالى من سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم»: في الأرض وهو تمثيل لإحاطة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما داروا وفي الحديث «أفضل إيمان الراءي أن يعلم أن الله معه حيث كان».

وقال موسى عليه السلام: أين أجدك يا رب؟ قال يا موسى إذا قصدت إلي فقد وصلت إلي.[٢٣٥/٤].



الشوكاني [١٢٥٠ هـ]

ترجمته:

الإمام محمد بن علي الشوكاني اليمني منشأ وولادة من العلماء الأفاضل ومن المصلحين الخيار، استطاع التنصل من المذهب الزيدي الذي هو مذهب أهل بلاده وعلماء وقته، عاش في بيئة متعفنة بالشرك وأصنافه، دافع ذلك قدر استطاعته وقام في وجوه المشركين والمقلدين بقلمه ولسانه، ومن الرسائل المفيدة له في هذا الباب: شرح الصدور، وكتابه نيل الأوطار نفع الله به أهل المشرق والمغرب، وأبدى فيه من النزاهات وعدم التعصب المذهبي ما هو واضح لمن قرأ الكتاب، وإن كانت وقعت له بعض الهفوات والرواسب كما يقع لغيره من العلماء لا تحط من شأنه إلا من يتصيد أخطاء مثل هؤلاء الفحول فيفرح بها عند الحصول لما في قلبه من الضغينة والحقد على هؤلاء الأكابر، كالمقلدة ودعاتهم الجهلة الدِّعِّيين.

- وأما عقيدته في الأسماء والصفات:

فالذي يقرأ رسالته المسماة بالتحف في مذاهب السلف يرى أن الرجل يمدح مذهب السلف ويثني عليه ويذم الكلام وأهله ويحاول تقرير المذهب السلفي، ولكنني شخصيا أتحفظ في قولي بأن الشوكاني يعرف المذهب السلفي الذي هو مذهب الإثبات مع التنزيه، لأنني أظن أنه يخلط بين مذهب المفوضة ومذهب السلف، وإن كان يشم من بعض عباراته الإثبات وقد مثل بصفة الاستواء والمعية، وحاول أن يقرر فيهما مذهب السلف ولكن في نظري على ضعف في ذلك.



وأما كتابه التفسير فالذي يطلع عليه متجردا من خلفيات له عن شخصية الإمام الشوكاني ولا سيما في التحف يرى أنه من أئمة الأشاعرة المؤولين في سياق الصفات كلها في تفسيره إلا في صفة الاستواء حاول أن يقرر فيها مذهب السلف، وأما سائر الصفات التي أثبتها فهو مؤول فيها ينقل عبارة غيره -ولا سيما القرطبي- ويسكت عنها، والرؤية كذلك أثبتها كما أثبتها غيره رادا فيها على المعتزلة. والله أعلم.

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: والغضب في اللغة: قال القرطبي: الشدة، ورجل غضوب أي شديد الخلق، والغضوب الحية الخبيثة لشدتها، قال: ومعنى الغضب في صفة الله إرادة العقوبة فهو صفة ذاته أو نفس العقوبة ومنه الحديث «إن الصدقة لتطفيء غضب الرب» فهو صفة فعله.

قال في الكشاف: هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده.

التعليق:

وهذه التأويلات الأشعرية منقولة من تفسير القرطبي، والصواب إثبات الصفة لله تعالى على ما يليق بجلال الله تعالى.



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»: «الله يستهزيء بهم» أي ينزل بهم الهوان والحقارة وينتقم منهم ويستخف بهم انتصافا منه لعباده المؤمنين وإنما جعل سبحانه ما وقع منه استهزاء مع كونه عقوبة ومكافأة مشاكلة وقد كانت العرب إذا وضعت لفظا بإزاء لفظ جوابا له وجزاء ذكرته بمثل ذلك اللفظ وإن كان مخالفا له في معناه، وورد ذلك في القرآن كثيرا ومنه «وجزاء سيئة سيئة مثلها» «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» والجزاء لا يكون سيئة والقصاص لا يكون اعتداء لأنه حق ومنه «ومكروا ومكر الله» «إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا» «يخادعون الله وهو خادعهم» «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» وهو في السنة كثير كقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله لا يمل حتى تملوا» وإنما قال «الله يستهزيء بهم» لأنه يفيد التجدد وقتا بعد وقت وهو أشد عليهم وأنكأ لقلوبهم وأوجع لهم من الاستهزاء الدائم الثابت المستفاد من الجملة الاسمية لما هو محسوس. من أن العقوبة الحادثة وقتا بعد وقت والمتجددة حينا بعد حين أشد على من وقعت عليه من العذاب الدائم المستمر لأنه يألف ويوطن نفسه عليه.

التعليق:

والصواب أن لله تعالى استهزاء يليق بجلاله على جهة العدل



والإنصـــــاف.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: والحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم كذا في الكشاف وتبعه الرازي في مفاتيح الغيب.

وقال القرطبي: أصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعة القبيح، وهذا محال على الله. أهـ.

وقد اختلفوا في تأويل ما في هذه الآية، فقيل: ساغ ذلك لكونه واقعا في الكلام المحكي عن الكفار، وقيل: هو من باب المشاكلة كما تقدم، وقيل: هو جار على سبيل التمثيل.

قال في الكشاف: مثل تركه تغييب العبد وأنه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج إليه حياء منه. أهـ.

التعليق:

وهذه التأويلات الأشعرية منقولة عن القرطبي، والصحيح إثبات الصفة لله تعالى على ما يليق بجلاله.

صفة الاستواء

محمد بن علي الشوكاني وإن كان من دعاة التجديد والرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح من التمسك بالنصوص وطرح التقليد



الجامد وله في ذلك مواقف طيبة في كتابه نيل الأوطار وفي بعض تآليفه في الدعوة إلى الاجتهاد وبعض الرسائل في الرد على القبوريين لكن له خلط في بعض مسائل توحيد العبادة. أما توحيد الأسماء والصفات فهو مؤول غير ملتزم بمنهج السلف ما عدا بعض المسائل التي حاول أن يلتزم فيها مذهب السلف ومنها: صفة الاستواء، قال في كتابه فتح القدير عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: قد اختلف العلماء في معنى هذا على أربعة عشر قولا، وأحقها وأولاها بالصواب مذهب السلف الصالح أنه استوى سبحانه عليه بلا كيف بل على الوجه الذي يليق به مع تنزهه عما لا يجوز عليه. أهـ.

صفة الوجه

الشوكاني ممن يؤولون صفة الوجه ويعطلونها عن معناها الحقيقي، قال في قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»: أي ذاته.

قال في قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: فالوجه عبارة عن ذاته سبحانه ووجوده.

وقال عند قوله تعالى «فأينما تولو فثم وجه الله»: أي جهة تستقبلونها فهناك وجه الله أي المكان الذي يرتضي لكم استقباله وذلك يكون عند التباس جهة القبلة التي أمرنا بالتوجه إليها بقوله سبحانه «فول وجهك شطر المسجد الحرام».



صفة الإتيان والمجيء

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: والمعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم من الحساب والعذاب في ظلل من الغمام والملائكة.

قال الأخفش: ويحتمل أن يكون معنى الإتيان راجعا إلى الجزاء فسمى الجزاء إتيانا كما سمى التخويف والتعذيب في قصة ثمود إتيانا فقال «فأتى الله بنيانهم من القواعد» وقال في قصة النظير «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» وإنما احتمل الإتيان هذا لأن أصله عند اللغة القصد إلى الشيء فمعنى الآية هل ينظرون إلا أن يظهر الله فعلا من الأفعال مع خلق من خلقه يقصد محاربتهم، وقيل: إن المعنى يأتيهم أمر الله وحكمه.

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» يا محمد كما اقترحوه بقولهم «لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا» فقيل: معناه أو يأتي أمر ربك بإهلاكهم، وقيل: المعنى أو يأتي كل آيات ربك بدليل قوله أو يأتي بعض آيات ربك» وقيل: هو من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وقد جاء في القرآن حذف المضاف كثيرا كقوله «واسأل القرية» وقوله «وأشربوا في قلوبهم العجل» أي حب العجل، وقيل: إتيانه مجيئه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه كقوله «وجاء ربك والملك صفا صفا».

وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»: وجاء ربك أي



جاء أمره وقضاؤه وظهرت آياته، وقيل: المعنى أنها زالت الشبه في ذلك اليوم وظهرت المعارف وصارت ضرورية كما يزول الشك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه، وقيل: جاء قهر ربك وسلطانه وانفراده بالأمر والتدبير من دون أن يجعل إلى أحد من عباده شيئا من ذلك.

التعليق:

وما ذكره الشوكاني من تأويلات في صفة الإتيان والمجيء تحريف وتعطيل للصفة عن حقيقتها، والصواب إثبات المجيء لله تعالى على ما يليق به.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» الآية: «وسع كرسيه» الكرسي الظاهر أنه الجسم الذي وردت الآثار بصفته كما سيأتي بيان ذلك، وقد نفى وجوده جماعة من المعتزلة وأخطأوا في ذلك خطأ بينا وغلطوا غلطا فاحشا.

وقال بعض السلف: إن الكرسي هنا عبارة عن العلم، قالوا: ومنه قيل للعلماء: الكراسي، ومنه الكراسة التي يجمع فيها العلم، ومنه قول الشاعر:

نحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأخبار حين تنوب

ورجح هذا القول ابن جرير الطبري، وقيل: كرسيه قدرته التي يمسك بها السماوات والأرض كما يقال اجعل لهذا الحائط كرسيا أي ما يعمده، وقيل: إن الكرسي هو العرش، وقيل: هو تصوير لعظمته، ولا



حقيقة له، وقيل: هو عبارة عن الملك والحق القول الأول ولا وجه للعدول عن المعنى الحقيقي إلا مجرد خيالات تسببت عن جهالات وضلالات.

التعليق:

والصواب والذي صحت به الآثار عن ابن عباس وغيره أن الكرسي موضع القدمين.

صفة النفس

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»: أي ذاته المقدسة وإطلاق ذلك عليه سبحانه جائز في المشاكلة، كقوله «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» وفي غيرها وذهب بعض المتأخرين إلى منع ذلك إلا مشاكلة، وقال الزجاج معناه ويحذركم الله إياه ثم استغنوا عن ذلك بهذا وصار المستعمل، قال: وأما قوله «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» فمعناه تعلم ما عندي وما في حقيقتي ولا أعلم ما عندك ولا ما في حقيقتك.

وقال بعض أهل العلم: معناه ويحذركم الله عقابه مثل «واسأل القرية» فجعلت النفس في موضع الإضمار.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم



الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»: وقد فسرت المحبة لله سبحانه بإرادة طاعته.

قال الأزهري: محبة العبد لله ورسوله طاعة لهما واتباعه أمرهما، ومحبة الله للعباد إنعامه عليهم بالغفران.

التعليق:

وتأويل المحبة بالإنعام والإحسان هو من التأويلات الأشعرية وتفسير للصفة بلازمها، والصواب إثبات صفة المحبة التي تليق بجلاله وعظمته.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «عند ربهم» وقيل: في الكلام حذف، والتقدير عند كرامة ربهم.

قال سيبويه: هذه عندية الكرامة لا عندية القرب.

وقال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»: المراد بهم الملائكة، قال القرطبي: بالإجماع، قال الزجاج: وقال عند ربك والله عز وجل بكل مكان لأنهم قريبون من رحمته وكل قريب من رحمته عز وجل فهو عنده.

وقال غيره: لأنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله، وقيل: إنهم رسل الله كما يقال: عند الخليفة جيش كثير وقيل: هذا على جهة التشريف والتكريم لهم.



التعليق:

هذه التأويلات لصفة العندية منقولة من تفسير القرطبي، والصواب ما عليه السلف من جعل العندية من أدلة العلو لله تعالى.

صفة اليد

الشوكاني مؤول لصفة اليد تبعا لما نقله عن غيره. قال في قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»: قوله «يد الله مغلولة» اليد عند العرب تطلق على الجارحة ومنه قوله تعالى «وخذ بيدك ضغثا» وعلى النعمة يقولون كم يدلي عند فلان وعلى القدرة، ومنه قوله تعالى «قل إن الفضل بيد الله» أو على التأييد ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «يد الله مع القاضي حتى يقضي» وتطلق على معاني أخر وهذه الآية على طريق التمثيل كقوله تعالى «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك» والعرب تطلق غل اليد على البخل وبسطها على الجود مجازا ولا يريدون الجارحة كما يصفون البخيل بأنه جعد الأنامل مقبوض الكف، ومنه قول الشاعر:

كان خرسا أرضا إذ يزيد بها ... وكل باب من الخيرات مفتوح

فاستبدلت بعده جعدا أنامله ... كأنما وجهه بالخل منضوح

فمراد اليهود هنا عليهم لعائن الله أن الله بخيل فأجاب سبحانه عليهم بقوله «غلت أيديهم» دعاء عليهم بالبخل فيكون الجواب عليهم مطابقا لما أرادوه بقوله «يد الله مغلولة» ويجوز أن يراد غل أيديهم حقيقة بالأسر في الدنيا أو بالعذاب في الآخرة ويقوي المعنى الأول أن



البخل قد لزم اليهود لزوم الظل للشمس فلا ترى يهوديا وإن كان ماله في غاية الكثرة إلا وهو من أبخل خلق الله، وأيضا المجاز أوفق بالمقام لمطابقته لما قبله «ولعنوا بما قالوا» معطوف على ما قبله والباء سببية أي أبعدوا من رحمة الله بسبب قولهم «يد الله مغلولة» ثم رد سبحانه بقوله «بل يداه مبسوطتان» أي بل هو في غاية ما يكون من الجود، وذكر اليدين مع كونهم لم يذكروا إلا اليد الواحدة مبالغة في الرد عليهم بإثبات ما يدل على غاية السخاء فإن نسبة الجود إلى اليدين أبلغ من نسبته إلى اليد الواحدة، وهذه الجملة الإضرابية معطوفة على جملة مقدرة يقتضيها المقام أي كلا ليس الأمر كذلك بل يداه مبسوطتان، وقيل: المراد بقوله «بل يداه مبسوطتان» نعمة الدنيا الظاهرة ونعمتها الباطنة وقيل: نعمة المطر والنبات.

قال عند قوله تعالى «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»: أي ما صرفك وصدك عن السجود لما توليت خلقك من غير واسطة، وأضاف خلقه إلى نفسه تكريما له وتشريفا مع أنه سبحانه خالق كل شيء كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة والمساجد، قال مجاهد: اليد هنا بمعنى التأكيد والصلة مجازا كقوله «ويبقى وجه ربك» وقيل: أراد باليد القدرة، يقال: ما لي بهذا الأمر يد وما لي به يدان أي قدرة ومنه قول الشاعر:

تحملت من ذلفاء ما ليس لي يد ... ولا للجبال الراسيات يدان

وقيل: التشبيه في يد للدلالة على أنها ليست بمعنى القوة والقدرة بل للدلالة على أنهما صفتان من صفات ذاته سبحانه.

وهذا الذي ضعفه الشوكاني ورواه بصيغة التمريض كغيره هو



الصحيح الذي دلت عليه النصوص.

قال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: القبضة في اللغة ما قبضت عليه بجميع كفك فأخبر سبحانه عن عظيم قدرته بأن الأرض كلها مع عظمها وكثافتها في مقدوره كالشيء الذي يقبض عليه القابض بكفه كما يقولون: هو في يد فلان وفي قبضته للشيء الذي يهون عليه التصرف فيه وإن لم يقبض عليه وكذا قوله «والسماوات مطويات بيمينه» فإن ذكر اليمين للمبالغة في كمال القدرة كما يطوي الواحد منا الشيء المقدور له طيه بيمينه.

واليمين في كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك.

قال الأخفش: بيمينه يقول في قدرته نحو قوله «وما ملكت أيمانكم» أي ما كانت لكم قدرة عليه، وليس الملك لليمين دون الشمال وسائر الجسد ومنه قوله سبحانه «لأخذنا منه باليمين» أي بالقوة والقدرة ومنه قول الشاعر:

إذا ما راية نصبت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وقول آخر:

ولما رأيت الشمس أشرق نورها تناولت منها حاجتي بيميني

وقول آخر:

عطست بأنف شامخ وتناولت يدايا الثريا قاعدا غير قائم

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده» الآية: «وهو القاهر



فوق عباده» فوقية استعلاء بالقهر والغلبة عليهم لا فوقية المكان كما تقول السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة، الرفعة.

وقال عند قوله تعالى «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون»: يخافون الملائكة فيكون على حذف مضاف أي يخافون ملائكة ربهم كائنين من فوقهم وهو تكلف لا حاجة إليه وإنما اقتضى مثل هذه التأويلات البعيدة المحاماة على مذاهب قد رسخت في الأذهان وتقررت في القلوب وهذه المخافة هي مخافة الإجلال واختاره الزجاج فقال: يخافون ربهم خوف مجلين ويدل على صحة هذا المعنى قوله «وهو القاهر فوق عباده» وقوله إخبارا عن فرعون «وإنا فوقهم قاهرون».

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»: قوله «لا تدركه الأبصار» جمع بصر وهو الحاسة وإدراك الشيء عبارة عن الإحاطة به.

قال الزجاج: أي لا تبلغ كنه حقيقته فالمنفي هو هذا الإدراك لا مجرد الرؤية فقد ثبت بالأحاديث المتواترة تواترا لا شك فيه ولا شبهة ولا يجهله إلا من يجهل السنة المطهرة جهلا عظيما وأيضا فقد تقرر في علم البيان والميزان أن رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي، فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار وهي أبصار الكفار هذا على تسليم أن نفي الإدراك يستلزم نفي الرؤية فالمراد به هذه الرؤية الخاصة والآية من سلب العموم لا من عموم السلب والأول تخرفه الجزئية، والتقدير لا



تدركه كل الأبصار بل بعضها وهي أبصار المؤمنين والمصير إلى أحد الوجهين متعين لما عرفناك من تواتر الرؤية في الآخرة واعتضاضها بقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة» قوله «وهو يدرك الأبصار» أي يحيط بها ويبلغ كنهها لا تخفى عليه منها خافية وخص الأبصار ليجانس ما قبله.

وقال الزجاج: في هذا دليل على أن الخلق لا يدركون الأبصار أي لا يعرفون كيفية حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الإنسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه.

قال عند قوله تعال من سورة القيامة «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: أي إلى خالقها، ومالك أمرها، ناظرة، أي تنظر إليه: هكذا تواترت الأحاديث الصحيحة من أن العباد ينظرون بربهم يوم القيامة، كما ينظرون إلى القمر ليلة البدر.

روى البخاري في صحيحه: «إنكم سترون ربكم عيانا» وأخرج الشيخان في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: «أن ناسا قالوا: يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر، ليس دونهما سحاب؟ قالوا: لا، قال: إنكم ترون ربكم كذلك».

وفي الصحيحين أيضا عن جرير قال: نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر، فقال: «إنكم ترون ربكم، كما ترون هذا القمر، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس ولا قبل غروبها، فافعلوا».

وفي الصحيحين أيضا عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «جنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من



فضة، آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله عز وجل إلا رداء الكبرياء على وجهه، في جنة عدن».

وأخرج مسلم عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا! ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار! قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر الى ربهم، وهي الزيادة» ثم تلا هذه الآية: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) الآية [يونس١٠/٢٦].

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» الآية: أي اعمل السفينة متلبسا بأعيننا أي بمرأى منا، والمراد بحراستنا لك، وحفظنا لك، وعبر عن ذلك بالأعين لأنها آلة الرؤية والرؤية هي التي تكون بها الحراسة والحفظ في الغالب وجمع الأعين للتعظيم لا للتكثير وقيل: المعنى بأعيننا أي بأعين ملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على حفظك، وقيل: بأعيننا بعلمنا، وقيل: بأمرنا.

وقال عند قوله تعالى «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»: أي لتربى وتغذى بمرأى مني، ويقال: صنع الرجل جاريته إذا رباها وصنع فرسه إذا داوم على علفه والقيام عليه، وتفسير «على عيني» بمرأى مني صحيح.

قال النحاس: وذلك معروف في اللغة ولكن لا يكون في هذا تخصيص لموسى، فإن جميع الأشياء بمرأى من الله.



وقال أبو عبيدة وابن الأنباري: إن المعنى لتغذى على محبتي وإرادتي، تقول: اتخذ الأشياء على عيني أي على محبتي.

قال ابن الأنباري: العين في هذه الآية يقصد بها قصد الإرادة والاختيار من قول العرب: غدا فلان على عيني أي على محبة مني، قيل: واللام متعلقة بمحذوف أي فعلت ذلك لتصنع، وقيل: متعلقة بألقيت، وقيل:بما بعده أي ولتصنع على عيني قدرنا مشى أختك وقرأ ابن القعقاع: ولتصنع بسكون اللام على الأمر، وقرأ أبو نهيك: بفتح التاء، والمعنى ولتكون حركتك وتصرفك بمشيئتي وعلى عين مني.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»: أي بقدرته وسلطانه وعلمه، وهذا تمثيل للإحاطة بما يصدر منهم أينما داروا في الأرض من بر وبحر.

وقال عند قوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا»: أي ولا أقل من العدد المذكور كالواحد والإثنين ولا أكثر منه كالستة والسبعة إلا هو معهم يعلم ما يتناجون به لا يخفى عليه منه شيء.



صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور « الله نور السماوات والأرض»[٤/٤٧-٤٨]: «وهذه الجملة مستأنفة لتقرير ما قبلها، والاسم الشريف مبتدأ، ونور السماوات والأرض خبره، إما على حذف مضاف: أي ذو نور السماوات والأرض، أو لكون المراد المبالغة في وصفه سبحانه بأن نور لكمال جلاله وظهور عدله وبسطه أحكامه، كما يقال: فلان نور البلد وقمر الزمن وشمس العصر، ومنه قول النابغة:

فإنك شمس والملوك كواكب   إذا ظهرت لم يبق فيهن كوكب

وقول الآخر:

هلا قصدت من البلاد لمفضل   قمر القبائل خالد بن يزيد

ومن ذلك قول الشاعر:

إذا سار عبد الله بن مرو ليلة   فقد سار منها نورها وجمالها

وقول الآخر:

نسب كأن عليه من شمس الضحى   نورا ومن فلق الصباح عمودا

ومعنى النور في اللغة: الضياء، وهو الذي يبين الأشياء ويري الأبصار حقيقة ما تراه، فيجوز إطلاق النور على الله سبحانه على طريقة المدح، ولكونه أوجد الأشياء المنورة وأوجد أنوارها ونورها، ويدل على هذا المعنى قراءة زيد بن علي وأبي جعفر وعبد العزيز المكي «الله نور السماوات والأرض» على صيغة الفعل الماضي وفاعله ضمير يرجع إلى الله، والسماوات مفعولة».



صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات « بل عجبت ويسخرون»[٥٤٦/٤]: «قرأ الجمهور بفتح التاء من «عجبتَ» على الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم. وقرأ حمزة والكسائي بضمها، ورويت هذه القراءة عن علي وابن مسعود وابن عباس، واختارها أبو عبيد والفراء. قال الفراء: قرأها الناس بنصب التاء ورفعها، والرفع أحب إلي لأنها عن علي وعبد الله وابن عباس قال: والعجب إن أسند إلى الله فليس معناه من الله كمعناه من العباد. قال الهروي: وقال بعض الأئمة: معنى قوله: «بل عجبت» بل جازيتهم على عجبهم، لأن الله أخبر عنهم في غير موضع بالتعجب من الخلق كما قال: «وعجبوا أن جاءهم منذر منهم» وقالوا: «إن هذا لشيء عجاب»: «أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم» وقال علي بن سليمان: معنى القراءتين واحد، والتقدير: قل يا محمد بل عجبت لأن النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بالقرآن. قال النحاس: وهذا قول حسن وإضمار القول كثير. وقيل: إن معنى الإخبار من الله سبحانه عن نفسه بالعجب أنه ظهر من أمره وسخطه على من كفر به ما يقوم مقام العجب من المخلوقين. قال الهروي: ويقال معنى عجب ربكم: أي رضي ربكم وأثاب، فسماه عجبا، وليس يعجب في الحقيقة، فيكون معنى عجبت هنا عظم فعلهم عندي. وحكى النقاش أن معنى بل عجبت: بل أنكرت. قال الحسن بن الفضل: التعجب من الله إنكار الشيء وتعظيمه، وهو لغة العرب، وقيل معناه: أنه بلغ في كمال قدرته وكثرة مخلوقاته إلى



حيث عجب منها، وهؤلاء لجهلهم يسخرون منها».



الألوسي [١٢٧٠]

ترجمته:

هو أبو الثناء شهاب الدين السيد محمد أفندي المشهور بالألوسي البغدادي، هو من أسرة اشتهر أهلها بالعلم غير أنهم افترقت مشاربهم وأهدافهم.

فصاحب الترجمة كان اتجاهه صوفيا أبدى ذلك في تفسيره، قل ما تفوته مناسبة إلا وينبه على ما في الآية من التفسير الإشاري، وقد عده كثير ممن صنف كتب التفسير من التفاسير الصوفية، وهو كذلك ومن طالع تفسيره يجده يسدل على الصوفية من الألقاب الفخمة مثل قدس الله سرهم، مثل سادتنا الصوفية، ومثل أهل التحقيق والحقيقة، إلى غير ذلك مما هو مبثوث في طي الكتاب.

أما سليل أسرته السيد النعمان خير الدين فهو صاحب عقيدة سلفية له كتاب ذو فوائد جمة يسمى بجلاء العينين في محاكمة الأحمدين.

أما عقيدته في الأسماء والصفات في تفسيره: فقد ضم تفسيره معظم بحوث الرازي حتى إنه ينقلها بالحرف وبالوجوه التي يعددها الرازي في الشبه الأشعرية، وينقل ما يذكره الزمخشري، وإن كان مخالفا للعقيدة الأشعرية نابذه وانتصر للعقيدة الأشعرية.

أما الألوسي فأحيانا يميل إلى مذهب السلف ويقرره وينسب نفسه إليه كما فعل في صفة الحياء. وأحيانا يذكر المذهب الأشعري وينتصر إليه انتصارا، وربما يؤدي به ذلك إلى لمز أئمة السلفية كما فعل في صفة الكلام وأحيانا يظهر عليه نوع من التحفظ وعدم



الصراحة الكاملة، كما فعل في صفة الفوقية، وأحيانا يقرر مذهب السلف والخلف ويرجح مذهب الخلف كما فعل في صفة الاستواء، وهكذا تجده مترددا بين مذهب السلف والخلف ولهذا ترجح لنا أن نذكره في مفسري الخلف.

وعلى كل حال فكتاب الألوسي يعتبر موسوعة كبيرة في كثير من أنواع العلوم، وعنده صبر على تطويل البحوث، وإن كان أكثرها متوفرة المصادر، فالله يرحمه ويتولانا نحن بلطفه وعفوه.

صفة الغضب والرحمة

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: والغضب أصله الشدة، ومنه الغضبة: الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل، والغضوب الحية الخبيثة والناقة العبوس، وفسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما في شرح المفتاح للسعد، وتارة بإرادة الانتقام كما في شرح الكشاف له، وأخرى بكيفية تعرض للنفس فيتبعها حركة الروح إلى خارج، طلبا للانتقام كما في شرح المقاصد، ويقرب منه ما قيل: تغيير يحدث عند غليان دم القلب، وفي الحديث «اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه»[١].

وفي الكشاف معنى غضب الله تعالى: إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من

---

(١) طرف من حديث أبي سعيد الخدري الطويل في إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بما هو كائن إلى يوم القيامة أخرجه: أحمد (٣/١٩، ٦١)، الترمذي (٤/٤٢٠/٢١٩١) وقال: «حديث حسن صحيح».
وفي سند الحديث علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف.



تحت يده، وأنا أقول كما قال سلف الأمة: هو صفة لله تعالى لا ئقة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها ولا كيف هي، والعجز عن درك الإدراك إدراك، والكلام فيه كالكلام في الرحمة حذو القذة بالقذة، فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى، وحديث «سبقت رحمتي غضبي»[1] محمول على الزيادة في الأثر أو تقدم ظهورها.[١/٩٥-٩٦].

وقال في معرض البحث في «بسم الله الرحمن الرحيم»: أما ثالثا فلأن كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا، وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته، ومعاذ الله أن تقاس بصفات المخلوقين، وأين التراب من رب الأرباب؟ ولو أوجب له كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما نتصف به، فليوجب كون الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، ما نعلم منها فينا ارتكاب المجاز أيضا فيها إذا ثبتت لله تعالى، وما سمعنا أحدا قال بذلك، وما ندري ما الفرق بين هذه وتلك؟ وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها، فإما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها إذا نسبت إليه عز شأنه، أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى الائق بشأنه تعالى شأنه، والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه نقص إليه سبحانه، بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته، والعجز عن درك الإدراك

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٤٢،٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩،٣١٣)، البخاري (١٣/٥٤٠/٧٤٥٣)، مسلم (٤/٢١٠٨/٢٧٥١[١٥])، الترمذي (٥/٥١٣/٣٥٤٣). النسائي في الكبرى (٤/٤١٧/٧٧٥١و ٧٧٥٧)، ابن ماجه (١/٦٧/١٨٩).



إدراك، فالقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر، لا أراه في الحقيقة إلا تحكما بحتا، بل نطق الإمام السكوتي في كتابه «التمييز لما للزمخشري من الاعتزال في تفسير كتاب الله العزيز» بأن جعل الرحمة مجازا نزعة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين، فإنهم أقروا ما ورد على ما ورد، وأثبتوا لله تعالى ما أثبته له نبيه صلى الله عليه وسلم من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز، وقالوا: لسنا أغير على الله من رسوله لكنهم نزهوا مولاهم من مشابهة المحدثات، ثم فوضوا إليه سبحانه تعيين ما أراده هو أو نبيه من الصفات المتشابهات، والأشعري إمام أهل السنة ذهب في النهاية إلى ما ذهبوا إليه، وعول في الإبانة على ما عولوا عليه، فقد قال في أول كتاب الإبانة الذي هو آخر مصنفاته: أما بعد فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا، ولا نقول عن رسول رب العالمين صلى الله عليه وسلم ولا عن سلف المتقدمين. وساق الكلام إلى أن قال: فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون، قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل -نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته- قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح به



المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وكبير معظم مفخم، وعلى جميع أئمة المسلمين، ثم سرد الكلام في بيان عقيدته، مصرحا بإجراء ما ورد من الصفات على حالها بلا كيف، غير معترض لتأويل، ولا ملتفت إلى قال وقيل، فما نقل عنه من تأويل صفة الرحمة إما غير ثابت أو مرجوع عنه، والأعمال بالخواتم، وكذا يقال في حق غيره من القائلين به من أهل السنة، على أنه إذا سلم الرأس كفى، ومن ادعى ورود ذلك عن سلف المسلمين فليأت ببرهان مبين، فما كل من قال يسمع ولا كل من ترأس يتبع.

أما الخيام فإنها كخيامهم ... وأرى نساء الحي غير نسائهم

والعجب من علماء أعلام، ومحققين فخام، كيف غفلوا عما قلناه، وناموا عما حققناه، ولا أظنك في مرية منه وإن قل ناقلوه وكثر منكروه «كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله» وأما رابعا فلأن إجراء الاستعارة التمثيلية هنا مع أنه تكلف على مذهب السيد السند قدس سره فيه ظاهرا نوع من سوء الأدب إذ لا يقال إن لله هيأة شبيهة بهيأة الملك، ولم يرد إطلاق الحال عليه سبحانه وتعالى، فهل هذا إلا تصرف في حق الله تعالى بما لم يأذن به الله، ومثل هذا أيضا مكنى في المكنيات، وبلاغة القرآن غنية عن تكلف مثل ذلك، وأما خامسا، فلأن وجه تشبيه الإحسان في احتمال الاستعارة المصرحة بالرحمة التي هي رقة القلب غير صريح، لأنه لا ينتفع بها نفسها، وإنما الانتفاع بآثارها، وكم من رقة قلبه على شخص حتى أراق له لم ينفعه بشيء ولا أعانه بحي ولا لي.



أهم بأمر الحزم لا أستطيعه وقد حيل بين العير والنزوان

ولا كذلك الانتفاع بالإحسان، وأما الأذاة فهي وإن قلنا بصحة إرادتها هنا: لا تصح في وجه المجاز المرسل بالنظر إليه تعالى، بل إنك إذا تأملت وأنصفت وجدت الرحمة إن تسببت الإحسان أو إرادته فإنما تسببه إذا كانت هي وهو صفتين لنا، ومجرد السببية والمسببية في هذه الحالة لا يوجب كون الرحمة المنسوبة إليه عز شأنه مجازا مرسلا عن أحد الأمرين، وبفرض وجود الرحمة بذلك المعنى فيه تعالى، كيفما كان الغرض لا نجزم بالسببية والمسببية أيضا، وقياس الغائب على الشاهد مما لا ينبغي، والفرق مثل الصبح ظاهر، والذهن مقيد عن دعوى الإطلاق لما لا يخفى عليك، فتأمل في هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام.[١/ ٦٠-٦١].

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»: «الله يستهزيء بهم» حمل أهل الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته، وإن لم يكن المستهزيء من أسمائه سبحانه، وقالوا: إنه التحقير على وجه، من شأنه أن من اطلع عليه يتعجب عليه ويضحك، ولا استحالة في وقوع ذلك منه عز شأنه، ومنعه من قياس الغائب على الشاهد وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به -جل وعلا- حقيقة، لما فيه من تقرير المستهزإ به على الجهل الذي فيه، ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه



الصواب، فإن كان عنده أنه ليس متصفا بالمستهزإ به فهو لعب لا يليق بكبريائه تعالى، فالآية على هذا مؤولة، إما أن يراد بالاستهزاء أجزاؤه لما بين الفعل وجزائه من مشابهة في الغدر، وملابسة قوية، ونوع سببية، مع وجود المشاكلة المحسنة هاهنا، ففي الكلام استعارة تبعية، أو مجاز مرسل، وإما أن يراد به إنزال الحقارة والهوان فهو مجاز عما هو بمنزلة الغاية له، فيكون من إطلاق المسبب على السبب نظرا إلى التصوير، وبالعكس نظرا إلى الوجود.

وأما أن يجعل الله تعالى وتقدس كالمستهزيء بهم على سبيل الاستعارة المكنية، وإثبات الاستهزاء له تخييل ورب شيء يصح تبعا ولا يصح قصدا، وله سبحانه أن يطلق على ذاته المقدسة ما يشاء تفهيما للعباد، وقد يقال أن الآية جارية على سبيل التمثيل، والمراد يعاملهم سبحانه معاملة المستهزيء، أما في الدنيا بإجراء أحكام الإسلام واستدراجهم من حيث لا يعلمون، وأما في الآخرة يفتح لأحدهم باب إلى الجنة، فيقال: هلم هلم، فيجيء بكربه وغمه، فإذا جاء أغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال: هلم هلم، فيجيء بكربه وغمه، فإذا أتاه أغلق دونه، فما يزال كذلك حتى إن الرجل ليفتح له باب فيقال: هلم هلم، فما يأتيه، وقد روي ذلك بسند مرسل جيد الإسناد في المستهزئين بالناس.

وأسند سبحانه الاستهزاء إليه مصدرا الجملة بذكره للتنبيه على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم، لصدوره عمن يضمحل علمه وقدرته في جانب علمه وقدرته، وأنه تعالى كفى عباده المؤمنين وانتقم لهم، وما أحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم لأنهم ما استهزيء بهم إلا فيه، ولا



أحد أغير من الله سبحانه. وترك العطف لأنه الأصل، وليس في الجملة السابقة ما يصح عطف هذا القول عليه إلا بتكلف وبعد، وقيل: ليكون إيراد الكلام على وجه يكون جوابا عن السؤال عن معاملة الله تعالى معهم في مقابلة معاملتهم هذه مع المؤمنين، وقولهم «إنما نحن مستهزؤون» إشعار بأن ما حكي من الشناعة بحيث يقتضي ظهور غيرة الله تعالى ويسأل كل أحد عن كيفية انتقامه منهم ويشعر كلام بعض المحققين أنه لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوف مناسب للمقام -كلهم مستهزؤون - بالمؤمنين لأفاد أن ذلك في مقابلة استهزائهم فلا يفيد أن الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقا وأنه تولى مجازاتهم مطلقا، بل يوهم تخصيص التولي بهذه المجازاة، وأيضا لكون استهزاء الله تعالى بمكان بعيد من استهزائهم إلى حيث لا مناسبة بينهما -يكون العطف كعطف أمرين غير متناسبين وبعضهم رتب الفائدتين اللتين ذكرناهما في الإسناد إليه تعالى على الاستئناف مدعيا أنه لو عطف- ولو بحسب التوهم على مقدر بأن يقال: المؤمنون مستهزؤون بهم، والله يستهزيء بهم لفاتت الفائدتان، هذا ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال، وأبعد عن مظان الاستشكال، فتدبر، وعدل سبحانه عن الله مستهزيء بهم المطابق لقولهم إلى قوله «الله يستهزيء بهم» لإفادة التجدد الاستمراري، وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتي، الذي تفيده الاسمية، لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس كما قيل:

خلقت ألوفا لو رجعت إلى الصبا لفارقت شيبي موجع القلب باكيا

وقد كانت نكايات الله تعالى فيهم ونزول الآيات في شأنهم أمرا متجددا مستمرا «أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين»



«يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤوا إن الله مخرج ما تحذرون» وهذا نوع من العذاب الأدنى، ولعذاب الآخرة أشد لو كانوا يعلمون، وصرح بالمستهزإ به هنا ليكون الإستهزاء بهم نصا، وإنما تركه المنافقون فيما حكي عنهم خوفا من وصوله للمؤمنين فأبقوا اللفظ محتملا ليكون لهم مجال في الذنب إذا حققوا، فجعل الله تعالى كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا.[١/١٥٨-١٥٩].

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: والحياء كما قال الراغب: انقباض النفس عن القبائح، وهو مركب من جبن وعفة وليس هو الخجل، بل ذاك حيرة النفس لفرط الحياء، فهما متغايران وإن تلازما. وقال بعضهم: الخجل لا يكون إلا بعد صدور أمر زائد لا يريده القائم به، بخلاف الحياء فإنه قد يكون مما لم يقع فيترك لأجله، وما في القاموس: خجل استحى تسامح، وهو مشتق من الحياه، لأنه يؤثر في القوة المختصة في الحيوان، وهي قوة الحس والحركة، والآية تشعر بنسبة الحياء إليه تعالى، لأنه في العرف لا يسلب الحياء إلا عمن هو شأنه، على أن النفي داخل على كلام فيه قيد، فيرجع إلى القيد، فيفيد ثبوت أصل الفعل أو إمكانه لا أقل، وأما في الأحاديث فقد صرح بالنسبة وللناس في ذلك مذهبان، فبعض يقول بالتأويل، إذ الانقباض النفساني مما لا يحوم حول حظائر قدسه سبحانه، فالمراد بالحياء عنده الترك اللازم



للانقباض، وجوز جعل ما ها هنا بخصوصه من باب المقابلة، لما وقع في كلام الكفرة بناء على ما روي أنهم قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت.

وبعض وأنا والحمد لله منهم لا يقول بالتأويل، بل يمر هذا وأمثاله مما جاء عنه سبحانه في الآيات والأحاديث على ما جاءت، ويكل علمها بعد التنزيل عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة.[٢٠٦/١].

صفة الاستواء

ذكر الألوسي في تفسيره مسألة الاستواء، وأطال الكلام فيها. مذهب السلف والخلف، ورجح مذهب الخلف، فقال بعد ما ذكر الكلام على التأويل وعدمه: وأنا أميل إلى التأويل وعدم القول بالظواهر مع نفي اللوازم، وفي بعض ما ينسب إلى الله تعالى مثل قوله سبحانه «سنفرغ لكم أيها الثقلان»[(١)] وقوله عز وجل «يا حسرة على العباد»[(٢)] كما في بعض القرآن وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم إن صح «الحجر الأسود يمين الله في أرضه فمن قبله أو صافحه، فكأنما صافح الله تعالى وقبل يمينه»[(٣)] فأجعل الكلام فيه خارجا مخرج التشبيه لظهور القرينة، ولا أقول: الحجر الأسود من صفاته تعالى كما قال السلف في اليمين، وأرى من يقول بالظواهر ونفي اللوازم في الجميع، بينه وبين القول بوحدة الوجود على الوجه الذي قاله محققو

---

(١) سورة الرحمان: الآية: ٣١.

(٢) سورة يس: الآية: ٣٠.

(٣) تقدم في موقف الرازي من صفة الاستواء.



الصوفية مثل ما بين سواد العين وبياضها، وأميل إلى القول بتقبيب العرش، لصحة الحديث في ذلك، والأقرب إلى الدليل العقلي. القول بكرويته، ومن قال بذلك أجاب عن الأخبار السابقة بما لا يخفى على الفاضل.[٦/ ١٦٠-١٦١] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الكلام

بحث الألوسي في أول تفسيره مسألة الكلام وأطال النفس في ذلك وقرر مذهب الأشاعرة ودافع عنهم بلا مزيد عليه واستدل للكلام النفسي بأدلة ظنها تثبت مذهبه ولم يعرج على الأدلة المصرحة بأن الله تعالى يتكلم بصوت وحرف، وختم بحثه بالطعن على المشايخ السلفيين وقال ما لفظه: جل من أحاط خبرا بأطراف ما ذكرناه، وطاف فكره المتجرد عن مخبط الهوى في كعبة حرم ماحققناه، اندفع عنه كل إشكال في هذا الباب، وأرى أن تشنيع ابن تيمية وابن القيم، وابن قدامة وابن قاضي الجبل، والطوفي، وأبي نصر، وأمثالهم صرير باب أو طنين ذباب وهم وإن كانوا فضلاء محققين وأجلاء مدققين، لكنهم كثيرا ما انحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة وأكابر الأئمة، وبالغوا في التعنيف والتشنيع وتجاوزوا في التسخيف والتفظيع، ولولا الخروج عن الصدد لوفيتهم الكيل صاعا بصاع، ولتقدمت إليهم بما قدموا باعا بباع، ولعلمتهم كيف يكون الهجاء، ولعرفتهم إلى ما ينتهي المراء بالأمراء.

فلي فرس للحلم بالحلم ملجم ولي فرس للجهل بالجهل مسرج

فمن رام تقويمي فإني مقوم ومن رام تعويجي فإني معوج



على أن العفو أقرب للتقوى والإغضاء مبنى الفتوة وعليه الفتوى، والسادة الذين تكلم فيهم هؤلاء إذا مروا باللغو مروا كراما، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما، وحيث تحرر الكلام في الكلام على مذهب أهل السنة واندفع عنه بفضل الله تعالى كل محنة ومهنة. الخ.(١/١٨-١٩).

هذه عبارته في مقدمة تفسيره وأنت رأيت ما اتهم به ابن تيمية وابن القيم وغيرهم من فضلاء السلفيين من الطعن على العلماء، وهذه الفرية مكررة تتكرر من حين إلى آخر، كل من أراد الظهور بضلاله اتهم هؤلاء الأعلام بما ليس فيهم، فهذه كتبهم وهذه مقالاتهم منتشرة بحمد الله، من طالعها عرف هؤلاء ليس لهم إلا إيضاح ما قاله الله وما قاله رسوله صلى الله عليه وسلم وما قاله السلف الصالح، بأساليب تتصف بالأدب وحسن الخلق، لكن الذي لا يعرف كتبهم أو طالعها، وحجبه الهوى عن فهمها، يظن بهم هذه الظنون السيئة نسأل الله العافية، وعلى كل حال فالألوسي يقرر مذهب الأشعري والماتريدي ويدافع عنه وسأنقل بعض عباراته من البحث الذي أشرت إليه قال: وأما ما شاع عن الأشعري من القول بسماع الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى، فهو من باب التجويز والإمكان، لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان، ومما يدل على جواز سماع الكلام النفسي بطريق خرق العادة في الحديث القدسي «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به» الحديث[(١)].

ومن الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النوري

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (١١/٤١٤/٦٥٠٢).



المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية أو حسية سمع العبد على الوجه اللائق المجامع «ليس كمثله شيء» عند من يتحقق معنى الإطلاق الحقيقي، صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة لصوت، لأنه بالله يسمع إذ ذاك والله سبحانه يسمع السر والنجوى، والإمام الماتريدي أيضا يجوز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة، كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كتاب التوحيد. فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة، فمراده الاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق.[تفسير الألوسي ١/١٧-١٨].

التعليق:

قلت: هكذا يسبح هذا المؤلف في الخيالات والفرضيات التي لا تستند إلى نص من كتاب أو سنة، لأن هذه أمور غيبية ينبغي الاستناد فيها إلى النص، وقد وردت والحمد لله في هذا الباب نصوص تغني عن هذه التكلفات وهذه الفرضيات الخيالية، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور، فالله تبارك وتعالى يتكلم بصوت وحرف بكلام يليق بجلاله كما صحت بذلك الأخبار عن سيد الأخيار صلى الله عليه وسلم.

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه»: أي رضاه سبحانه وتعالى، دون الرياء والسمعة، بناء على ما قاله الإمام السهيلي من أن الوجه إذا أضيف



إليه تعالى يراد به الرضا والطاعة المرضية مجازا، لأن من رضي عن شخص يقبل عليه، ومن غضب على شخص يعرض عنه، وقيل: المراد بالوجه الذات والكلام على حذف مضاف، وقيل: هو بمعنى التوجه، والمعنى يريدون التوجه إليه تعالى والزلفى لديه سبحانه وتعالى، والأول أولى. اهـ. [٥/٢٦٢].

وهذا النص صريح في التأويل لكن في تفسيراته للآيات الأخرى ليس مثل ما هنا.

وجاء عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»: وقال سفيان الثوري: وجهه تعالى العمل الصالح الذي توجه إليه به عز وجل، فقيل في توجيه الاستثناء: إن العمل المذكور قد كان في حيز العدم، فلما فعله العبد ممتثلا أمره تعالى أبقاه جل شأنه له إلى أن يجازيه عليه أو أنه بالقبول صار غير قابل للفناء لما أن الجزاء عليه قام مقامه وهو باق، وروي عن أبي عبد الله الرضا رضي الله تعالى عنه أنه ارتضى نحو ذلك، وقال: المعنى كل شيء من أعمال العباد هالك وباطل إلا ما أريد به وجهه تعالى، وزعم الخفاجي أن هذا كلام ظاهريا.

وقال أبو عبيدة: المراد بالوجه جاهه تعالى الذي جعله في الناس، وهو كما ترى لا وجه له، والسلف يقولون: صفة نثبتها لله تعالى، ولا نشتغل بكيفيتها ولا بتأويلها، بعد تنزيهه عز وجل عن الجارحة.[٧/١٣٢].

- قال عند قوله تعالى «فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ذلك خير للذين يريدون وجه الله»[١]: أي ذاته سبحانه، أي

---

(١) سورة الروم: الآية: ٣٨.



يقصدونه عز وجل بمعروفهم خالصا، أو جهته تعالى، أي يقصدون جهة التقريب إليه سبحانه لا جهة أخرى.

والمعنيان كما في الكشاف متقاربان ولكن الطريقة مختلفة.[٧/٤٥].

- وقال عند قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: أي ذاته عز وجل، والمراد هو سبحانه وتعالى، فالإضافة بيانية، وحقيقة الوجه في الشاهد الجارحة، واستعماله في الذات من باب الكناية، وتفسيره بالذات هنا مبني على مذهب الخلف القائلين بالتأويل، وتعيين المراد في مثل ذلك دون مذهب السلف. وقد قررناه لك غير ما مرة فتذكره وعض عليه بالنواجذ.[٩/١٠٨].

صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: بالمعنى اللائق به جل شأنه منزها عن مشابهة المحدثات والتقيد بصفات الممكنات.

ثم قال بعد فقرات لا تتعلق بالبحث: ومن الناس من قدر في أمثال هذه المتشابهات محذوفا، فقال في الآية: الإسناد مجازي، والمراد يأتيهم أمر الله وبأسه، أو حقيقي والمفعول محذوف، أي يأتيهم الله تعالى ببأسه، وحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله سبحانه «إن الله عزيز حكيم» فإن العزة والحكمة تدل على الانتقام بحق، وهو البأس والعذاب، وذكر الملائكة لأنهم الواسطة في إتيان أمره، أو الآتون على الحقيقة، ويكون ذكر الله تعالى حينئذ تمهيدا لذكرهم، كما في قوله



سبحانه «يخادعون الله والذين آمنوا» على وجه، وخص الغمام بمحلية العذاب لأنه مظنة الرحمة، فإذا جاء منه العذاب كان أفظع، لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب فكيف إذا جاء من حيث يحتسب الخير، ولا يخفى أن من علم أن لله تعالى أن يظهر بما شاء وكيف شاء ومتى شاء وأنه في حال ظهوره باق على إطلاقه، حتى عن قيد الإطلاق منزه عن التقيد مبرأ عن التعدد كما ذهب إليه سلف الأمة وأرباب القلوب من سادتنا الصوفية قدس الله أسرارهم لم يحتج إلى هذه الكلفات ولم يحم حول هذه التأويلات.[١/٩٨-٩٩].

- وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: يوم القيامة في ظلل من الغمام حسب ما أخبر وبالمعنى الذي أراد، وإلى هذا التفسير ذهب ابن مسعود وقتادة ومقاتل، وقيل إتيان الملائكة لإنزال العذاب والخسف بهم، وعن الحسن: إتيان الرب على معنى إتيان أمره بالعذاب، وعن ابن عباس: المراد يأتي أمر ربك فيهم بالقتل، وقيل: المراد يأتي كل آياته يعنى آيات القيامة والهلاك الكلي، لقوله سبحانه «أو يأتي بعض آيات ربك» وأنت تعلم أن المشهور من مذهب السلف عدم تأويل مثل ذلك بتقدير مضاف ونحوه، بل تفويض المراد منه إلى اللطيف الخبير مع الجزم بعدم إرادة الظاهر، ومنهم من يبقيه على الظاهر، إلا أنه يدعي أن الإتيان الذي ينسب إليه تعالى ليس الإتيان الذي يتصف به الحادث، وحاصل ذلك أنه يقول بالظواهر وينفي اللوازم، ويدعي أنها لوازم في الشاهد، وأين التراب من رب الأرباب؟.



وجوز بعض المحققين حمل الكلام على الظاهر المتعارف عند الناس، والمقصود منه حكاية مذهب الكفار واعتقادهم، وعلى ذلك اعتمد الإمام وهو بعيد أو باطل.[٦٢/٣].

– وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»: قال منذر بن سعيد: معناه: ظهر سبحانه للخلق هنالك، وليس ذلك بمجيء نقلة، وكذلك مجيء الطامة والصاخة، وقيل الكلام على حذف المضاف للتهويل، أي وجاء أمر ربك وقضاؤه سبحانه واختار حجج أنه تمثيل لظهور آياته اقتداره تعالى وتبين آثار قدرته جل وعلا وسلطانه عز سلطانه مثلت حاله سبحانه في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر لحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم، وأنت تعلم ما للسلف في المتشابه من الكلام.[١٦٣/١].

التعليق:

أما الألوسي فقد انتصر لمذهب السلف الصالح في صفة الإتيان والمجيء وبين أن هذا هو المذهب الحق وغيره كله كلفات وتأويلات لا ينبغي الاشتغال بها، وليته حذف من الفقرات (سادتنا الصوفية قدس الله أسرارهم)، فليس عند المسلمين إلا استقامة وانضباط، سماهم الله بالمسلمين والمؤمنين وبالصالحين والطيبين، فالقرآن أغنانا عن مثل هذه الاصطلاحات الدخيلة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده



حفظهما وهو العلي العظيم»: الكرسي جسم بين العرش محيط بالسماوات السبع، قد أخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لو أن السماوات السبع والأرضين السبع بسطن ثم وصلن بعضهن إلى بعض ما كن في سعته -أي الكرسي- إلا بمنزلة الحلقة في المغازة، وهو غير العرش كما يدل عليه ما أخرجه ابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي ذر أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكرسي فقال: «يا أبا ذر ما السماوات السبع والأرضون السبع عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وأن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة» وفي رواية الدارقطني والخطيب عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى «وسع كرسيه» الخ، قال: «كرسيه موضع قدميه والعرش لا يقدر قدره، وقيل هو العرش نفسه، ونسب ذلك إلى الحسن، وقيل: قدرة الله تعالى، وقيل: تدبيره، وقيل: ملك من ملائكته، وقيل: مجاز عن العلم، من تسمية الشيء بمكانه لأن الكرسي مكان العالم الذي فيه العلم، فيكون مكانا للعلم بتبعيته لأن العرض يتبع المحل في التحيز، حتى ذهبوا إلى أنه معنى قيام العرض بالمحل وحكى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وقيل عن الملك أخذا من كرسي الملك، وقيل: أصل الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، والكلام مساق على سبيل التمثيل لعظمته تعالى شأنه، وسعة سلطانه وإحاطة علمه بالأشياء قاطبة، ففي الكلام استعارة تمثيلية، وليس ثمة كرسي ولا قاعد ولا قعود، وهذا الذي اختاره الجم الغفير من الخلف، فرارا من توهم التجسيم، وحملوا الأحاديث التي ظاهرها حمل الكرسي على الجسم المحيط على مثل ذلك، لا سيما الأحاديث



التي فيها ذكر القدم كما قدمنا وكالحديث الذي أخرجه البيهقي وغيره عن أبي موسى الأشعري «الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل» وفي رواية عن عمر مرفوعا «له أطيط كأطيط الرحل الجديد إذا ركب عليه من يثقله ما يفضل منه أربعة أصابع وأنت تعلم أن ذلك وأمثاله ليس بالداعي القوي لنفي الكرسي بالكلية، فالحق أنه ثابت كما نطقت به الأخبار الصحيحة، وتوهم التجسيم لا يعبأ به، والألزم نفي الكثير من الصفات، وهو بمعزل عن اتباع الشارع والتسليم له.

وأكثر السلف الصالح جعلوا ذلك من المتشابه الذي لا يحيطون به علما، وفوضوا علمه إلى الله تعالى مع القول بغاية التنزيه والتقديس له تعالى شأنه.[١/٩-١٠].

صفة النفس

وقال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ويحذركم الله نفسه»: أي عقاب نفسه، قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وفيه تهديد عظيم، مشعر بتناهي المنهى عنه في القبح، حيث علق التحذير بنفسه، وإطلاق النفس عليه تعالى بالمعنى الذي أراده جائز من غير مشاكلة على الصحيح، وقيل: النفس بمعنى الذات، وجوز إطلاقه حينئذ بلا مشاكلة مما لا كلام فيه عند المتقدمين، وقد صرح بعض المتأخرين بعدم الجواز، وإن أريد به الذات إلا مشاكلة.[١/١٢٦].

- وقال عند قوله تعالى ««تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «ولا أعلم ما في نفسك» بيان للواقع وإظهار لقصوره عليه



السلام، وللنفس في كلامهم إطلاقات، فتطلق على ذات الشيء وحقيقته، وعلى الروح، وعلى القلب، وعلى الدم، وعلى الإرادة، وقيل: وعلى العين التي تصيب، وعلى الغيب، وعلى العقوبة، ويفهم من كلام البعض أنها حقيقة في الإطلاق الأول مجاز فيما عداه، وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب، والمراد تعلم معلومي الذي أخفيه في قلبي فكيف بما أعلنه، ولا أعلم معلومك الذي تخفيه، وسلك في ذلك مسلك المشاكلة كما في قوله:

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخة ... قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

إلا أن ما في الآية كلا اللفظين وقع في كلام شخص واحد، وما في البيت ليس كذلك. وفي الدر المصون أن هذا التفسير مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وحكاه عنه أيضا في مجمع البيان، وفسرها بعضهم بالذات، وادعى أن نسبتها بهذا المعنى إلى الله تعالى لا تحتاج إلى القول بالمشاكلة، ومن ذلك قوله تعالى «كتب ربكم على نفسه الرحمة»[(١)] «واصطنعتك لنفسي»[(٢)] «ويحذركم الله نفسه»[(٣)] وقوله صلى الله عليه وسلم «أقسم ربي على نفسه ألا يشرب عبد خمرا ولم يتب إلى الله تعالى منه إلا سقاه من طينة الخبال»[(٤)] وقوله عليه الصلاة والسلام «ليس أحد أحب إليه المدح من الله عز وجل ولأجل ذلك مدح نفسه»[(٥)] وقوله صلى الله عليه وسلم «سبحان الله عدد خلقه ورضا

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٥٤. (٢) سورة طه: الآية: ٤١. (٣) سورة آل عمران: الآية: ٢٨.

(٤) أخرجه من حديث جابر: مسلم (٢٠٠٢/١٥٨٧/٣)، ومن حديث ابن عباس: أبو داود (٣٦٨٠/٨٦/٤)، ومن حديث عبد الله بن عمر: الترمذي (١٨٦٢/٢٥٧/٤)، وقال: حديث حسن. ومن حديث عبد الله بن عمرو: ابن ماجه (٣٣٧٧/١١٢٠/٢).

(٥) أخرجه: من حديث عبد الله بن مسعود: البخاري (٧٤٠٣/٤٧٣/١٣)، مسلم (٢٧٦٠/٢١١٣/٤)، الترمذي (٣٥٣٠/٥٠٧/٥).



نفسه»[١] إلى غير ذلك من الأخبار.

وقال المحقق الشريف في شرح المفتاح وغيره: إن لفظ النفس لا يطلق عليه تعالى وإن أريد به الذات إلا مشاكلة، وليس بشيء لما علمت من الآيات والأحاديث وادعاء أنها فيها مشاكلة تقديرية كما قيل ذلك في قوله تعالى «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة»[٢] لا يخفى أنه من سقط المتاع، فالصحيح المعول عليه جواز إطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل أن لفظ النفس في هذه الآية وإن كان بمعنى الذات لا بد معه من اعتبار المشاكلة لأن لا أعلم ما في ذاتك ليس بكلام مرضي، فيحتاج إلى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماتك، فعبر عنه بلا أعلم بما في نفسك، لوقوع التعبير عن تعلم معلومي بتعلم ما في نفسي.

وعلى ذلك حمل العلامة الثاني كلام صاحب الكشاف، ولا يخفى ما فيه، والتحقيق أن الآيه من المشاكلة، إلا أنها ليست في إطلاق النفس، بل في لفظ «في» فإن مفادها -بالنظر إلى ما في نفس عيسى عليه السلام- الارتسام والانتقاش، ولا يمكن ذلك نظرا إلى الله تعالى وإلى هذا يشير كلام بعض المحققين، ومنه يعلم ما في كتب الأصول من الخبط في هذا المقام.

وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد إلى نفي النفس عنه تعالى

---

(١) أخرجه من حديث جويرية بنت الحارث: مسلم (٤/٢٠٩٠/٢٧٢٦)، أبو داود (٢/١٧١/١٥٠٣)، الترمذي (٥/٥١٩/٣٥٥٥)، النسائي: (٣/٨٦-٨٧/١٣٥١)، ابن ماجه (٢/١٢٥١/٣٨٠٨).

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٣٨.



فكأنه قال: تعلم ما في نفسي ولا نفس لك فأعلم ما فيها، كقول الشاعر:

و لا ترى الضب بها ينجحر

وهو على بعده مما لا يحتاج إليه، مثله ما ذكره بعض الفضلاء من أن النفس الثانية هي نفس عيسى أيضا وإنما أضافها إلى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه، كأنه قال: تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما فيها.[٣/٦٦-٦٧].

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»: «يحببكم الله» جواب الأمر وهو رأي الخليل، وأكثر المتأخرين على أن مثل ذلك جواب شرط مقدر أي أن تتبعوني يحببكم أي يقربكم رواه ابن أبي حاتم عن سفيان بن عيينة، وقيل: يرضى عنكم وعبر عن ذلك بالمحبة على طريق المجاز المرسل أو الاستعارة أو المشاكلة، وجعل بعضهم نسبة المحبة لله تعالى من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.[١/١٢٩].

وقال عند قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين» يحبهم محبة تليق بشأنه على المعنى الذي أراده.[٢/١٦٢].



صفة العندية

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «عند» هنا ليست للقرب المكاني لاستحالته، ولا بمعنى في علمه وحكمه، كما تقول: هذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه كذا، لعدم مناسبته للمقام بل بمعنى القرب والشرف، أي ذوو زلفى ورتبة سامية، وزعم بعضهم أن معنى في علم الله تعالى مناسب للمقام لدلالته على التحقق، أي إن حياتهم متحققة لا شبهة فيها، ولا يخفى أن المقام مقام مدح، فتفسير العندية بالقرب أنسب به.[١٢٢/٢].

صفة اليد واليمين

قال الألوسي عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»: «بل يداه مبسوطتان» عطف على مقدر يقتضيه المقام، أي كلا ليس الشأن كما زعموا، بل في غاية ما يكون من الجود واليد، فإن أقصى ما تنتهي إليه همم الأسخياء أن يعطوا بكلتا يديهم، وقيل اليد هنا أيضا بمعنى النعمة وأريد بالتثنية نعم الدنيا ونعم الآخرة، أو النعم الظاهرة والنعم الباطنة، أو ما يعطى للاستدراج وما يعطى للإكرام، وقيل: وروي عن الحسن أنها بمعنى القدرة كاليد الأولى وتثنيتها باعتبار تعلقها بالثواب وتعلقها بالعقاب، وقيل: المراد بالتثنية التكثير كما في قوله تعالى «فارجع



البصر كرتين» والمراد من التكثير مجرد المبالغة في كمال القدرة وسعتها لأنها متعددة، ونظير ذلك قول الشاعر:

خسرت أسرة طرتيه فغورت في الخصر منه وأنجدت في نجده

فإنه لم يرد أن لذلك الرشا طرتين إذ ليس للإنسان إلا طرة واحدة، وإنما المراد المبالغة.

وقال سلف الأمة رضي الله عنهم أن هذا من المتشابه، وتفويض تأويله إلى الله تعالى هو الأسلم، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أثبت لله عز وجل يدين وقال: «وكلتا يديه يمين» ولم يرو عن أحد من أصحابه صلى الله عليه وسلم أنه أول ذلك بالنعمة أو بالقدرة، بل أبقوها كما وردت وسكتوا، ولئن كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب لا سيما في مثل هذه المواطن.[٢/١٨١].

- وقال عند قوله تعالى من سورة ص «يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»: وهذا عند بعض أهل التأويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معتنى بخلقه فإن من شأن المعتنى به أن يعمل باليدين، ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط أب وأم، وكونه جسما صغيرا انطوى فيه العالم الأكبر، وكونه أهلا لأن يفاض عليه ما لا يفاض عن غيره، إلى غير ذلك من مزايا الآدمية، وعند بعض آخر منهم اليد بمعنى القدرة، والتثنية للتأكيد الدال على مزيد قدرته تعالى لأنها ترد لمجرد التكرير نحو «فارجع البصر كرتين» فأريد به لازمه وهو التأكيد، وذلك لأن لله تعالى في خلقه أفعالا مختلفة من جعله طينا مخمرا ثم جسما ذا لحم وعظم، ثم نفخ الروح فيه، وإعطائه قوة العلم والعمل، ونحو ذلك مما هو دال على مزيد قدرة خالق القوى والقدر، وجوز أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم، فقد يصدر منه أفعال ملكية،



كأنها من آثار اليمين، وقد يصدر منه أفعال حيوانية كأنها من آثار الشمال، وكلتا يديه سبحانه يمين، وعند بعض: اليد بمعنى النعمة، والتثنية إما لنحو ما مر وإما على إرادة نعمة الدنيا ونعمة الآخرة.

والسلف يقولون: اليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل على المعنى اللائق به سبحانه، ولا يقولون في مثل هذا الموضع أنها بمعنى القدرة أو النعمة.

وظاهر الأخبار أنها للمخلوق بها مزية على غيره، فقد ثبت في الصحيح أنه سبحانه قال في جواب الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة: وعزتي وجلالي لا أجعل من خلقته بيدي كمن قلت له كن فكان.

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ في العظمة والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «خلق الله تعالى أربعا بيده: العرش وجنتا عدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شيء كن فكان»[(١)] وجاء في غيرما خبر أنه تعالى كتب التوراة بيده، وفي حديث محاجة آدم وموسى عليهما السلام ما يدل على أن المخلوقية بها وصف تعظيم حيث قال له موسى «أنت آدم الذي خلقك الله تعالى بيده»[(٢)] وكذلك في حديث الشفاعة أن أهل

---

(١) أخرجه من قول ابن عمر: ابن جرير (٢٣/١٨٥)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٢٦/٦٩٣)، الحاكم (٢/٣١٩) وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٧٩/٢١٣)، الآجري في الشريعة (ص ٣٠٣)، اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٤٧٦-٤٧٧/٧٢٩-٧٣٠)، والأثر أورده الذهبي في العلو وقال: إسناده جيد.
وصحح إسناده على شرط مسلم الشيخ الألباني في مختصر العلو (ص ١٠٥).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٤٨)، البخاري (١١/٦١٨/٦٦١٤)، مسلم (٤/٢٠٤٣/٢٦٥٢[١٥])، أبو داود (٥/٧٩/٤٧٠٢) والسياق له ولمسلم، ابن ماجه (١/٣١/٨٠).



الموقف يأتون آدم ويقولون له: «أنت آدم أبو الناس خلقك الله تعالى بيده»[(١)].

ويعلم من ذلك أن ترتيب الإنكار في منع أن تسجد على خلق الله تعالى إياه بيديه لتأكيد الإنكار وتشديد التوبيخ، كأنه قيل: ما منعك أن تعظم بالسجود من هو أهل للتعظيم للعناية الربانية التي حفت إيجاده.

وزعم الزمخشري أن خلقت بيدي من باب رأيته بعيني، فبيدي لتأكيد أنه مخلوق لا شك فيه، وحيث إن إبليس ترك السجود لآدم عليه السلام لشبهة أنه سجود لمخلوق، وانضم إلى ذلك أنه مخلوق من طين، وأنه هو مخلوق من نار، وزل عنه أن الله سبحانه حين أمر من هو أجل منه وأقرب عباده إليه زلفى وهم الملائكة امتثلوا، ولم يلتفتوا إلى التفاوت بين الساجد والمسجود له تعظيما لأمر ربهم، وإجلالا لخطابه، وذكر له ما يتشبث به من الشبهة، وأخرج له الكلام مخرج القول بالموجب، مع التنبيه على مزلة القدم، فكأنه قيل له: ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلقته بيدي لا شك في كونه مخلوقا امتثالا لأمري واعظ إما لخط أبي كما فعلت الملائكة، ولا يخفى أن المقام ناب عما ذكره أشد النبو، وجعل ذلك من باب رأيت بعيني لا يفيد إلا تأكيد المخلوقية، وإخراج الكلام مخرج القول بالموجب مما لا يكاد يقبل، فإن سياق القول بالموجب أن يسلم له ثم ينكر عليه، لا أن يقدم الإنكار أصلا ويأتي به كالرمز بل كالألغاز.

وأيضا الأخبار الصحيحة ظاهرة في أن ذلك وصف تعظيم لا كما زعمه، وأيضا جعل سجود الملائكة لآدم راجعا إلى محض

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٣٥-٤٣٦)، البخاري (٨/٥٠٤/٤٧١٢)، مسلم (١/١٨٤-١٨٥/١٩٤)، الترمذي (٤/٤٣٧-٥٣٩/٢٤٣٤).



الامتثال من غير نظر إلى تكريم آدم عليه السلام مردود بما سلم في عدة مواضع أنه سجود تكريم، كيف وهو يقابل «أتجعل فيها» وكذلك تعليمه إياه، فليلحظ فيه جانب الآمر تعالى شأنه، وجانب المسجود له عليه الصلاة والسلام توفية للحق، وكأنه قال ما قال وأخرج الآية على وجه لم يخطر ببال إبليس حذرا من خرم مذهبه، ولا عليه أن يسلم دلالة الآية على التكريم، ويخصه بوجه، وحينئذ لا تدل على الأفضلية مطلقا حتى يلزم خرم مذهبه، ولعمري إن هذا الرجل عق أباه آدم عليه السلام في هذا المبحث من كشافه حيث أورد فيه مثالا لما قرره في الآية، جعل فيه سقاط الحشم مثالا لآدم عليه السلام، وبر عدو الله تعالى إبليس، حيث أقام له عذره وصوب اعتقاد أنه أفضل من آدم، لكونه من نار وآدم من طين، وإنما غلطه من جهة أخرى وهو أنه لم يقس نفسه على الملائكة إذ سجدوا له على علمهم أنه بالنسبة إليهم محطوط الرتبة، سقاط المنزلة وكم له من عثرة لا يقال لصاحبها لما مع الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم في هذا المقام، نسأل الله تعالى أن يعصمنا من مهاوي الهوى ويثبت لنا الأقدام.[٨/٢٢٥-٢٢٦].

وقال عند قوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: « والكلام عند كثير من الخلق تمثيل لحال عظمته تعالى ونفاذ قدرته عز وجل وحقارة الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام بالإضافة إليها، بحال من يكون له قبضة فيها الأرض جميعا ويمين يطوي بها السماوات من غير ذهاب بالقبضة إلى جهة حقيقة أو مجاز بالنسبة إلى المجري عليه وهو الله عز شأنه، وقال بعضهم: المراد التنبيه على مزيد جلالته عز وجل، وعظمته سبحانه بإفادة أن الأرض جميعا تحت ملكه تعالى يوم القيامة، فلا



يتصرف فيها غيره تعالى شأنه بالكلية كما قال سبحانه «الملك يومئذ لله»[(١)] والسماوات مطويات طي السجل للكتب بقدرته التي لا يتعاطاها شيء.

وفيه رمز إلى أن ما يشركونه معه عز وجل أرضيا كان أم سماويا، مقهور تحت سلطانه جل شأنه وعز سلطانه، فالقبضة مجاز عن الملك أو التصرف، كما يقال: بلد كذا في قبضة فلان، واليمين مجاز عن القدرة التامة، وقيل: القبضة مجاز عما ذكر ونحوه، والمراد باليمين القسم، أي والسماوات مغنيات بسبب قسمه تعالى لأنه عز وجل أقسم أن يفنيها وهو مما يهزأ منه لا مما يهتز استحسانا له.

والسلف يقولون أيضا: إن الكلام تنبيه على مزيد جلالته تعالى وعظمته سبحانه. ورمز إلى أن آلهتهم أرضية أم سماوية مقهورة تحت سلطانه عز وجل، إلا أنهم لا يقولون: إن القبضة مجاز عن الملك والتصرف، واليمين مجاز عن القدرة، بل ينزهون الله عن الأعضاء والجوارح، ويؤمنون بما نسبه إلى ذاته بالمعنى الذي أراده سبحانه، وكذا يقولون في الأخبار الواردة في هذا المقام، فقد أخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم عن ابن مسعود قال: جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إنا نجد الله يحمل السماوات يوم القيامة على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، فيقول: أنا الملك، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر. ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم «وما قدروا الله حق قدره»[(٢)] والمتأولون يتأولون الأصابع على

(١) سورة الحج: الآية: ٥٦.

(٢) أخرجه: أحمد (١/٤٢٩،٤٥٧)، البخاري (١٣/٤٨٤-٤٨٥/٧٤١٥)،

==



الاقتدار وعدم الكلفة، كما في قول القائل: اقتل زيدا بأصبعي، ويبعد ذلك ظاهر ما أخرجه أحمد والترمذي وصححه والبيهقي وغيرهم عن ابن عباس قال: مر يهودي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس، قال كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع السماوات على ذه -وأشار بالسبابة- والأرضين على ذه، والجبال على ذه، وسائر الخلق على ذه، كل ذلك يشير بإصبعه، فأنزل الله تعالى «وما قدروا الله حق قدره»[1] وجعل بعض المتأولين الإشارة عائبة على التمثيل والتخييل، وزعم بعضهم أن الآية نزلت ردا على اليهودي حيث شبه وذهب إلى التجسيم، وأن ضحكه عليه الصلاة والسلام المحكي في الخبر السابق كان للرد أيضا، وأن تصديقا له في الخبر من كلام الراوي على ما منهم ولا يخفى أن ذلك خلاف الظاهر جدا، وجعلوا أيضا من باب الإعانة على التمثيل وتخييل العظمة فعله عليه الصلاة والسلام حين قرأ الآية، فقد أخرج الشيخان والنسائي وابن ماجة وجماعة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: هكذا بيده ويحركها، يقبل بها ويدبر، ويمجد الرب نفسه أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الملك، أنا العزيز، أنا الكريم، فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى قلنا ليخرن به[2].

== مسلم (٢٧٨٦/٢١٤٧/٤)، الترمذي (٣٢٣٨/٣٤٥/٥)، النسائي في الكبرى (١١٤٥٠/٤٤٦/٦)

(١) أخرجه: أحمد (٢٥١/١-٣٢٤)، الترمذي (٣٢٤٠/٣٤٦/٥)، وقال: «حسن غريب صحيح». النسائي في الكبرى (١١٤٥١/٤٤٦/٦)

(٢) أخرج نحوه: البخاري (٧٤١٢/٤٨٤/١٣)، مسلم (٢٧٨٨/٢١٤٨/٤)، أبو داود (٤٧٣٢/١٠٠/٥)، ابن ماجه (٧١/١-١٩٨/٧٢).



وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن مقسم أنه نظر إلى ابن عمر كيف يحكي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يأخذ الله تعالى سماواته وأرضيه بيديه ويقول: أنا الله ويقبض أصابعه ويبسطها أنا الملك»[١].

وفي شرح الصحيح للإمام النووي نقلا عن المازني أن قبض النبي صلى الله عليه وسلم أصابعه وبسطها تمثيل لقبض هذه المخلوقات وجمعها بعد بسطها، وحكاية للمبسوط المقبوض وهو السماوات والأرضون لا إشارة إلى القبض والبسط الذي هو صفة للقابض والباسط سبحانه وتعالى، ولا تمثيل لصفة الله تعالى السمعية المسماة باليد التي ليست بجارحة. أ.هـ.

ثم إن ظاهر بعض الأخبار يقتضي أن قبض الأرض بعد طي السماوات وأنه بيد أخرى.

أخرج مسلم عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يطوي الله السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك، أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله ثم يقول: أين الجبارون أين المتكبرون؟»[٢]

وفي الشرح نقلا عن المازني أيضا أن إطلاق اليدين لله تعالى متأول على القدرة، وكنى عن ذلك باليدين، لأن أفعالنا تقع باليدين، فخوطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وأوكد في النفوس، وذكر اليمين والشمال حتى يتم التأول، لأننا نتناول باليمين ما نكرمه، وبالشمال ما دونه، ولأن اليمين في حقنا تقوى لما لا تقوى له الشمال، ومعلوم أن

---

(١) مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٨[٢٥]).

(٢) مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٨[٢٤]).



السماوات أعظم من الأرض، فأضافها إلى اليمين، وأضاف الأرضين إلى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة ، وإن كان الله سبحانه وتعالى لا يوصف بأن شيئا أخف عليه من شيء ولا أثقل من شيء، والصوفية يقولون بالتجلي الصوري مع بقاء الإطلاق والتنزيه المدلول عليه بـ «ليس كمثله شيء» والأمر عليه سهل جدا، ثم إن التصرف في الأرض والسماوات يكون والناس على الصراط كما جاء في خبر رواه مسلم عن عائشة مرفوعا[١].

وروي أيضا عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يكفؤها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلا لأهل الجنة»[٢] والكلام في هذا الخبر كالكلام في نظائره، وإياك من التشبيه والتجسيم، وكذا من نسبة ذلك إلى السلف، ولا تك كالمعتزلة في التعامل عليهم والوقيعة فيهم، ويكفي دليلا على جهل المعتزلة بربهم زعمهم أنه عز وجل فوض العباد فهم يفعلون ما لا يشاء ويشاء ما لا يفعلون سبحانه وتعالى عما يشركون.[٢٧/٢٦].

التعليق:

لقد سلك الألوسي في هذه المباحث في صفة اليد مسلكا سلفيا وليته ذهب على هذا المنهج في بقية الصفات، فتراه في جميع موارد هذه الصفة يقرر مذهب السلف ويعترف بأنه الحق، ويشير إلى إبطال ما سواه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

---

(١) أخرجه: مسلم (٤/٢١٥٠/٢٧٩١). وسيأتي عند تأويل القرطبي لصفة اليد.

(٢) أخرجه: البخاري (١١/٤٥٢/٦٥٢٠)، مسلم (٤/٢١٥١/٢٧٩٢).



صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: قيل: هو استعارة تمثيلية وتصوير لقهره سبحانه وتعالى وعلوه عز شأنه بالغلبة والقدرة، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة بمكان محسوس، وقيل: إنه كناية عن القهر والعلو بالغلبة والقدرة، وقيل: إن فوق زائدة، وصحح زيادتها وإن كانت اسما كونها بمعنى «على» وهو كما ترى، والداعي إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضي القول بالجهة، والله تعالى منزه عنها، لأنها محدثة بإحداث العالم وإخراجه من العدم إلى الوجود، ويلزم أيضا من كونه سبحانه في جهة مفاسد لا تخفى، وأنت تعلم أن مذهب السلف إثبات الفوقية لله تعالى، كما نص عليه الإمام الطحاوي وغيره، واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل.

وقد روى الإمام أحمد في حديث الأوعال عن العباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله»[1].

---

(١) أخرجه: أحمد (٢٠٦/١-٢٠٧) وفيه يحيى بن العلاء، قال الشيخ الألباني في ظلال الجنة: متهم بالوضع. وأخرجه: أبو داود (٩٣/٥/٤٧٢٣)، الترمذي (٣٩٥/٥/٣٣٢٠)، وقال: هذا حديث حسن غريب»، ابن ماجه (٦٩/١/١٩٣)، ابن أبي عاصم في السنة (٢٥٣/١-٢٥٤/٥٧٧). ابن خزيمة في التوحيد (٢٣٤/١-٢٣٥/١٤٤)، الآجري في الشريعة (ص ٢٩٢-٢٩٣)، كلهم من طريق عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب. وقال الشيخ الألباني في تخريج السنة لابن أبي عاصم: إسناده ضعيف، عبد الله بن عميرة قال الذهبي: «فيه جهالة، قال البخاري: لا يعرف له سماع من الأحنف بن قيس». وسيأتي تخريجه أيضا في موقف القرطبي من المعية والقرب.



وروى أبو داود عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله صلى الله عليه وسلم للرجل الذي استشفع بالله تعالى عليه: ويحك أتدري ما الله تعالى؟ إن الله تعالى فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته، وقال بأصابعه مثل القبة وإن ليئط به أطيط الرحل الجديد بالراكب»[(١)].

وأخرج الأموي في مغازيه من حديث صحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسعد يوم حكم في بني قريظة: لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سماوات[(٢)].

وروى ابن ماجة يرفعه قال: بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا إليه رؤوسهم فإذا هو الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم، وقال: يا أهل الجنة سلام عليكم، ثم قرأ صلى الله عليه وسلم قوله تعالى «سلام قولا من رب رحيم» فينظر إليهم وينظرون

---

(١) أخرجه: أبو داود (٥/٩٤-٩٥/٤٧٢٦)، ابن أبي عاصم في السنة (١/٢٥٢/٥٧٥)، ابن خزيمة في التوحيد (١/٢٣٩/١٤٧)، الآجري في الشريعة (ص ٢٩٣)، من طريق محمد بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده. وقال الشيخ الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم: «إسناده ضعيف، ورجاله ثقات، لكن ابن إسحاق مدلس ومثله لا يحتج به إلا إذا صرح بالتحديث، وهذا ما لم يفعله فيما وقفت عليه من الطرق إليه، ولذلك استغربه الحافظ ابن كثير في تفسير الكرسي من تفسيره (١/٤٥٨)... ثم إن في إسناده اختلافا».

(٢) أخرجه: البخاري (٧/٥٢٣/٤١٢١)، مسلم (٣/١٣٨٨/١٧٦٨)، دون زيادة (من فوق سبع سماوات) وأخرجه بهذه الزيادة: النسائي (٥/٦٢-٦٣/٨٢٢٣)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٢١/٨٨٥)، من طريق محمد بن صالح التمار عن سعد بن إبراهيم عن عامر بن سعد عن أبيه. ومحمد بن صالح التمار قال فيه أبو حاتم: شيخ ليس بالقوي لا يعجبني حديثه».
وقال الشيخ الألباني في تخريج الطحاوية (٢٨٤) بعد أن ذكر تفرد محمد بن صالح بهذه الزيادة: «فمثله لا يقبل تفرده وإن صححه المؤلف وكذا الذهبي (في مختصر العلو ص٨٧/رقم١١).



إليه، فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه»[(١)] وصح أن عبد الله بن رواحة أنشد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم أبياته التي عرض بها عن القراءة لامرأته حين اتهمته بجارية:

شهدت بأن وعد الله حـــــق ... وأن النار مثوى الكافريـــن

وأن العرش فوق الماء طـــــاف ... وفوق العرش رب العالمـــين

وتحمله ملائـــــكة شـــــداد ... ملائـــكة الإله مسومـــين

فأقره عليه الصلاة والسلام على ما قال وضحك منه[(٢)]. وكذا أنشد حسان بن ثابت رضي الله عنه قوله:

شهدت بإذن الله أن محمـــــدا ... رسول الذي فوق السماوات من عـــل

وأن أبــا يحيا ويحيا كلاهمـــــا ... لـــه عمل مــــن ربـــه متقبـل

وأن الذي عاد اليهود ابن مريـــم ... رسول أتى من عند ذي العرش مرسل

وأن أخــا الأحقاف إذا قام فيهـــم ... يقوم بـذات اللــه فيهم ويعـــــدل

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وأنا أشهد[(٣)].

وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى

---

(١) أخرجه من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما مرفوعا: ابن ماجه (١/٦٥-٦٦/١٨٤)، قال السيوطي في مصباح الزجاجة: والذي رأيته أنا في كتاب العقيلي ما نصه: عبد الله بن عبيد الله، أبو عاصم العباداني، منكر الحديث وكان الفضل يرى القدر. كاد أن يغلب على حديثه الوهم.

وقال الشيخ الألباني في تخريج الطحاوية (رقم ١٤١): «ضعيف، وقول الشيخ أحمد شاكر «إسناده جيد» غير جيد، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات من رواية ابن عدي ثم قال: «موضوع، الفضل رجل سوء».

(٢) قال ابن عبد البر في الاستيعاب (٦/١٧٨ هامش الإصابة)، في ترجمة عبد الله بن رواحة: «وقصته مع زوجته في حين وقع على أمته مشهورة، رويناها من وجوه صحاح». وقال الشيخ الألباني في تخريج الطحاوية: «ضعيف، وقول ابن عبد البر «رويناه من وجوه صحاح» فيه نظر، فقد قال الذهبي في العلو (ص ١٠٦) معقبا عليه: «روي من وجوه مرسلة...» ثم ذكرها.

(٣) قال الشيخ الألباني في تخريج الطحاوية (رقم ٣٠٧): «ضعيف، رواه ابن سعد في الطبقات بسند ضعيف ومنقطع».



حكاية عن إبليس «ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم» أنه قال: لم يستطع أن يقول: ومن فوقهم لأنه قد علم أن الله سبحانه وتعالى من فوقهم»[١] والآيات والأخبار التي فيها تصريح بما يدل على الفوقية لقوله تعالى «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم»[٢] و «إليه يصعد الكلم الطيب»[٣] و «بل رفعه الله إليه»[٤] و «تعرج الملائكة والروح إليه»[٥] وقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم «وأنت ظاهر فليس فوقك شيء»[٦] كثيرة جدا.

وكذا كلام السلف في ذلك، فمنه ما روى شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه الفاروق بسند إلى أبي مطيع البلخي أنه سأل أبا حنيفة رضي الله عنه عمن قال: لا أعرف ربي سبحانه في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول «الرحمن على العرش استوى» وعرشه فوق سبع سماوات، فقال: قلت: فإن قال: إنه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض، فقال رضي الله تعالى عنه: هو كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء، ومن أنكر أن يكون في السماء فقد كفر، وزاد غيره لأن الله تعالى في أعلى

---

(١) أخرجه: ابن جرير (١٢/٣٤١-٣٤٢/١٤٣٨٢) بلفظ: «ولم يقل من فوقهم لأن الرحمة تنزل من فوقهم».

(٢) سورة الزمر: الآية: ١.

(٣) سورة فاطر: الآية: ١٠.

(٤) سورة النساء: الآية: ١٥٨.

(٥) سورة المعارج: الآية: ٤.

(٦) تقدم تخريجه في المقدمة عند ذكر قواعد في الأسماء والصفات.



عليين وهو يدعى من أعلى لا من أسفل. أ.هـ.

وأيد القول بالفوقية أيضا بأن الله تعالى لما خلق الخلق لم يخلقهم من ذاته المقدسة تعالى عن ذلك، فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فتعين أنه خلقهم خارجا عن ذاته، ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضد ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفلي، وهو مذموم على الإطلاق، والقول بأنا لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع بأنه سبحانه لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن حقيقة قائمة بنفسها، فمتى سلم بأنه جل شأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعا، وقد علم كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى البديهات فلا يستدل بدليل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح، وإذا كان صفة الفوقية صفة كمال لا نقص فيها ولا يوجب القول بها مخالفة كتاب ولا سنة ولا إجماع كان نفيها عين الباطل، لا سيما والطباع مفطورة على قصد جهة العلو عند التضرع إلى الله تعالى، وذكر محمد بن طاهر المقدسي أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس إمام الحرمين وهو يتكلم في نفي صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولا عرش وهو الآن على ما كان، فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة بطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا، قال: فلطم الإمام رأسه ونزل، وأظنه قال: وبكى وقال: حيرني الهمداني، وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بأن هذا التوجه إلى



الفوق إنما هو لكون السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة، ثم هو أيضا منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض، ولا يخفى أن هذا باطل، أما أولا: فلأن السماء قبلة الدعاء لم يقل به أحد من سلف الأمة، ولا أنزل الله تعالى به من سلطان، والذي صح أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة، فقد صرحوا بأنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة، وقد استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الكعبة في دعائه في مواطن كثيرة، فمن قال: إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة فقد ابتدع في الدين وخالف جماعة المسلمين.

وأما ثانيا: فلأن القبلة ما يستقبله الداعي بوجهه، كما تستقبل الكعبة في الصلاة، وما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه مثلا لا يسمى قبلة، فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه، فما أفسده من نقض!!؛ فإن واضع الجبهة إنما قصده الخضوع لمن فوقه بالذل لا أن يميل إليه إذ هو تحته بل هذا لا يخطر في قلب ساجد، نعم سمع عن بشر المريسي أنه يقول: سبحان رب الأسفل، تعالى الله سبحانه عما يقوله الجاحدون علوا كبيرا، وتأول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية إليه تعالى بأن فوق فيه بمعنى خير وأفضل، كما يقال الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم، وأنت تعلم أن هذا مما تنفر منه العقول السليمة، وتشمئز منه القلوب الصحيحة فإن قول القائل ابتداء: الله تعالى خير من عباده أو خير من عرشه، من جنس قوله: الثلج بارد، والنار حارة، والشمس أضوأ من السراج، والسماء أعلى من سقف الدار ونحو ذلك. وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم لله تعالى بل هو من أرذل الكلام فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه، وهو الذي لو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان



بعضهم لبعض ظهيرا، على أن في ذلك تنقيصا لله تعالى شأنه، ففي المثل السائر:

ألم تر أن السيف ينقص قدره   إذا قيل إن السيف خير من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضي ذلك بأن كان احتجاجا على مبطل كما في قول يوسف الصديق عليه السلام «أأرباب متفرق خير أم الله الواحد القهار»[١] وقوله تعالى «آلله خير أما يشركون»[٢] «والله خير وأبقى»[٣] فهو أمر لا اعتراض عليه، ولا توجه سهام الطعن إليه، والفوقية بمعنى الفوقية في الفضل مما يثبتها السلف لله تعالى أيضا، وهي متحققة في ضمن الفوقية المطلقة، وكذا يثبتون فوقية القهر والغلبة كما يثبتون فوقية الذات، ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائق بجلال ذاته وكمال صفاته سبحانه وتعالى. منزهين له سبحانه عما يلزم ذلك مما يستحيل عليه جل شأنه، ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، ولا يعدلون عن الألفاظ الشرعية نفيا ولا إثباتا، لئلا يثبتوا معنى فاسدا أو ينفوا معنى صحيحا، فهم يثبتون الفوقية كما أثبتها الله تعالى لنفسه، وأما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا، والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى عن ذلك، وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله تعالى وحده فإذا قيل: إنه تعالى في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح عندهم، ومعنى ذلك أنه فوق

---

(١) سورة يوسف: الآية: ٣٩.

(٢) سورة النمل: الآية: ٥٩.

(٣) سورة طه: الآية: ٧٣.



العالم حيث أنهت المخلوقات، ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفي العلو يذكرون من أدلتهم أن الجهات كلها مخلوقة وأنه سبحانه كان قبل الجهة وأنه من قال: إنه تعالى في جهة يلزمه القول بقدم شيء من العالم وأنه جل شأنه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها وهذه الألفاظ ونحوها تنزل على أنه سبحانه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمي أم لم يسم، وهو كلام حق، ولكن الجهة ليست أمرا وجوديا بل هي أمر اعتباري ولا محذور في ذلك وبالجملة يجب تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين وتفويض علم ما جاء من المتشابهات إليه عز شأنه والإيمان بها على الوجه الذي جاءت عليه، والتأويل القريب إلى الذهن الشائع نظيره في كلام العرب مما لا بأس به عندي على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراده.[٧/١١٤-١١٧].

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: والأعين حقيقة في الجارحة، وهي جارية مجرى التمثيل، كأن لله سبحانه أعينا تكلؤه من تعدي الكفرة ومن الزيغ في الصنعة والجمع للمبالغة وقد انسلخ عنه لإضافته على ما قيل: معنى القلة وأريد به الكثرة وحينئذ يقوى أمر المبالغة، وزعم بعضهم: أن الأعين بمعنى الرقباء وأن في ذلك ما هو من أبلغ أنواع التجريد، وذلك أنهم ينتزعون من نفس الشيء آخر مثله في صفته مبالغة بكمالها كما أنشد أبو علي:

أفات بنو مروان ظلما دمائنا ... وفي الله إن لم يعدلوا حكم عدل



وقد جرد هاهنا من ذات المهيمن جماعة الرقباء وهو سبحانه الرقيب نفسه، وقيل: إن ملابسة العين كناية عن الحفظ، وملابسة الأعين لمكان الجمع كناية عن كمال الحفظ والمبالغة فيه، ونظير ذلك بسط اليد وبسط اليدين فإن الأول كناية عن الجود، والثاني عن المبالغة فيه، وجوز أن يكون المراد الحفظ الكامل على طريقة المجاز المرسل لما أن الحفظ من لوازم الجارحة، وقيل: المراد من أعيننا ملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على مواضع حفظك ومعونتك والجمع حينئذ على حقيقته لا للمبالغة ويفهم من صنيع بعضهم أن هذا من المتشابه، والكلام فيه شهير، ففي الدر المنثور عند الكلام على هذه الآية أخرج البيهقي عن سفيان بن عيينة قال: ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه فقراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية.[١٢/٤٩).

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»: تمثيل لإحاطة علم الله بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا، وقيل: المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السياق واللحاق، مع استحالة الحقيقة، وقد أول السلف هذه الآية بذلك.

أخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال فيها: «عالم بكم أينما كنتم»[١] وأخرج أيضا عن سفيان الثوري أنه

(١) أثر ابن عباس: أخرجه: عبد الله بن أحمد في السنة (٣٠٦/١/٥٩٥).



سئل عنها فقال: علمه معكم[١].

وفي البحر أنه أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات وهي حجة على من منع التأويل في غيرها مما يجري مجراها في استحالة الحمل على الظاهر وقد تأول هذه الآية وتأول «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[٢] ولو اتسع عقله لتأول غير ذلك مما هو في معناه.

وأنت تعلم أن الأسلم ترك التأويل فإنه قول على الله تعالى من غير علم ولا نؤول إلا ما أوله السلف ونتبعهم فيما كانوا عليه، فإن أولوا أولنا، وإن فوضوا فوضنا ولا نأخذ تأويلهم لشيء سلما لتأويل غيره.

وقد رأيت بعض الزنادقة الخارجين من ربقة الإسلام يضحكون من هذه الآية مع قوله تعالى «ثم استوى على العرش» ويسخرون من القرآن الكريم لذلك وهو جهل فظيع وكفر شنيع نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.[١٦٨/٢٧].

---

(١) أخرجه: عبد الله بن أحمد في السنة (٣٠٦/١-٣٠٧/٥٩٧)، الآجري في الشريعة (ص ٢٨٩)، البيهقي في الأسماء والصفات: (٣٤١/٢/٩٠٨)، من طريق معدان أنه سأل سفيان الثوري عن قوله عز وجل: «وهو معكم أينما كنتم» قال: علمه.

قال الشيخ الألباني في مختصر العلو للذهبي (ص ١٣٩): «ومعدان هذا لم أعرفه، وقد وقع موصوفا بـ: «العابد» في رواية البيهقي. والله أعلم. ووقع في الآجري: خالد بن معدان وهو خطأ مطبعي، فإن خالد بن معدان تابعي، وقال المؤلف في مختصره «وهذا الأثر ثابت عن معدان».

(٢) تقدم تخريجه في موقف الرازي من صفة الاستواء.



صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة» [١٨/١٦٣-١٦٤]: «فاعلم أن إطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكمي السابق غير صحيح لكمال تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما، وإطلاقه عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزه جماعة منهم حجة الإسلام الغزالي فإنه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته مشكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال: إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإظهار فاعلم أن لا ظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمى مظلما لأنه ليس بظاهر للأبصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجودا أصلا كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة.

وفي مقابلته الوجود وهو النور فإن الشيء مالم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره، والوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ماله من غيره، فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي، فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله عز وجل، وقد قال قبل هذا: أقول ولا أبالي إن إطلاق اسم النور على غير النور الأول مجاز محض إذ كل ما سواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل



بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض،، وفسر النور في هذه الآية أعني قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» بذلك، ثم أشار إلى وجه الإضافة إلى «السماوات والأرض» بقوله: لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور ولا نور سواه وإيه كل الأنوار والنور الكلي لأن النور عبارة عما تنكشف به الأشياء وأعلى منه ما تنكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لا من غيره، ثم عرفت أن هذا لا يتصف به إلا النور الأول، ثم عرفت أن السماوات والأرض مشحونة نورا من طبقتي النور أعني المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أي إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالأنوار المشاهدة المنبسطة على كل ما على الأرض وكأنوار النبوة والقرآن إلى غير ذلك.

وهذا منزع صوفي و الصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو الكل بل هو هو لا هوية لغيره إلا بالمجاز ويقولون: لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله إلا هو توحيد الخواص لأنه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل لصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا، وأنت تعلم أنه مما لا يهتدى إليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يهتدى إليه إلا بنور الله عز وجل.

وجوز بعض المحققين كون المراد من النور في الآية الموجد كأنه قيل: الله موجد السماوات والأرض، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه وإظهاره لغيره وقيل:



هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عداه، وكون المراد به مفيض الإدراك ومعطيه مجازا مرسلا أو استعارة و الكلام على حذف مضاف أي نور أهل والسماوات والأرض، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: الله نور السماوات والأرض» هادي أهل السماوات والأرض وهو وجه حسن، وجاء في رواية أخرى أخرجها ابن جرير عنه رضي الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدبر فقال: الله نور السماوات والأرض يدبر الأمر فيهما، وروي ذلك عن مجاهد أيضا، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه البليغ ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الاهتداء إلى المصالح. وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية. وتعقب بأن ذكر طرفي التشبيه وهو الله تعالى والنور ينافي ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنما ينافيه إذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بعينه وهنا لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدبر به وذكر جزئي يصدق عليه المشبه أو كلي يشمله لا ينافي ذلك كما أشار إليه صاحب الكشاف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني، وقيل المراد به المنزه من كل عيب، ومن ذلك قولهم: امرأة نوار أي بريئة من الريبة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا، وقيل الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أي ذو نور».



صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات: «بل عجبت ويسخرون» [٢٣/٧٦-٧٧]: «وقرأ حمزة والكسائي وابن سعدان. وابن مقسم (عجبتُ) بتاء المتكلم ورويت عن علي كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس، وابن مسعود، والنخعي، وابن وثاب، وطلحة، وشقيق، والأعمش. وأنكر شريح القاضي هذه القراءة وقال: إن الله تعالى لا يعجب من شيء وإنما يعجب من لا يعلم، وإنكار هذا القاضي مما أفتى بعدم قبوله لأنه في مقابل بينة متواترة، وقد جاء أيضا في الخبر عجب ربكم من إلكم وقنوطكم. وأولت القراءة بأن ذلك من باب الفرض أي لو كان العجب مما يجوز علي لعجبت من هذه الحال أو التخييل فيجعل تعالى كأنه لإنكاره لحالهم يعدها أمرا غريبا ثم يثبت له سبحانه العجب منها، فعلى الأول تكون الاستعارة تخييلية تمثيلية كما في قولهم: قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني، وعلى الثاني تكون مكنية وتخييلية كما في نحو لسان الحال ناطق بكذا والمشهور في أمثاله الحمل على اللازم فيكون مجازا مرسلا فيحمل العجب على الاستعظام وهو رؤية الشيء عظيما أي بالغا الغاية في الحسن أو القبح، والمراد هنا رؤية ما هم عليه بالغا الغاية في القبح، وليس استعظام الشيء مسبوقا بانفعال يحصل في الروع عن مشاهدة أمر غريب كما توهم ليقال: إن التأويل المذكور لا يحسم مادة الإشكال.

وقال أبو حيان: يؤول على أنه صفة فعل يظهرها الله تعالى في



صفة المتعجب منه من تعظيم أو تحقير حتى يصير الناس متعجبين منه فالمعنى بل عجبت من ضلالتهم وسوء نحلتهم وجعلتها للناظرين فيها وفيما اقترن بها من شرعي وهداي متعجبا، وقال مكي، وعلي بن سليمان: ضمير (عجبت) للنبي عليه الصلاة والسلام والكلام بتقدير القول أي قل بل عجبت، وعندي لو قدر القول بعد بل كان أحسن أي بل قل عجبت، والذي يقتضيه كلام السلف أن العجب فينا انفعال يحصل للنفس عند الجهل بالسبب ولذا قيل: إذا ظهر السبب بطل العجب وهو في الله تعالى بمعنى يليق لذاته عز وجل هو سبحانه أعلم به فلا يعينون المراد والخلف يعينون».



تفسير مراح لبيد لكشف معاني قرآن مجيد (محمد نووي الجاوي) (١٣١٦هـ)

ترجمته:

محمد بن عمر بن عربي بن علي نووي الجاوي البنتني إقليما التناري بلدا، مفسر، صوفي، فقيه من فقهاء الشافعية متكلم، مشارك في بعض العلوم هاجر إلى مكة وتوفي بها.

له مصنفات كثيرة منها: «مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد» في مجلدين وهو تفسيره، و «مراقي العبودية» شرح لبداية الهداية للغزالي فرغ من تأليفه سنة ١٢٨٩هـ، و «قامع الطغيان على منظومة شعب الإيمان» و «قطر الغيث في شرح مسائل أبي الليث» و «عقود اللجين في بيان حقوق الزوجين» و «نهاية الزين بشرح قرة العين» في الفقه و «شرح فتح الرحمان» في التجويد.

وفي العقيدة «نور الظلام في شرح قصيدة عقيدة العوام لأحمد المرزوقي» وفي التصوف «مرقاة صعود التصديق في شرح سلم التوفيق لابن طاهر» وغيرها.

(الأعلام للزركلي: ٦/٣١٨- معجم المؤلفين ١١/٨٧ و ١٢/٨٣).



موقفه من الصفات

الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزئ بهم» : «الله يستهزئ بهم » أي الله يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون في إخفائها عنه وأما في الآخرة فقال ابن عباس إذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا خرجوا من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة وأهل الجنة ينظرون إليهم فإذا وصلوا إلى باب الجنة سد عليهم الباب وذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون» (١/٥).

الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما »: أي إن الله لا يترك أن يبين للخلق مثلا أي مثل كان. (١/٨).

الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه



الله»: «فثم» أي هناك «وجه الله» أي قبلته كما قاله مجاهد وقرئ بفتح التاء واللام أي فأينما توجهوا إلى القبلة فثم مرضاة الله» (٣١/١).

– وقال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»[١٥٢/٢]: «إلا وجهه» أي ذاته.

– وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [٣٤٢/٢]: «ويبقى وجه ربك» أيها السامع أي ذاته عز وجل.

المعية والقرب

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب»: أي فقل لهم يا أشرف الخلق قريب منهم بالعلم والإجابة» (٤٨/١).

و قال عند قوله تعالى من سورة «ق» «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»: « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» أي بالعلم. (٣١٩/٢).

و قال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا»: «أي من الأماكن ولو كانوا تحت الأرض قال ابن عباس نزلت هذه الآية في ربيعة وحبيب ابني عمرو وصفوان بن أمية كانوا يوما يتحدثون فقال أحدهم هل يعلم الله ما نقول وقال الثاني يعلم البعض دون البعض وقال الثالث إن كان يعلم البعض فيعلم الكل وفي مصحف عبد الله ما يكون من نجوى ثلاثة إلا



الله رابعهم ولا أربعة إلا الله خامسهم ولا خمسة إلا الله سادسهم ولا أقل من ذلك ولا أكثر إلا الله معهم إذا أخذوا في التناجي أي فالله تعالى عالم بكلامهم وضميرهم وسرهم وعلنهم فكأنه تعالى حاضر معهم إذا أخذوا في التناجي أي فالله تعالى عالم بكلامهم وضميرهم وسرهم وعلنهم فكأنه تعالى حاضر معهم ومشاهد لهم» (٢/٣٥٨).

الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: « أي ما ينظر أهل مكة إلا أن يأتيهم الله بلا كيف يوم القيامة والملائكة في ظلل من الغمام فقوله في ظلل من الغمام والملائكة مقدم ومؤخر فنزول الغمام علامة لظهور أشد الأهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا». (١/٥٤-٥٥).

و قال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك» أي جاء بظهوره وقهره أي حصل تجليه تعالى على الخلائق أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك وظهر سلطان قهره» (٢/٤٤٦).

الرحمة

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «أولئك يرجون رحمت الله»: « أي يطمعون في ثواب الله أو ينالون جنة الله». (١/٥٨).



و قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «كتب ربكم على نفسه الرحمة»: «أي أوجب على ذاته المقدسة الرحمة بطريق الفضل والكرم تبشيرا لهم بسعة رحمته تعالى ونيل المطالب» (١/٢٤٢).

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض» : «فالكرسي جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة وهو أوسع من السماوات والأرض». (١/٧٣- ٧٤).

المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»: «يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» أي ان اتبعتم شريعتي ويرض الله عنكم يكشف الحجب عن قلوبكم بالتجاوز عما سلف من ذنوبكم». (١/٩٥).

و قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله يحب المحسنين»: «أي يريد بهم الخير ويثيبهم». (١/٥١).

الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة النساء «وكلم الله موسى تكليما»: «أي كلمه على التدريج شيئا فشيئا بحسب المصالح بغير واسطة ملك



أي أزال الله تعالى عنه الحجاب حتى سمع المعنى القائم بذاته تعالى لا أنه تعالى أحدث ذلك لأنه تعالى يتكلم أبدا والمعنى أنه تعالى بعث هؤلاء الأنبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكلم معه ولم يلزم من تخصيص موسى بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بإنزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فيمن أنزل الله عليه الكتاب متفرقا وقد فضل الله تعالى نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم بإعطائه مثل ما أعطى كل واحد منهم. (١/١٨٥).

اليد واليمين

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «بل يداه مبسوطتان» عطف على مقدر أي ليس الأمر على ما وصفتموه تعالى به من البخل بل هو تعالى جواد كريم على سبيل الكمال فإن من أعطى بيديه من الإنسان فقد أعطى على أكمل الوجوه فتثنية اليد مبالغة في الوصف بالجود وأيضا إن المراد بالتثنية للتنبيه على منحه تعالى لنعمتي الدنيا والآخرة وقيل على إعطائه إكراما وعلى إعطائه استدراجا فقيل نعمتاه تعالى نعمة الدين ونعمة الدنيا أو نعمة الباطن ونعمة الظاهر أو نعمة النفع ونعمة الدفع أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء» (١/٢١٣).

و قال عند قوله تعالى من سورة يس «ألم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاما»: «مما عملت أيدينا» أي مما عملناه بقدرتنا وإرادتنا». (٢/٢١٤).



قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: «أي وما عظموا الله حق تعظيمه أي تعظيما لا ئقا به تعالى بل أنزلوه عن قدره ومنزلته إذ زعموا أن له شركاء وأنه لا يقدر على إحياء الموتى والحال أن الأرض جميعا مقدورته تعالى يوم القيامة والسماوات مطويات بقدرته تعالى أو ما عرفوا الله حق معرفته حيث وصفوه بما لا يليق بشؤونه الجليلة حيث قالوا يد الله مغلولة وقالوا ان الله فقير يطلب منا القرض الخ ومقصود هذه الآية إشارة إلى أن المتولي لإبقاء السماوات والأرض في هذه الدار هو المتولى لتخريبهما يوم القيامة وذلك يدل على قدرته التامة على الإيجاد والإعدام» (٢/٢٤٤).

النفس

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «ويحذركم الله نفسه» [١/٩٤]: « أي ذاته المقدسة».

- قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «أي تعلم ما عندي ومعلومي ولا أعلم ما عندك ومعلومك. (١/٢٢٩).

الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده»



أي وهو الغالب المتصرف في أمور عباده يفعل بهم ما يشاء إيجادا وإعلاما وإحياء وإماتة وإثابة وتعذيبا إلى غير ذلك فالممكنات كلها مقهورة تحت قهر الله تعالى مسخرة تحت تسخير الله تعالى». (٢٤٣/١).

الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش» أي حصل له تعالى تدبير المخلوقات على ما أراد أي بعد أن خلق السماوات والأرض استوى على عرش الملك والجلال وصح أن يقال أنه تعالى انما استوى على ملكه بعد خلق السماوات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السماوات والأرض وذلك لأن العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرش السلطان أي انتقض ملكه وفسدوا إذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال ونظير هذا قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة فلان كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها وإنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا هنا فالمراد بذكر الاستواء على العرش هو نفاذ القدرة وجريان المشيئة. والواجب علينا أن نقطع بكونه تعالى منزها عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل هذه الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى



الله تعالى». (١/٢٨٢)

- وقال عند قوله تعالى من سورة الرعد «ثم استوى على العرش»: أي استولى الله على العرش بالحفظ والتدبير وظهر تصرفه في هذه الأشياء بعد خلق السماوات ويقال للسلطان والملك إذا استقام أمره أنه استوى على عرشه أي سريره الذي يجلس عليه فالاستواء على العرش كناية عن جريان التدبير والحكم». (١/٤٢١-٤٢٢).

- وقال عند قوله تعالى من سورة طه «الرحمان على العرش استوى»: «أي الرحمان أوجد الكائنات ودبر أمرها فالاستواء على العرش مجاز عن الملك والسلطان ويراد بهذا القول صار فلان ملكا وإن لم يقعد على السرير أصلا والمراد هنا بيان تعلق إرادته تعالى بإيجاد الكائنات وتدبير أمرها». (٢/١٥).

العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «أي اصنع السفينة ملتبسا بأبصارنا لك وتعهدنا بتعليمك كيفية صنعها». (١/٣٨٤).

و قال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: معطوف على علة مقدرة متعلقة بألقيت والتقدير وألقيت عليك المحبة ليعطف عليك ولتربى بالشفقة بحفظي وقرأ العامة لتصنع بالبناء للمجهول بإضمار أن بعد لام كي وقرئ بكسر اللام وسكونها وبالجزم بلام الأمر وقرأ الحسن وأبو نهيك بفتح التاء بالبناء للفاعل أي ليكون تصرفك على رعاية مني». (٢/١٩).



و قال عند قوله تعالى من سورة المؤمنون «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «بأعيننا» أي بحفظنا لك عن أن تخطئ في صنعها أو يفسدها عليك غيرك فإن جبريل علمه عمل السفينة ووصف له كيفية اتخاذها» (٢/٦٤).

النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض»: «قال ابن عباس أي الله هادي أهل السماوات والأرض فهم بنوره يهتدون وبهداه من حيرة الضلالة ينجون فمعنى النور هو الهداية أي ذو نور أي ذو هداية «مثل نوره» أي صفة النور الفائض من الله تعالى على الأشياء المستنيرة به وهو القرآن» (٢/٨٢-٨٣).

التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون»: « قال بعض الأئمة معنى قوله بل عجبت بالضم بل جازيتهم على عجبهم أي أن هؤلاء المنكرين أقروا بأن الله تعالى قادر على تكوين أشياء أصعب من إعادة الحياة إلى هذه الأجساد وقد تقرر في صرائح العقول أن القادر على الأشق الأشد يكون قادرا على الأسهل الأيسر ومع قيام هذه الحجة البديهية بقي هؤلاء القوم مصرين على



إنكار البعث والقيامة وهذا في موضع التعجب الشديد».(٢/٢١٦)

الرضا

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر»: «أي وان كان لا ينفعه تعالى ايمان ولا يضره كفر إلا أنه لا يرضى بالكفر «وإن تشكروا» بأن تقروا باللسان بحصول النعمة وتعتقدوا صدور النعمة من الله تعالى وتعملوا الصالحات بجوارحكم «يرضه لكم» أي يرضى الشكر لأجل منفعتكم لأنه سبب لفوزكم بسعادة الدارين لا لانتفاعه تعالى به» (٢/٢٣٥).

الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»: «هو الأول» أي ليس قبله شيء «والآخر» أي ليس بعده شيء فهو الباقي بعد فناء سائر الموجودات «والظاهر» بحسب الدلائل «والباطن» أي المحتجب عن الأبصار وعن الحواس وعن إدراك حقيقة ذاته في الدنيا والآخرة» (٢/٣٥٠).

الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة القيامة: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: « فوجوه مبتدأ وناضرة نعت له ويومئذ منصوب بناضرة



وناظرة خبره وإلى ربها متعلق بالخبر والمعنى أن الوجوه الحسنة يوم القيامة وهي وجوه المؤمنين ناظرة إلى الله تعالى لا يحجبون عنه» (٢/٤١٥).



المراغي [ت: ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م]

ترجمته:

الشيخ مصطفى المراغي من العلماء المعاصرين الذين تأثروا بالشيخ محمد عبده، بل اعتبره البعض من أكابر تلامذة مدرسته، ومن الأزهريين الكبار، له باع كبير في علم اللغة والبلاغة، حاول أن يقرب تفسير القرآن بطريق عصري سهل إلا أنه أدخل في تفسيره بعض الأمور التي كان ينبغي له أن يتجنبها، ناقلا ذلك من بعض المجلات الأجنبية وغيرها.

وأما عقيدة الأسماء والصفات في تفسيره فهو مؤول في كل الصفات، ومن العجيب أنه أول صفة الاستواء ثم استدل على كلامه بمذهب السلف الذي نقله على الحافظ ابن كثير.



موقفه من الصفات الإلهية

صفة الرحمة

قال في تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم»: ولفظ الرحيم يدل على منشإ هذه الرحمة، وأنها من الصفات الثابتة اللازمة له، فإذا وصف الله جل ثناؤه بالرحمن استفيد منه لغة أنه المفيد للنعم ولكن لا يفهم منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائما، وإذا وصف بعد ذلك بالرحيم علم أن لله صفة ثابتة دائمة هي الرحمة التي يكون أثرها الإحسان الدائم، وتلك الصفة على غير صفات المخلوقين، وإنما يكون ذكر الرحيم بعد الرحمن كالبرهان على أنه يفيد الرحمة على عباده دائما، لثبوت تلك الصفة له على طويق الدوام والاستمرار.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة»: أي أن الله جلت قدرته لا يرى من النقص أن يضرب المثل بالبعوضة فما فوقها.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى في سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: واستواؤه



سبحانه على العرش هو استقامة أمر السماء والأرض وانفراده بتدبيرهما والإيمان بذلك غير موقوف على معرفة حقيقة ذلك التدبير ولا معرفة صفته ولا كيف يكون، فالصحابة رضوان الله عليهم والأئمة من بعدهم لم يشبه أحد منهم فيه، وقد أثر عن ربيعة شيخ مالك أنه سئل عن قوله «استوى على العرش» كيف استوى؟ فقال: استوى غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الله البلاغ، وعلينا التصديق.

وقال الحافظ ابن كثير: مذهب السلف الصالح، مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديما وحديثا: إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه.

قال نعيم بن حماد شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه، فمن أثبت ما وردت به الآثار الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلاله ونفى عن الله النقائص فقد سلك سبيل الهدى.

صفة الوجه

أما المراغي فهو مؤول لصفة الوجه في جميع مواردها في القرآن، قال في قوله تعالى «فأينما تولو فثم وجه الله»: أي مكان تستقبلونه في صلاتكم فهناك القبلة التي يرضاها الله لكم ويأمركم بالتوجه إليها، فأينما توجه المصلي في صلاته فهو متوجه إلى الله لا يقصد بصلاته غيره والله تعالى راض عنه مقبل عليه.



والحكمة في استقبال القبلة أنه لما كان من شأن العبد أن يستقبل وجه المعبود وهو بهذه الطريقة محال على الله شرع للناس مكانا مخصوصا يستقبلونه في عبادتهم إياه وجعل استقباله كاستقبال وجهه تعالى.

قلت: وهذا هو الضلال البعيد، والجهل بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي ورد فيها استقبال العبد وجه ربه، والقول على الله بلا علم ليس من شأن المتورعين، والخائفين من ربهم، وعكس ذلك القول بالظن والتخمين وعدم الاستناد إلى حجة من كتاب وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وفسر الوجه بالذات عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»، وعند قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» بالذات.

صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: أي ها هي ذي قد قامت الحجج ودلت البراهين على صدق محمد صلى الله عليه وسلم، فهل ينتظر المكذبون إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم به من الساعة والعذاب في ظلل من الغمام عند خراب العالم وقيام الساعة وتأتي الملائكة وتنفذ ما قضاه الله يومئذ.

والحكمة في نزول العذاب في الغمام إنزاله فجأة من غير تمهيد ينذر به ولا توطئة توطن النفوس على احتماله لأن الغمام مظنة الرحمة فإذا نزل منه العذاب كان أفظع وأشد هولا، والخوف إذا جاء من موضع الأمن كان خطبه أعظم ونحو الآية قوله «ويوم تشقق السماء



بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا».

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: والمراد بإتيان الله إتيان ما وعد به من النصر لأحبابه، وأوعد به أعداءه من العذاب في الدنيا، كما جاء في قوله «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا»، وإتيان أمره هو جزاؤهم على نحو ما جاء في قوله «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم».

وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»: أي وتجلت لأهل الموقف السطوة الإلهية كما تتجلى أبهة الملك للأعين إذا جاء الملك في جيوشه، ومواكبه ولله المثل الأعلى.

التعليق:

المراغي في تفسيره لهذه الآيات التي وردت فيها صفة المجيء والإتيان تابع لإخوانه من المؤولة، والمعطلة كما هو واضح في عباراته واللهم غفرا.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» الآية: أي إن علمه تعالى محيط بما يعملون مما عبر عنه بقوله «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم» وبما لا يعلمون من شؤون سائر الكائنات، ويرى جمع من المفسرين منهم القفال والزمخشري أن الكلام تصوير لعظمته وتمثيل لكبريائه ولا كرسي ولا قيام ولا قعود، وقد خاطب سبحانه عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم.



والخلاصة أن الكرسي شيء يضبط السماوات والأرض نسلم به بدون بحث في تعيينه ولا كشف عن حقيقته، ولا كلام فيه بالرأي دون نص عن المعصوم.

صفة النفس

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»: «ويحذركم الله نفسه» أي عقاب نفسه، وفائدة ذكر نفسه الإيماء إلى أن الوعيد صادر منه تعالى وهو القادر على إنفاذه ولا يعجزه شيء عنه، وفي ذلك تهديد عظيم لمن تعرض لسخطه بموالاة أعدائه لأن شدة العقاب بحسب قوة المعاقب وقدرته.

وقال عند قوله تعالى «إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: أي إن ذلك القول إن كان قد صدر مني فقد علمته إذ علمك واسع محيط بكل شيء فأنت تعلم ما أسره وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت إليه وعلمه مني غيري كما أني لا أعلم ما تخفيه من معلوماتك الذاتية التي لا ترشدني إليها بالكسب والاستدلال لكني أعلم ما تظهره لي بالوحي بواسطة ملائكتك المقربين إليك.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم»: أي قل لهم إن كنتم تريدون طاعة الله وترغبون في العمل بما يقرب إليه طالبا للثواب فيما عنده فأتبعوني بامتثال ما



نزل به الوحي منه إلي يرضى الله عنكم ويتجاوز عما فرط منكم من الأعمال السيئة والاعتقادات الباطلة.

وقال عند قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه».

قال: وقد وصف الله تعالى هؤلاء المؤمنين بست صفات، أنه تعالى يحبهم وحبه تعالى وبغضه شأن من شؤونه لا نبحث عن كنهه ولا عن كيفيته.

صفة الرضى

قال عند قوله تعالى «إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر»: «ولا يرضى لعباده الكفر» أي لا يحبه ولا يأمر به لأنه مانع من ارتقاء النفوس البشرية بجعلها ذليلة خاضعة للأرباب المتعددة والمعبودات الحقيرة من الخشب والنصب وممن يأكل الطعام ويمشي في الأسواق.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى «بل أحياء عند ربهم يرزقون»: أي بل هم أحياء في عالم آخر غير هذا العالم، هو خير للشهداء، لما فيه من الكرامة والشرف عند الله.

وقال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»: أي أن ملائكة الرحمن المقربين عنده لا يستكبرون عن عبادته كما يستكبر عنها هؤلاء المشركون، وينزهونه عن



كل ما لا يليق بعظمته وكبريائه وجلاله، وعن اتخاذ الند والشريك كما يفعل الذين اتخذوا من دون الله شفعاء وأندادا يحبوهم كحبه، وله وحده يصلون ويسجدون فلا يشركون معه أحدا. فالواجب على كل مؤمن أن يجعل خواص الملائكة المقربين إليه تعالى من حملة عرشه والحافين به أسوة حسنة له في صلاته وسجوده وسائر عبادته.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»: ثم رد سبحانه عليهم ما قالوه وأثبت لنفسه غاية الجود وسعة العطاء وأن كل ما في العالم من خير وهو سجل من ذلك الجود فقال «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» أي هو الجواد المتصرف وفق حكمته وسننه في الاجتما ع.

وتقتير الرزق على بعض العباد لا ينافي سعة الجود وسريانه في كل الوجود، فإن له سبحانه الإرادة والمشيئة في تفضيل بعض الناس على بعض في الرزق بحسب السنن التي أقام بها نظام الخلق وعبر عن سعة الجود ببسط اليدين لأن الجواد السخي إذا أراد أن يبالغ في العطاء جهد استطاعته يعطي بكلتا يديه كما قال الأعشى يمدح جوادا:

يداك يدا جود فكف مفيدة   وكف إذا ما ضن بالزاد تنفق

وقال عند قوله تعالى «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»: واليد القدرة، قال:

تحملت من عفراء ما ليس لي به   ولا للجبال الراسيات يدان



وقال عند قوله تعالى «وما قدزوا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: أي ما عظموه حق التعظيم على الوجه الذي يليق به، والقبضة المرة من القبض وتطلق على المقدار المقبوض بيمينه أي بقدرته.

التعليق:

الشيخ المراغي في صفة اليد مؤول معطل لم يشم رائحة مذهب السلف في هذه الصفة، غفر الله لنا وله.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: أي أن الرب شأنه العزة والسلطان والعلو والكبرياء «وهو الحكيم الخبير» فلا ينبغي للمؤمن أن يتخذ وليا من عباده المقهورين تحت سلطان عزته المذللين لسنته التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الأمر في خلقه.

قال عند قوله تعالى «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون»: أي يخافه هؤلاء الملائكة والدواب التي في الأرض ربهم الذي هو من فوقهم بالقوة والقهر أن يعذبهم إن عصوه ويفعلون ما أمرهم به فيؤدون حقوقه ويجتنبون سخطه.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم»: «وهو معكم



أينما كنتم» أي وهو مطلع على أعمالكم أينما كنتم ويعلم متقلبكم ومثواكم.

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار»: أي لا تراه الأبصار رؤية إحاطة تعرف كنهه عز وجل، ونحو الآية قوله تعالى «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه» ونفي إحاطة العلم لا يستلزم نفي أصل العلم، وكذلك نفي إدراك البصر للشيء والإحاطة به لا يستلزم نفي الرؤية مطلقا.

وبهذا يعلم أنه لا تنافي بين هذه الآية وبين الأحاديث الصحيحة الدالة على رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، فقد صح أنه صلى الله عليه وسلم قال «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر وكما ترون الشمس ليس دونها سحاب» فالمؤمنون يرونه، والكافرون عنه يومئذ محجوبون كما قال جل ثناؤه «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون».

«وهو يدرك الأبصار»: أي أنه تعالى يرى العيون الباصرة رؤية إدراك وإحاطة، فلا يخفى عليه من حقيقتها ولا من علمها شيء.

وقد عرف علماء التشريح تركيب العين وأجزائها ووظيفة كل منها في ارتسام للمرئيات فيها، كما عرفوا كثيرا من سنن الله في النور، ووظيفته في رسم صور الأشياء في العينين، ولكنهم لم يصلوا بعد إلى معرفة كنه الرؤية، ولا كنه قوة الأبصار، ولا حقيقة النور.

قال صاحب اللسان: قال أبو إسحاق في الآية: اعلم أنه يدرك الأبصار، وفي هذا الإعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الأبصار وما



الشيء الذي صار به الإنسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه فاعلم أن خلقا من خلقه لا يدرك المخلوقون كنهه ولا يحيطون بعلمه، فكيف به تعالى والأبصار لا تحيط به.

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون»: أي واصنع الفلك الذي سننجيك ومن آمن معك فيه وأنت محرص ومراقب برعايتنا أي إننا حافظون في كل آن فلا يمنعك من حفظنا مانع.

وقال عند قوله تعالى «ولتصنع على عيني»: أي ولتربى برعايتي فأنا مراقبك وحافظك كما يراعي الرجل الشيء بعينيه إذا أراد شدة العناية به، يقول الرجل للصانع: اصنع هذا على عيني أنظر حتى يأتي وفق ما أحب وأبغي. [١٦/١١٠].

انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



فريد وجدي [١٣٧٣ هـ]

ترجمته:

باحث كبير اشتهر بين أهل الشرق والغرب وله دائرة المعارف الإسلامية وله غيرها من المؤلفات.

أما عقيدته في تفسيره في الصفات فتفسيره وإن كان عبارة عن شرح مفردات مع قليل من المعنى فقد سلك فيه مسلك الأشعرية المؤولة في معظم الصفات وفي صفة الاستواء أثبت مذهب السلف وفي بعضها لا يظهر إثباتا ولا تأويلا ولكن المذكور فيه كفاية لمعرفة عقيدته في الصفات.

فهذه هي الطامة الكبرى التي أصابت المعاصرين، فتجد لهم باعا طويلا في بعض العلوم لكنهم في العقيدة التي كان ينبغي أن تكون معلومة عند المسلمين بالضرورة تجدهم من أجهل خلق الله بها. والله المستعان وإليك ما ذكره في تفسيره.



موقفه من الصفات

صفة الرحمة

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «بسم الله الرحمن الرحيم»: صفتان مبنيتان من رحم والرحمة رقة في القلب وعطف يبعث على الإحسان، الرحمن أبلغ من الرحيم وهو لا يطلق إلا على الله تعالى ولكن الرحيم يستعمل في غيره أيضا.

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى من سورة الفتح «وغضب الله عليهم ولعنهم»: وغضب الله عليهم ولعنهم وهيأ لهم جهنم وساءت مآلا.

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «الله يستهزيء بهم»: الله يستهزيء بهم ويزيدهم طغيانا ليزدادوا حيرة وضلالا.

صفة المكر

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»: قوله «ومكر الله» برفع عيسى، ومعنى المكر الاحتيال على الغير للإضرار به وهو بهذا المعنى لا يصح إسناده إلى الله إلا



للمقابلة والازدواج.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «إن الله لا يستحيي» الآية: لا يستحيي من الحياء وهو انقباض النفس عن إتيان أمر مخالفة الذم وهو بهذا المعنى مستحيل على الله لأنه منزه عن الانفعالات، فالمراد به الامتناع والمعنى أن الله لا يمتنع أن يضرب مثلا.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش»: أي ثم جلس على سرير الملك وبما أن الله ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يؤخذ هذا الكلام على ظاهره بل يجب تأويله وقد سلك علماء السنة هذا المسلك فقالوا: إن الاستواء على العرش صفة لله بلا كيف أي أن له تعالى استواء على العرش على الوجه الذي عناه منزها عن الاستقرار والتمكن، وقالوا: العرش هو الجسم المحيط بسائر الأجسام.



صفة الكلام

قال عند قوله تعالى من سورة التوبة «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»: أي إن استأمنك واحد من المشركين فأمنه واقرأ عليه القرآن ليتدبره.

صفة الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه»: أي إلا ذاته لأنه ليس لله وجه إذ لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله»: أي يأتيهم أمره.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «أو يأتي ربك» أي يأتي أمر ربك بالعذاب.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات والأرض»: أي استوعب كرسيه الكون كله والكرسي معروف قيل كرسي



في الحقيقة، وإنما هذا تصوير لعظمته وقيل: كرسيه مجاز على علمه أو ملكه.

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة طه «وألقيت عليك محبة مني»: وألقيت عليك محبة مني ولتربى تحت رعايتي.

صفة العندية

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «ولا تحسبن الذين قتلوا» إلى قوله تعالى «عند ربهم يرزقون»: أي هم أحياء قريبون من ربهم في جنته يرزقون.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف «وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته»: أي هو الذي يبعث الرياح بشرا بين رحمته أي أمام رحمته.

وقال عند قوله تعالى من سورة يس «أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما»: أولم يبصروا أنا خلقنا لهم من صنعتنا بهائم فهم لها مالكون.



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»: أي لا تدركه الأبصار وهو يدركها، وهو اللطيف الخبير.

وقال عند قوله من سورة القيامة «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» أي وجوه يوم القيامة بهية مهللة إلى ربها ناظرة.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم في تدبيره الخبير بمواضع نعمه ونقمه.

صفة العين

قال عند قوله تعالى من سورة هود «واصنع الفلك بأعيننا»: أي تحت رعايتنا.

وقال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: أي ولتربى وأنا راعيك وراقبك.

وقال عند قوله تعالى في سورة المؤمنين «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا» الآية: أي تحت نظرنا ومؤيدا بوحينا.



صفة الرضا

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «رضي الله عنهم ورضوا عنه»: رضي الله عنهم فقبل أعمالهم، ورضوا عنه بما غروا فيه من السعادة الأبدية.

وقال عند قوله تعالى من سورة التوبة «رضي الله عنهم ورضوا عنه»: رضي الله عنهم بقبول طاعتهم ورضوا عنه بما نالوه من نعمه الدنيوية والأخروية.

وقال عند قوله تعالى من سورة المجادلة «رضي الله عنهم ورضوا عنه»: رضي الله عنهم بانقيادهم له ورضوا عنه بقضائه.

صفة المعية

قال عند قوله تعالى من سورة التوبة «إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا»: أي يقول لصاحبه من فرط الثقة بربه «لا تحزن إن الله معنا».

وقال عند قوله تعالى من سورة الشعراء «إن معي ربي سيهدين»: أي إن معي ربي سيهديني إلى طريق نجاتكم.



السيد قطب ت-(١٣٨٧هـ)

ترجمته:

هو أحد المنحرفين الذين خرجتهم مدرسة الإخوان المسلمين ما بين داعية إلى التصوف وإلى رد السنن وما بين داعية إلى الشرك والضلال وما بين داعية إلى تكفير المسلمين وما بين داعية إلى التقريب بين الكفر والإسلام وما بين داعية إلى التقريب بين الرفض والسنة. وكلهم أجمعوا على محاربة المنهج السلفي المبارك.

وأما سيد قطب فقد جمع أعظم السيئات:

وقوع في الأنبياء والرسل واسمع له ما يقول في كتاب " التصوير الفني في القرآن " (١٩٩...٢٠٣) تحت عنوان: رسم الشخصيات في القصة: «والآن نتحدث عن اللون الثالث من ألوان التصوير في القصة؛ ولكننا نفرده عنها، وإن كان واحدا منها، ذلك هو رسم الشخصيات وإبرازها.

لقد عرضنا من قبل قصة صاحب الجنتين وصاحبه، وقصة موسى وأستاذه. وفي كل منهما نموذجان بارزان. والأمثلة على هذا اللون من التصوير هي القصص القرآني كله، فتلك سمة بارزة في هذا القصص، وهي سمة فنية محضة - وهي بذاتها غرض للقصص الفني الطليق - وها هو ذا القصص القرآني، ووجهته الأولى هي الدعوة الدينية، يلم في الطريق بهذه السمة أيضا، فتبرز في قصصه جميعا، ويرسم بضع «نماذج إنسانية» من هذه الشخصيات، تتجاوز حدود الشخصية المعنية إلى الشخصية النموذجية. فلنستعرض بعض القصص على وجه الإجمال، ولنعرض بعضها على وجه التفصيل.



١- لنأخذ موسى. إنه نموذج للزعيم المندفع العصبي المزاج. فها هو ذا قد ربي في قصر فرعون، وتحت سمعه وبصره، وأصبح فتى قويا. «ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها، فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه، فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه، فوكزه موسى، فقضى عليه». وهنا يبدو التعصب القومي، كما يبدو الانفعال العصبي. وسرعان ما تذهب هذه الدفعة العصبية، فيثوب إلى نفسه شأن العصبيين: «قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين. قال رب إني ظلمت نفسي، فاغفر لي. فغفر له إنه هو الغفور الرحيم. قال رب بما أنعمت علي فلن أكون ظهيرا للمجرمين». «فأصبح في المدينة خائفا يترقب» وهو تعبير مصور لهيئة معروفة: هيئة المتفزع المتلفت المتوقع للشر في كل حركة. وتلك سمة العصبيين أيضا. ومع هذا، ومع أنه قد وعد بأنه لن يكون ظهيرا للمجرمين. فلننظر ما يصنع. إنه ينظر «فإذا الذي استنصره بالأمس يستصرخه» مرة أخرى على رجل آخر، «قال له موسى: إنك لغوي مبين» ولكنه يهم بالرجل الآخر كما هم بالأمس، وينسيه التعصب والاندفاع استغفاره وندمه وخوفه وترقبه، لولا أن يذكره من يهم به بفعلته، فيتذكر ويخشى: «فلما أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما، قال: يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس؟ إن تريد إلا أن تكون جبارا في الأرض، وما تريد أن تكون من المصلحين». وحينئذ ينصح له بالرحيل رجل جاء من أقصى المدينة يسعى، فيرحل عنها كما علمنا. فلندعه هنا لنلتقي به في فترة ثانية من حياته بعد عشر سنوات، فلعله قد هدأ وصار رجلا هادئ الطبع حليم النفس. كلا فها هو ذا ينادى من جانب الطور



الأيمن: أن ألق عصاك، فألقاها فإذا هي حية تسعى. وما يكاد يراها حتى يثب جريا، لا يعقب ولا يلوي. إنه الفتى العصبي نفسه ولو أنه قد صار رجلا، فغيره كان يخاف. نعم، ولكن لعله كان يبتعد منها، ويقف ليتأمل هذه العجيبة الكبرى. ثم لندعه فترة أخرى، لنرى ماذا يصنع الزمن في أعصابه. لقد انتصر على السحرة، وقد استخلص بني إسرائيل، وعبر بهم البحر، ثم ذهب إلى ميعاد ربه على الطور. وإنه لنبي. ولكن ها هو ذا يسأل ربه سؤالا عجيبا «قال رب أرني أنظر إليك» «قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني» ثم حدث ما لا تحتمله أية أعصاب إنسانية بله أعصاب موسى. «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا؛ فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين». عودة العصبي في سرعة واندفاع. ثم ها هو ذا يعود، فيجد قومه قد اتخذوا لهم عجلا إلها، وفي يديه الألواح التي أوحاها الله إليه، فما يتريث وما يني «وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه» وإنه ليمضي منفعلا يشد رأس أخيه ولحيته ولا يسمع له قولا: «قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي. إني خشيت أن تقول: فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي». وحين يعلم أن السامري هو الذي فعل الفعلة، يلتفت إليه مغضبا، ويسأله مستنكرا. حتى إذا علم سر العجل: «قال فاذهب فإن لك في الحياة أن تقول لا مساس، وإن لك موعدا لن تخلفه؛ وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفا، لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفا». هكذا في حنق ظاهر وحركة متوترة. فلندعه سنوات أخرى. لقد ذهب قومه في التيه ونحسبه قد صار كهلا حينما افترق عنهم، ولقي الرجل الذي طلب إليه أن يصحبه ليعلمه مما آتاه الله علما. ونحن نعلم أنه لم



يستطع أن يصبر حتى ينبئه بسر ما يصنع مرة ومرة ومرة، فافترقا..

تلك شخصية موحدة بارزة، ونموذج إنساني واضح في كل مرحلة من مراحل القصة جميعا». انتهى كلامه من التصوير الفني.

ووقوع في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم واسمع له ما يقول في كتابه " العدالة الإجتماعية في الإسلام" (١٨٦...١٩٠): «هذا التصور لحقيقة الحكم قد تغير شيئا ما بدون شك على عهد عثمان. ولقد كان من سوء الطالع أن تدرك الخلافة عثمان وهو شيخ كبير، ضعفت عزيمته عن عزائم الإسلام؛ وضعفت إرادته عن الصمود لكيد مروان، وكيد أمية من ورائه.

فهم عثمان - يرحمه الله - أن كونه إماما يمنحه حرية التصرف في مال المسلمين بالهبة والعطية؛ فكان رده في كثير من الأحيان على منتقديه في هذه السياسة: «وإلا ففيم كنت إماما؟» كما يمنحه حرية أن يحمل بني معيط وبني أمية - من قرابته - على رقاب الناس، وفيهم الحكم طريد رسول الله، لمجرد أن من حقه أن يكرم أهله ويبرهم ويرعاهم.

منح عثمان، من بيت المال، زوج ابنته الحارث بن الحكم يوم عرسه مئتي ألف درهم. فلما أصبح الصباح جاءه زيد بن أرقم خازن مال المسلمين، وقد بدا في وجهه الحزن وترقرقت في عينه الدموع، فسأله أن يعفيه من عمله، ولما علم منه السبب وعرف أنه عطيته لصهره من مال المسلمين، قال مستغربا: «أتبكي يا ابن أرقم أن وصلت رحمي؟» فرد الرجل الذي يستشعر روح الإسلام المرهف: «لا يا أمير المؤمنين. ولكن أبكي لأني أظنك أخذت هذا المال عوضا عما كنت



أنفقته في سبيل الله في حياة رسول الله. والله لو أعطيته مئة درهم لكان كثيرا» فغضب عثمان على الرجل الذي لا يطيق ضميره هذه التوسعة من مال المسلمين على أقارب خليفة المسلمين وقال له: «ألق بالمفاتيح يا ابن أرقم فإنا سنجد غيرك».

والأمثلة كثيرة في سيرة عثمان على هذه التوسعات؛ فقد منح الزبير ذات يوم ستمائة ألف، ومنح طلحة مئتي ألف، ونفل مروان بن الحكم خمس خراج إفريقية. ولقد عاتبه في ذلك ناس من الصحابة على رأسهم علي بن أبي طالب، فأجاب: «إن لي قرابة ورحما» فأنكروا عليه وسألوه: «فما كان لأبي بكر وعمر قرابة ورحم؟» فقال: «إن أبا بكر وعمر كانا يحتسبان في منع قرابتهما، وأنا أحتسب في إعطاء قرابتي» فقاموا عنه غاضبين يقولون: «فهديهما والله أحب إلينا من هديك»..

نعم. وأحب إلي الإسلام . وأقرب إلى حقيقة الإسلام.

وغير المال كانت الولايات تغدق على الولاة من قرابة عثمان. وفيهم معاوية الذي وسع عليه عثمان في الملك فضم إليه فلسطين وحمص، وجمع له قيادة الأجناد الأربعة ومهد له بعد ذلك أن يطلب الملك في خلافة علي وقد جمع المال والأجناد. وفيهم الحكم بن العاص طريد رسول الله. وفيهم عبد الله بن سعد بن أبي السرح أخوه من الرضاعة... الخ.

ولقد كان الصحابة يرون هذا الانحراف عن روح الإسلام، فيتداعون إلى المدينة لإنقاذ الإسلام وإنقاذ الخليفة من المحنة، والخليفة في كبرته وهرمه لا يملك أمره من مروان. وإنه لمن الصعب أن نتهم روح الإسلام في نفس عثمان؛ ولكن من الصعب كذلك أن نعفيه من



الخطأ، الذي هو خطأ المصادفة السيئة في ولايته الخلافة وهو شيخ موهون، تحيط به حاشية سوء من أمية.

ولقد اجتمع الناس، فكلفوا علي بن أبي طالب أن يدخل إلى عثمان فيكلمه، فدخل إليه فقال: «الناس ورائي وقد كلموني فيك. والله ما أدري ما أقول لك، وما أعرف شيئا تجهله، ولا أدلك على أمر لا تعرفه. إنك لتعلم ما نعلم، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه؛ ولا خلونا بشيء فنبلغكه؛ وما خصصنا بأمر دونك. وقد رأيت وسمعت وصحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونلت صهره. وما ابن أبي قحافة بأولى بعمل الحق منك؛ ولا ابن الخطاب بأولى بشيء من الخير منك؛ وإنك أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رحما؛ ولقد نلت من صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم ينالا؛ ولا سبقاك إلى شيء. فالله الله في نفسك؛ فإنك والله ما تبصر من عمي؛ ولا تعلم من جهل؛ وإن الطريق لواضح بين؛ وإن أعلام الدين لقائمة. تعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هدى وهدي؛ فأقام سنة معلومة، وأمات بدعة متروكة؛ فوالله إن كلا لبين؛ وإن السنن لقائمة لها أعلام؛ وإن شر الناس عند الله إمام جائر ضل وضل به؛ فأمات سنة معلومة، وأحيا بدعة متروكة. وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يؤتى يوم القيامة بالإمام الجائر وليس معه نصير ولا عاذر، فيلقى في جهنم».

فقال عثمان: «قد والله علمت ليقولن الذي قلت. أما والله لو كنت مكاني ما عنفتك ولا أسلمتك ولا عبت عليك؛ وما جئت منكرا أن وصلت رحما، وسددت خلة، وآويت ضائعا، ووليت شبيها بمن كان عمر يولي. أنشدك الله يا علي هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك؟ قال: نعم،



قال: أتعلم أن عمر ولاه؟ قال: نعم. قال: فلم تلومني أن وليت ابن عامر في رحمه وقرابته؟ قال علي: سأخبرك. إن عمر كان كل من ولى فإنما يطأ على صماخه، إن بلغه عنه حرف جلبه، ثم بلغ به أقصى الغاية. وأنت لا تفعل. ضعفت ورفقت على أقربائك. قال عثمان: وأقرباؤك أيضا. قال علي: لعمري إن رحمهم مني لقريبة، ولكن الفضل في غيرهم. قال عثمان: هل تعلم أن عمر ولى معاوية خلافته كلها؟ فقد وليته، فقال علي: أنشدك الله هل تعلم أن معاوية كان أخوف من عمر، من يرفأ غلام عمر منه؟ قال: نعم. قال علي: فإن معاوية يقطع الأمور دونك وأنت لا تعلمها، فيقول للناس: هذا أمر عثمان، فيبلغك ولا تغير على معاوية».

وأخيرا ثارت الثائرة على عثمان، واختلط فيها الحق بالباطل، والخير بالشر. ولكن لا بد لمن ينظر إلى الأمور بعين الإسلام، ويستشعر الأمور بروح الإسلام، أن يقرر أن تلك الثورة في عمومها كانت أقرب إلى روح الإسلام واتجاهه، من موقف عثمان، أو بالأدق من موقف مروان، ومن ورائه بنو أمية.

واعتذارنا لعثمان رحمه الله: أن المصادفات السيئة قد ساقت إليه الخلافة متأخرة، فكانت العصبة الأموية حوله وهو يدلف إلى الثمانين، واهن القوة ضعيف الشيخوخة، فكان موقفه كما وصفه صاحبه علي بن أبي طالب: «إني إن قعدت في بيتي قال: تركتني وقرابتي وحقي؛ وإن تكلمت فجاء ما يريد، يلعب به مروان، فصار سيقة له يسوقه حيث شاء، بعد كبر السن وصحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم».

ألا إنه لسوء الحظ؛ فلقد كان من جراء مباكرة الدين الناشيء



بالتمكين منه للعصبة الأموية على يدي الخليفة الثالث في كبرته، أن تقاليده العملية لم تتأصل في البيئة العربية على أسس من تعاليمه النظرية لفترة أطول. ولو تقدم الزمن بعثمان لكان الخير، حيث لم تضعف قوته بعد. ولو تأخر به فوليها علي بعد الشيخين قبل أن تنمو البذرة الأموية، ويستفحل أمرها في الشام وفي غير الشام، وقبل أن تتضخم الثروات نتيجة لسياسة عثمان كما سيجيء وقبل أن تخلخل الثورة على عثمان بناء الأمة الإسلامية وارتباطها بروح الدين.. لو كان هذا لتغير وجه التاريخ الإسلامي، ولسار في طريق غير الذي سار فيه.

وليس في هذا القول مبالغة ولا تضخيم لدور الفرد في الأحداث العامة. فمن الواضح أن اتجاه الخليفة الثالث في توزيع الأموال، واتجاه مستشاره مروان، وتوليته معظم المناصب لبني أمية.. هذا كله أنشأ أوضاعا وأحوالا عامة كان لها أثرها في خط سير التاريخ. فلم تعد دور فرد إنما انتهت إلى أن تكون أوضاعا لها ثقل ولها دفع. وهذا هو المعنى الذي قصدت إلى تقريره في هذا المجال.

مضى عثمان إلى رحمة ربه، وقد خلف الدولة الأموية قائمة بالفعل بفضل ما مكن لها في الأرض، وبخاصة في الشام، وبفضل ما مكن للمبادئ الأموية المجافية لروح الإسلام، من إقامة الملك الوراثي والاستئثار بالمغانم والأموال والمنافع، وعدم المبالاة بروح التآخي والإيثار والتكافل، مما أحدث خلخلة في الروح الدينية ذاتها لدى الأمة الإسلامية. وليس بقليل ما يشيع في نفس الرعية - إن حقا وإن باطلا- أن الخليفة يؤثر أهله، ويمنحهم مئات الألوف، ويعزل أصحاب رسول الله ليولي أعداء رسول الله؛ ويبعد مثل أبي ذر لأنه أنكر كنز



الأموال، وأنكر الترف الذي يخب فيه الأثرياء، ودعا إلى مثل ما كان يدعو إليه الرسول من الإنفاق والبر والتعفف.. فإن النتيجة الطبيعية لشيوع مثل هذه الأفكار، إن حقا وإن باطلا، أن تثور نفوس، وأن تنحل نفوس. تثور نفوس الذين أشربت نفوسهم روح الدين إنكارا وتأثما، وتنحل نفوس الذين لبسوا الإسلام رداء، ولم تخالط بشاشته قلوبهم، والذين تجرفهم مطامع الدنيا، ويرون الانحدار مع التيار، وهذا كله قد كان في أواخر عهد عثمان» اهـ.

ووقوع في الحلول واسمع له ما يقول في الظلال في سورة الحديد عند قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم). (وهو بكل بشيء عليم): « علم الحقيقة الكاملة فحقيقة كل شيء مستمدة من الحقيقة الالهية، وصادرة عنها فهي مستغرقة إذن بعلم الله اللدني بها العلم الذي لا يشاركه أحد في نوعه وصفته وطريقته مهما علم المخلوقين عن ظواهر الأشياء.

فإذا استقرت هذه الحقيقة الكبرى في قلب فما احتفاله بشيء في هذا الكون غير الله سبحانه؟ وكل شيء لا حقيقة له ولا وجود حتى ذلك القلب ذاته -إلا ما يستمده من تلك الحقيقة الكبرى. وكل شيء وهم ذاهب حيث لا يكون ولا يبقى إلا الله المتفرد بكل مقومات الكينونة والبقاء.

وإن استقرار هذه الحقيقة في قلب ليحيله قطعة من هذه الحقيقة فأما قبل أن يصل الى هذا الاستقرار فإن هذه الآية القرآنية حسبه ليعيش في تدبرها وتصور مدلولها، ومحاولة الوصول الى هذا المدلول الواحد وكفى. ولقد أخذ المتصوفة بهذه الحقيقة الأساسية الكبرى وهاموا بها وفيها، وسلكوا إليها مسالك شتى، بعضهم قال إنه يرى



الله في كل شيء في الوجود، وبعضهم قال: إنه رأى الله من وراء كل شيء في الوجود وبعضهم قال: إنه يرى الله فلم ير شيئا غيره في الوجود وكلها أقوال تشير الى الحقيقة إذا تجاوزنا عن ظاهر الألفاظ القاصرة في هذا المجال. إلا أن ما يؤخذ عليهم على وجه الاجمال هو أنهم أهملوا الحياة بهذا التصور. والإسلام في توازنه المطلق يريد من القلب البشري أن يدرك هذه الحقيقة ويعيش بها ولها، بينما يقوم بالخلافة في الأرض بكل مقتضيات الخلافة من احتفال وعناية وجهاد وجهد لتحقيق منهج الله في الأرض باعتبار هذا كله ثمرة لتصور تلك الحقيقة تصورا متزنا متناسقا مع فطرة الانسان وفطرة الكون كما خلقها الله.

وأما بالنسبة لعقيدته في الصفات: فقد وقع في التأويل بل قال في تفسير سورة الزمر عند قوله تعالى : «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه».

قال: (وكل ما ورد في القرآن وفي السنة من مثل هذه إنما هو تقريب للحقيقة، فالله تبارك وتعالى وضعها في أسلوب يقرب بها، ويمثل). فالصفات التي وردت في القرآن وفي السنة في نظر سيد قطب إنما هو مجرد تصوير لا حقيقة لها، وهذه العبارة التي نقلت معناها هي قريبة جدا من عبارة الزمخشري في تفسيره، ومن كذب بهذا أو شك فليرجع الى الظلال وليقرأ بنفسه متجردا عن الهوى والحمية، والحب الأعمى الذي يتصف به مع الأسف كثير ممن ينتسب الى طلب العلم.



موقفه من الصفات الإلهية:

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» وما أبأس من يستهزيء به جبار السموات والأرض وما أشقاه وأن الخيال ليمتد إلى مشهد مفزع رهيب وإلى مصير تقشعر من هوله القلوب.

وهو يقرأ (الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم) فيدعهم يخبطون على غير هدى في طريق لا يعرفون غايته، واليد الجبارة تتلقفهم في نهايته كالفئران الهزيلة تتواثب في الفخ غافلة عن المقبض المكين، وهذا هو الاستهزاء الرعيب لا كاستهزائهم الهزيل الصغير.

وهنا كذلك تبدو تلك الحقيقة التي أشرنا من قبل إليها حقيقة تولي الله سبحانه للمعركة التي يراد بها المؤمنون وما وراء هذا التولي من طمأنينة كاملة لأولياء الله ومصير رعيب بشع لأعداء الله الغافلين المتروكين في عماهم يخبطون المخدوعين يمد الله لهم في طغيانهم وامهالهم بعض الوقت في عداوتهم والمصير الرعيب ينتظرهم هنالك وهم غافلون يعمهون.



صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة طه: (الرحمان على العرش استوى) والاستواء على العرش كناية عن غاية السيطرة والاستعلاء.

وقال عند قوله تعالى: «هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما يعملون بصير) قال: أما الاستواء على العرش فنملك أن نقول انه كناية عن الهيمنة على هذا الخلق استنادا الى ما نعلمه من القرآن عن يقين من أن الله سبحانه لا تتغير عليه الأحوال. فلا يكون في حالة عدم استواء على العرش، ثم تتبعها حالة استواء والقول بأننا نؤمن بالاستواء لا ندرك كيفيته لا يفسر قوله تعالى : (ثم استوى) والأولى أن نقول: أنه كناية عن الهيمنة كما ذكرنا والتأويل هنا لا يخرج عن المنهج الذي أشرنا إليه آنفا، لأنه لا ينبع من مقررات وتصورات من عند أنفسنا. إنما يستند الى مقررات القرآن ذاته، وإلى التصور الذي يوحيه عن ذات الله سبحانه وصفاته.

صفة الكلام

قال عند قوله تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) قال: ثم يأتي السياق للمشهد التاسع المشهد الفذ الذي اختص الله به نبيه موسى عليه السلام مشهد الخطاب المباشر بين الجليل سبحانه وعبد



من عباده المشهد الذي تتصل فيه الذرة المحدودة الفانية بالوجود الأزلي، الأبدي، بلا واسطة ويطيق الكائن البشري أن يتلقى عن الخالق الأبدي، وهو بعد على هذه الأرض ولا ندري نحن كيف؟ لا ندري كيف كان كلام الله لعبده موسى ولا ندري بأية حاسة أو جارحة أو أداة تلقى موسى كلمة الله، فتصوير هذا على وجه الحقيقة متعذر علينا نحن البشر المحكومين في تصوراتنا بنصيبنا المحدود من الطاقة المدركة وبرصيدنا المحدود في التجارب الواقعة ولكننا نملك بالسر اللطيف المستمد من روح الله الذي في كياننا أن نستروح وأن نستشرف هذا الأفق السامق الوضيء ثم نقف عند هذا الاستشراق لا نحاول أن نفسده بسؤالنا عن الكيفية نريد أن نتصورها بإدراكنا القريب المحدود.

التعليق:

ما ذكره سيد قطب من أنا لا ندري بأية حاسة أدرك موسى كلام الله تبارك وتعالى، فظاهر الآية القرآنية على أن موسى سمع كلام الله بأذنيه وأدركه بقلبه على سنة الله في خلقه في أي بشر. فهذا هو الأصل حتى يأتي دليل يخرجه عن هذا الأصل والدليل مفقود وليست هناك إلا أساطير وإسرائيليات حكاها بعض المفسرين رجما بالغيب.

وأما كلام الله لعبده موسى فكان بصوت وحرف صدر منه تعالى كيف شاء.



صفة الوجه

والذي يظهر أن السيد قطب يثبت صفة الوجه لكن بتحفظ فقال: في سورة البقرة عند قوله تعالى: (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم) فهي توحي بأنها جاءت ردا على تضليل اليهود في ادعائهم أن صلاة المسلمين إذن الى بيت المقدس كانت باطلة وضائعة ولا حساب لها عند الله، والآية ترد عليهم هذا الزعم وهي تقرر أن كل اتجاه قبلة فثم وجهه، حيثما توجه اليه عابد وإنما تخصيص قبلة معينة هو توجيه من عند الله فيه طاعة لا أن وجه الله سبحانه في جهة دون جهة والله لا يضيق على عباده ولا ينقصهم ثوابهم، وهو عليم بقلوبهم ونياتهم ودوافع اتجاهاتهم وفي الأمر سعة والنية لله ان الله واسع عليم.

وقال في قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) فكل شيء زائل، وكل شيء ذاهب المال، والجاه، والسلطان والقوة والحياة والمتاع وهذه الأرض ومن عليها وتلك السموات ومن فيها، وما فيها وهذا الكون كله ما نعلمه منه وما نجهله كله هالك فلا يبقى إلا وجه الله الباقي متفردا بالبقاء.

وقال عند قوله تعالى: (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وفي ظل هذا النص القرآني تخفت الأنفاس وتخشع الأصوات وتسكن الجوارح وظل الفناء يشمل كل حي، ويطوي كل حركة ويغمر آفاق السموات والأرض، وجلال الوجه الكريم الباقي يظلل النفوس والجوارح والزمان والمكان ويغمر الوجود كله بالجلال والوقار



- ثم ذكر كلاما وقال بعده- ويعقب على هذه اللمسة العميقة الأثر بنفس التعقيب فعيد استقرار هذه الحقيقة الغناء، لكل من عليها وبقاء الوجه الجليل الكريم وحده بعد استقرار هذه الحقيقة نعمة يواجه بها الجن والإنس.

وقال عند قوله تعالى: (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه رب الأعلى) ثم ماذا ينتظر هذا الأتقى الذي يؤتى ماله تطورا وابتغاء وجه ربه الأعلى إن الجزاء الذي يطالع القرآن به الأرواح المؤمنة هنا عجيب ومفاجيء على غير المألوف.

التعليق:

سيد قطب في تفسيراته لهذه الآيات لا يؤولها بل يبقيها على ظاهرها فنحن نحمله على المتبادر الى الذهن من إثبات الصفة.

صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: «وهو سؤال استنكاري على علة انتظار المترددين المتلكئين الذين لا يدخلون في السلم كافة، ما الذي يقعد بهم عن الاستجابة، ماذا ينتظرون وماذا ترتقبون؟ تراهم سيظلون هكذا في موقفهم حتى يأتيهم الله سبحانه في ظلل من الغمام وتأتيهم الملائكة، وبتعبير آخر هل ينتظرون ويتلكؤن حتى يأتيهم اليوم الرعيب الموعود، الذي قال الله سبحانه أنه سيأتي فيه في ظلل من الغمام وتأتي الملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمان وقال صوابا؟ وفجأة وبينما



نحن أمام السؤال الاستنكاري الذي يحمل طابع التهديد الرعيب، نجد أن اليوم قد جاء وأن كل شيء قد انتهى وأن القوم أمام المفاجأة التي كان يلوح لهم بها ويخوفهم إياها «وقضي الأمر».

وقال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا»: فأما مجيء ربك والملائكة صفا صفا فهو أمر غيبي لا ندرك طبيعته ونحن في هذه الأرض، ولكنا نحس وراء التعبير بالجلال والهول، كذلك المجيء بجهنم، يؤخذ منه قربها منه وقرب المعذبين منها وكفى، فأما حقيقة ما يقع وكيفيته فهو من غيب الله المكنون ليومه المعلوم. إنما يرتسم من وراء هذه الآيات ومن خلال موسيقاها الحادة التقسيم، الشديدة الأسر مشهد ترجف له القلوب، وتخشع له الأبصار، والأرض تدك دكا! والجبار المتكبر يتجلى ويتولى الحكم والفصل، وتقف الملائكة صفا صفا.[٣٩٠٦/٦].

التعليق:

والذي يظهر أن سيد قطب يثبت صفة المجيء وإن كانت عبارته غير مفصحة تماما لكن سياقاته تدل على الإثبات.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم»: «وقد جاء التعبير في هذه الصورة الحسية في موضع التجريد المطلق على طريقة القرآن، التعبير التصويري لأن الصورة تمنح الحقيقة، فالمراد تمثيلها للقلب قوة وعمقا وثباتا، فالكرسي يستخدم عادة في معنى الملك فإذا وسع كرسيه



السماوات والأرض فقد وسعهما سلطانه، وهذه هي الحقيقة من الناحية الذهنية ولكن الصورة التي ترسم في الحس من التعبير بالمحسوس أثبت وأمكن وكذلك التعبير بقوله «لا يؤوده حفظهما» فهو كناية عن القدرة الكاملة ولكنه يجيء في هذه الصورة المحسوسة، صورة انعدام الجهد والكلال لأن التعبير القرآني يتجه إلى رسم صور للمعاني تجسمها للحس فتكون فيه أوقع وأعمق وأحس.

ولا حاجة بنا إلى كل ما ثار من الجدل حول مثل هذه التعبيرات في القرآن إذا نحن فقهنا طريقة القرآن التعبيرية ولم نستعر من تلك الفلسفات الأجنبية الغربية التي أفسدت علينا كثيرا من بساطة القرآن ووضوحها، ويحسن أن أضيف هنا أنني لم أعثر على أحاديث صحيحة في شأن الكرسي والعرش تفسر وتحدد المراد مما ورد منها في القرآن ومن ثم أوثر أن لا أخوض في شأنها بأكثر من هذا البيان.

التعليق:

وقول سيد قطب أنه لم يعثر على حديث في تفسير الكرسي ليس بسديد بل قد صحت الآثار عن ابن عباس وغيره في تفسير الكرسي بأنه موضع القدمين، وهو من هو! فهو المعلم المدعو له ممن لا يرد دعاؤه بالفقه في الدين. [٣/ ٢٩٠].

صفة النفس

قال عند قوله تعالى: «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة



ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»، قال في معرض تفسير الآية: ولما كان الأمر في هذه الحالة متروكا للضمائر و لتقوى القلوب وخشيتها من علام الغيوب، فقد تضمن التهديد تحذير المؤمنين من نقمة الله وغضبه في صورة عجيبة من التعبير حقا «ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير».[٣/٣٨٦].

صفة العين

قال عند قوله تعالى: « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا »: أي برعايتنا. [١٢/١٨٧٦].

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه»: « فالحب والرضا المتبادل هو الصلة بينهم وبين ربهم... والحب... هذا الروح الساري اللطيف الرفراف المشرق الرائق البشوش.. هو الذي يربط القوم بربهم الودود.

وحب الله لعبد من عبيده، أمر لا يقدر على إدراك قيمته إلا من يعرف الله سبحانه بصفاته كما وصف نفسه وإلا من وجد إيقاع هذه الصفات في حسه ونفسه وشعوره وكينونته.. أجل لا يقدر حقيقة هذا العطاء إلا الذي يعرف حقيقة المعطي، الذي يعرف من هو الله.. من هو



صانع هذا الكون الهائل، وصانع الإنسان الذي يلخص الكون وهو جرم صغير! من هو في عظمته. ومن هو في قدرته، ومن هو في تفرده، ومن هو في ملكوته.. من هو ومن هذا العبد الذي يتفضل الله عليه منه بالحب.. والعبد من صنع يديه سبحانه وهو الجليل العظيم الحي الدائم، الأزلي الأبدي، الأول والآخر والظاهر والباطن.[٦/٩١٨].

صفة اليد

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء: «وذلك من سوء تصور اليهود لله سبحانه، فقد حكى القرآن الكريم من سوء تصورهم ذلك وقد قالوا: إن الله فقير ونحن أغنياء، عندما سئلوا النفقة، وقالوا: يد الله مغلولة، يعللون بذلك بخله، فالله بزعمهم لا يعطي الناس ولا يعطيهم إلا القليل فكيف ينفقون.

وقد بلغ من غلظ حسهم، وجلافة قلوبهم، ألا يعبروا عن المعنى الفاسد الكاذب الذي أرادوه وهو البخل بلفظه المباشر؛ فاختاروا لفظا أشد وقاحة وتهجما وكفرا فقالوا: يد الله مغلولة!.

ويجيء الرد عليهم بإحقاق هذه الصفة عليه، ولعنهم وطردهم من رحمة الله جزاء على قولهم: «غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا». وكذلك كانوا، فهم أبخل خلق الله بمال!

ثم يصحح هذا التصور الفاسد السقيم، ويصف الله سبحانه



بوصفه الكريم. وهو يفيض على عباده من فضله بلا حساب: «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء».

وعطاياه التي لا تكف ولا تنفد لكل مخلوق ظاهرة للعيان .. شاهدة باليد المبسوطة، والفضل الغامر، والعطاء الجزيل، ناطقة بكل لسان. ولكن يهود لا تراها؛ لأنها مشغولة عنها باللم والضم، وبالكنود والجحود، وبالبذاءة حتى في حق الله. [٩٢٩/٢].

وقال عند قوله تعالى: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي والله خالق لكل شيء فلا بد أن تكون هناك خصوصية في خلق هذا الإنسان تستحق هذا التنويه هي خصوصية العناية الربانية بهذا الكائن وإيداعه نفخة من روح الله دلالة على هذه العناية. [٣٠٢٨/٥].

وقال عند قوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: نعم ما قدروا الله حق قدره، وهم يشركون به بعض خلقه، وهم لا يعبدونه حق عبادته، وهم لا يدركون وحدانيته وعظمته، وهم لا يستشعرون بجلاله وقوته.

ثم يكشف لهم جانبا من عظمة الله وقوته على طريقة التصوير القرآنية التي تقرب للبشر الحقائق الكلية في صورة جزئية يتصورها إدراكهم المحدود، «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون».

وكل ما يرد في القرآن وفي الحديث من هذه الصور والمشاهد إنما هو تقريب للحقائق التي لا يملك البشر إدراكها بغير أن توضع لهم في تعبير يدركونه، وحتى صورة يتصورونها ومنه هذا التصوير لجانب من حقيقة القدرة المطلقة التي لا تتقيد بشكل ولا تتحيز في حيز ولا تتحدد



بحدود.[٥/٣٠٦١].

التعليق:

وتأويله في هذه الصفة واضح جدا بل عبارته تكاد تكون مثل عبارة الزمخشري صاحب الكشاف وانظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الفوقية:

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة»: «وهو القاهر فوق عباده» فهو صاحب السلطان القاهر، وهم تحت سيطرته وقهره هم ضعفاء في قبضة هذا السلطان، لا قوة ولا ناصر، هم عباد، والقهر فوقهم، وهم خاضعون له مقهورون وهذه هي العبودية المطلقة للألوهية القاهرة، وهذه هي الحقيقة التي ينطق بها واقع الناس، مهما ترك لهم من الحرية ليتصرفوا ومن العلم ليعرفوا ومن القدرة ليقوموا بالخلافة، إن كل نفس من أنفاسهم بقدر، وكل حركة في كيانهم خاضعة لسلطان الله بما أودعه في كيانهم من ناموس لا يملكوا أن يخالفوه، وإن كان هذا الناموس يجري في كل مرة بقدر خاص حتى في النفس والحركة. [٢/١١٢٢].

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» الآية:



«فلنتطلع إلى فيض السعادة الغامر الهادئ، وفيض الفرح المقدس الطهور، الذي ينطلق من مجرد تصورنا لحقيقة الموقف على قدر ما نملك، ولنشغل أرواحنا بالتطلع إلى هذا الفيض؛ فهذا التطلع ذاته نعمة لا تفوقها إلا نعمة النظر إلى وجهه الكريم. [٣٧٧١/٢٩].

صفة المعية

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»: «وهو معكم أينما كنتم» وهي كلمة على الحقيقة لا على الكناية والمجاز، فالله سبحانه مع كل أحد، ومع كل شيء في كل وقت، وفي كل مكان، مطلع على ما يعلم، بصير بالعباد، وهي حقيقة هائلة حين يتمثلها القلب، حقيقة مذهلة من جانب ومؤنسة من جانب، مذهلة بروعة الجلال، ومؤنسة بظلال القربى، وهي كفيلة وحدها حين يحسها القلب البشري على حقيقتها أن ترفعه وتطهره وتدعه مشغولا بها عن كل أعراض القلب، كما تدعه في حذر دائم وخشية دائمة مع الحياة والتخرج من كل دنس ومن إسعاف. [٣٤٨١/٢٧].

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض» [١٠٤/١٨-١٠٥]: « وما يكاد النص العجيب يتجلى حتى يفيض النور



الهادئ الوضيء، فيغمر الكون كله، ويفيض على المشاعر والجوارح، وينسكب في الحنايا والجوانح؛ وحتى يسبح الكون كله في فيض النور الباهر؛ وحتى تعانقه وترشفه العيون والبصائر؛ وحتى تنزاح الحجب، وتشف القلوب، وترف الأرواح. ويسبح كل شيء في الفيض الغامر، ويتطهر كل شيء في بحر النور، ويتجرد كل شيء من كثافته وثقله، فإذا هو انطلاق ورفرفة، ولقاء ومعرفة، وامتزاج وألفة، وفرح وحبور. وإذا الكون كله بما فيه ومن فيه نور طليق من القيود والحدود، تتصل فيه السماوات بالأرض، والأحياء بالجماد، والبعيد بالقريب؛ وتلتقي فيه الشعاب والدروب، والطوايا والظواهر، والحواس والقلوب...

«الله نور السماوات والأرض».. النور الذي منه قوامها ومنه نظامها.. فهو الذي يهبها جوهر وجودها، ويودعها ناموسها.. ولقد استطاع البشر أخيرا أن يدركوا بعلمهم طرفا من هذه الحقيقة الكبرى، عندما استحال في أيديهم ما كان يسمى بالمادة - بعد تحطيم الذرة - إلى إشعاعات منطلقة لا قوام لها إلا النور ! ولا «مادة لها إلا النور! فذرة المادة مؤلفة من كهارب وإليكترونات، تنطلق - عند تحطيمها - في هيئة إشعاع قوامه هو النور! فأما القلب البشري فكان يدرك الحقيقة الكبرى قبل العلم بقرون وقرون. كان يدركها كلما شف ورف، وانطلق إلى آفاق النور. ولقد أدركها كاملة شاملة قلب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ففاض بها وهو عائد من الطائف، نافض كفيه من الناس، عائذ بوجه ربه يقول: «أعوذ بنور وجهك الذي



أشرقت به الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة»[١]

وفاض بها في رحلة الإسراء والمعراج. فلما سألته عائشة: هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى أراه»[٢].

ولكن الكيان البشري لا يقوى طويلا على تلقي ذلك الفيض الغامر دائما، ولا يستشرف طويلا ذلك الأفق البعيد. فبعد أن جلا النص هذا الأفق المترامي، عاد يقارب مداه، ويقربه إلى الإدراك البشري المحدود، في مثل قريب محسوس: «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح. المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. نور على نور»..

وقال أيضا[١٨/١٠٥-١٠٦]: «نور على نور».. وبذلك نعود إلى النور العميق الطليق في نهاية المطاف! إنه نور الله الذي أشرقت به الظلمات في السماوات والأرض. النور الذي لا ندرك كنهه ولا مداه. إنما هي محاولة لوصل القلوب به، والتطلع إلى رؤياه: «يهدي الله لنوره من يشاء».. ممن يفتحون قلوبهم للنور فتراه. فهو شائع في السماوات

---

(١) طرف من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى الطائف، أخرجه ابن منده في كتاب التوحيد (٣/٣٧/٣٩٢)، من طرق محمد بن إسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن جعفر مختصرا. ذكره الهيثمي في المجمع (٦/٣٥) وقال: «رواه الطبراني وفيه ابن إسحاق وهو مدلس ثقة. وبقية رجاله ثقات». وذكره ابن كثير في التفسير (٦/٦١) وعزاه لمحمد بن إسحاق في السيرة.

وانظر فقه السيرة للغزالي بتحقيق الشيخ ناصر (ص: ١٣٢).

(٢) ثبت هذا من حديث أبي ذر رضي الله عنه عند: أحمد (٥/١٥٧ و ١٧١ و ١٧٥)، مسلم (١/١٦١/١٧٨)، الترمذي (٥/٣٦٩/٣٢٨٢)، وفي لفظ لمسلم «رأيت نورا».



والأرض، فائض في السماوات والأرض. دائم في السماوات والأرض. لا ينقطع. ولا يحتبس، ولا يخبو. فحيثما توجه إليه القلب رآه. وحيثما تطلع إليه الحائر هداه. وحيثما اتصل به وجد الله. إنما المثل الذي ضربه الله لنوره وسيلة لتقريبه إلى المدارك، وهو العليم بطاقة البشر: «ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم».. ذلك النور الطليق، الشائع في السماوات والأرض، الفائض في السماوات والأرض، يتجلى ويتبلور في بيوت الله التي تتصل فيها القلوب بالله، تتطلع إليه وتذكره وتخشاه، وتتجرد له وتؤثره على كل مغريات الحياة.

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»[٢٧/٧١٧-٧١٨]: « الأول فليس قبله شيء. والآخر فليس بعده شيء. والظاهر فليس فوقه شيء. والباطن فليس دونه شيء. الأول والآخر مستغرقا كل حقيقة الزمان، والظاهر والباطن مستغرقا كل حقيقة المكان. وهما مطلقتان. ويتلفت القلب البشري فلا يجد كينونة لشيء إلا لله. وهذه كل مقومات الكينونة ثابتة له دون سواه. حتى وجود هذا القلب ذاته لا يتحقق إلا مستمدا من وجود الله. فهذا الوجود الإلهي هو الوجود الحقيقي الذي يستمد منه كل شيء وجوده. وهذه الحقيقة هي الحقيقة الأولى التي يستمد منها كل شيء حقيقته. وليس وراءها حقيقة ذاتية ولا وجود ذاتي لشيء في هذا الوجود..».



محمود حجازي

ترجمته:

محمود حجازي من الذين حاولوا أن يقربوا تفسير القرآن بطرق سهلة يسيرة ولكنه غلب عليه الأسلوب الإنشائي الخفيف الذي ربما ينزل ببلاغة القرآن ويظهر من تفسيره أن الرجل لم يشم رائحة علم الحديث فهو يحتج بالأحاديث الموضوعة دون مبالاة أو نظر إلى صحة النص أو ضعفه.

وأما عقيدة الأسماء والصفات في تفسيره:

فالذي يظهر أنه مؤول لمعظم الصفات، وأثبت صفة الاستواء على مذهب السلف، وأشار في بعض الصفات إلى مذهب السلف ورجح مذهب الخلف، هذه هي النظرة على تفسيره فيما يتعلق بالأسماء والصفات.



صفة الرحمة

قال في تفسير الرحمن الرحيم: «الرحمن» المتصفة ذاته بالرحمة وهي صفة خاصة به «الرحيم» من يرحم غيره بالفعل وكان بالمؤمنين رحيما، وهما في الأصل صفتان مأخوذتان من الرحمة وهي رقة في القلب تقتضي الإحسان والتفضل بالنعم والمراد هنا الإحسان والتفضل بالنعم . [١/٩] انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة المؤولة هنا.

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»: الاستهزاء: الاستخفاف والسخرية وهو من اليهود بهذا المعنى ومن الله بمعنى أنه لا يعبأ بهم لحقارتهم وسوء إدراكهم أو بمعنى أنه سيجازيهم عليه. [١/١٦] انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة»: الاستحياء: تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب عليه فيؤدي إلى ترك الفعل والمراد هنا أنه سبحانه لا يترك ضرب المثل. [١/٢٤] انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة.



الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل على مقعد القاعد.

وقال في المعنى: واسع الملك والقدرة «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» ولا كرسي ولا قبضة ولا يمين وإنما هو تصوير وتمثيل لعظمته وقدرته وتمام ملكه وسعة علمه سبحانه وتعالى لا يشغله شأن عن شأن ولا يشق عليه أمر دون أمر متعال عن الأوهام والظنون قال في الهامش: رأي الخلف الأولين. ويرى السلف أخذ الآية على ظاهرها وهو أسلم وأفضل. [٣/٧٠٦] انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة.

صفة الاستواء

حكى الشيخ في تفسيره عند قوله تعالى من سورة الأعراف «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» مذهب السلف والخلف واختار مذهب السلف لأنه مذهب الصحابة والتابعين، ولقد أحسن في الاختيار وهذه عبارته في تفسيره:

ثم أنه تعالى قد استوى على عرشه واستقام أمره واستقر على هيأة الله أعلم بها مع البعد عن مشابهة الحوادث في شيء ولقد سئل مالك رضي الله عنه في ذلك فقال: (الاستواء معلوم) أي في اللغة (والكيف) أي كيفية الاستواء (مجهول والسؤال عنه بدعة) وهذا القدر



كاف، وهذا رأي الصحابة رضي الله عنهم، ورأي السلف قبول ما جاء من غير تكييف ولا تشبيه وترك معرفة حقيقتها إلى الله، وأما الخلف فيؤولون ويقولون استوى على عرشه بعد تكوين خلقه على معنى أنه يدبر أمره ويصرف نظامه على حسب تقديره وحكمته «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر» وإلى رأي السلف أميل إذ هو رأي الصحابة والتابعين جميعا. [٨/٦٣] وياليته اطرد هذا في كل الصفات.

صفة الوجه

أما الشيخ محمد محمود فهو على طريقة المؤولة في صفة الوجه يفسرها بالذات كما جاء عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» قال: وكيف تدعو مع الله إلها آخر وهو الله لا إله إلا هو، كل شيء غيره في العالم هالك لأن وجوده ليس لذاته بل مستند إلى واجب الوجود، فكل شيء سوى الله بهذا المعنى هالك ومعدوم بالقوة أو بالفعل إذ وجوده من غيره وهو موقوت بوقت مهما طال كل شيء هالك إلا ذاته جل شأنه الواجب الوجود، القديم الباقي الذي لا يجوز عليه العدم والفناء بحال من الأحوال. [١٩/٦٠].

وقال عند قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: كل شيء هالك إلا ذاته القدسية فإنها باقية ويبقى ذات ربك ذو الجلال والتعظيم والإكبار. [٢٥/١٣٠] انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة المؤولة هنا.



صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: ما ينظر هؤلاء الخارجون عن أمر الله إلا أن يأتيهم عذاب الله وأمره من حيث ينتظرون الخير تنكيلا بهم وتشديدا عليهم وتأتيهم الملائكة بما قدره الله وأراده لهم. [٢/٤٦].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: هل ينظر هؤلاء إلا أن تأتيهم الملائكة كما اقترحوا أو يأتي ربك كما طلبوا وقالوا «لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا»[١] أو تأتيهم بعض آيات ربك التي اقترحوها بكفرهم كقولهم «أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا»[٢] ونحو ذلك، فهم في الحقيقة لا ينتظرون إلا مجيء الملائكة أو مجيء ربك أو مجيء بعض آيات ربك فهم متمادون في التكذيب ولا أمل فيهم أبدا ولا خير فيهم أصلا، وقيل: هم لا ينتظرون إلا ملائكة الموت أو أمر الله أي وعده ووعيده، «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»[٣]. [٨/٣٣-٣٤].

وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»: كلا وألف كلا لا ينبغي أن تكونوا كما وصفكم القرآن، ومن كان كذلك فإنه إذا دكت

(١) سورة الفرقان: الآية: ٢١.

(٢) سورة الإسراء: الآية: ٩٢.

(٣) سورة النحل: الآية: ٣٣.



الأرض دكا وقامت القيامة قياما وجاء ربك، والله أعلم بكيفية المجيء، ولكن نؤمن به (قال في الهامش:وأوَل الخلف فقالوا: هذا تمثيل لعظمة المولى أو المراد جاء أمر ربك). [٣٠/٤٨].

التعليق:

والشيخ محمود حجازي في تفسيره لهذه الآيات الثلاث أول في الآيتين في سورة البقرة والأنعام وأثبت في الآية التي في سورة الفجر لكنه عقب ذلك بما في الهامش بقوله: وأول الخلف، فالذي يظهر أنه يميل إلى مذهب الخلف، وإلا لو كان يعتقد مذهب السلف لسكت عما ذكره في تفسير آية سورة الفجر ولنصر ذلك وأيده. والله تعالى أعلم.

انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة النفس

وقال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه»: ويحذركم الله عقابه وفي ذكر نفسه إشارة إلى أن الوعيد صادر من ذاته ونفسه وهو القادر على كل شيء وإليه المصير والمرجع. [٣/٥٣].

وقال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: ما يكون لي ولا ينبغي لي أن أقول ما ليس لي بحق أصلا، وكيف يصدر هذا مني وقد عصمتني وأيدتني بروح من عندك؟ إن كنت قلته فقد علمته فأنت تعلم الغيب والشهادة وتعلم سري وضميري وأنا لا أعلم شيئا مما استأثرت به من بحار علمك إنك أنت علام الغيوب. [٧/٣١] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



صفة اليد

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»: اليد تطلق على الجارحة وتطلق مجازا على النعمة وعلى العطاء (المفردات) مبسوطتان المراد كنه العطاء (المفردات).

المعنى: وقالت اليهود أي بعضهم: يد الله مغلولة، وغل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ألا ترى إلى قوله سبحانه «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»[١] وقول النبي صلى الله عليه وسلم «أطولكن يدا أسرعكن لحوقا بي يوم القيامة»[٢] والمراد بطول اليد الجود والكرم. قال بعضهم: هذا لما أصابتهم أزمة مالية غلت أيديهم وأمسكت عن الجود والخير فهم القوم البخلاء الأنانيون لعنهم الله بما قالوا فهو الكريم ويحب كل كريم ويداه مبسوطتان للعطاء ينفق كيف يشاء على وفق الحكمة الإلهية فهو يعطي ويمنع ويقبض ويبسط لحكم هو أعلم بها «الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر»[٣] «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء»[٤].

وقال عند قوله تعالى من سورة ص «يا إبليس ما منعك أن تسجد

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ٢٩.

(٢) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (١٢١/٦)، البخاري (١٤٢٠/٣٦٥/٣)، مسلم (٢٤٥٢/١٩٠٧/٤)، النسائي (٢٥٤٠/٧٠/٥).

(٣) سورة الرعد: الآية: ٢٦.

(٤) سورة الشورى: الآية: ٢٧.



لما خلقت بيدي»: ما الذي منعك من السجود لآدم وقد خلقته بيدي وصنعته بنفسي وقولك فعلت هذا بيدي مثلا وصنعته بنفسي تمثيل لكونك معنيا بفعله عناية تامة.[٢٣/٦٦].

وقال عند قوله تعالى «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: وهكذا الكلام عند بعضهم تمثيل لحال عظمته تعالى وكمال تصرفه ونفاذ قدرته بحال من يكون له قبضة فيها الأرض كلها وله يمين تطوي السماوات طيا ويرى بعضهم أن الكلام على حقيقته.[٢٤/١٦].

التعليق:

الذي يظهر أن صاحب التفسير الواضح تابع للمؤولة في تأويلاتهم الباطلة وإن كان أشار في الآية الثالثة إلى مذهب السلف فإنه لم يرجحه ولم يؤيده ولم يصرح أنه مذهب السف، وهذه أمور العقيدة فينبغي للمؤلف أن يفصح عن عقيدته وأن يجهر بها ويؤيدها بما يراه من الأدلة فصاحبنا على حسب تصرفاته في هذه الصفة على مذهب المؤولة. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الفوقية

وقال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير»: والفوقية هنا فوقية استعلاء بالقهر والغلبة لا فوقية مكان، كما تقول السلطان فوق رعيته والمراد فوقهم بالأمر والغلبة وفي القهر معنى زائد ليس في القدرة، وهو منع غيره من بلوغ المراد إلا بأمره وهو الحكيم في أمره الخبير بخلقه سبحانه وتعالى. [٧/٤٣]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



صفة المعية

قال عند قوله تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»: وهو معكم بعلمه وقدرته أينما كنتم والله بما تعملون بصير. [١٥١/٢٧].

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»: والله سبحانه لا تدركه الأبصار ولا تراه إحاطة وشمولا حتى تعرف كنهه وتحيط به «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه» والآية الكريمة لا تنفي الرؤية التي وردت بها الأحاديث الصحيحة والله يدرك الأبصار يراها ويدركها ويقف على حقيقتها وكنهها وإلى الآن لم يعرف أحد حقيقة الضوء وحقيقة البصر ولماذا لم تر الأذن؟ ولم لم تسمع العين؟ ولماذا كان عصب العين ينقل إشارة الرؤية وعصب السمع ينقل إشارة السمع؟ ولكن الله وحده هو الذي يدرك الأبصار ويعلمها وهو الخبير بذاته الخبير بدقائق خلقه وخفاياهم.[٨٥/٧].



صفة الرضا

قال عند قوله تعالى «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»: ولكنه لا يرضى لعباده الكفر فإنه ظلم والرضا غير الإرادة وإن تشكروا الله سبحانه وتعالى يرضى لكم ذلك ويثيبكم عليه «لقد رضي الله على المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة» بمعنى أنه أثابهم. [٢٣/٧١-٧٢] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون»: اصنع الفلك لتكون أداة لنجاتك من الغرق أنت ومن معك من المؤمنين اصنعها بأعيننا وتحت ملاحظتنا حالة كونك مشمولا برعايتنا معلما بوحينا لك كيف الصنع حتى لا تقع في خطإ وجمع الأعين بأعيننا للإشارة إلى كمال العناية وتمام الرعاية. [١٢/٢٨]

وقال عند قوله تعالى «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»: ولتربى ويحسن إليك وأنا مراعيك ومراقبك كما يرعى الرجل الشيء العزيز لديه بعينه. [١٦/٤٨] انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور « الله نور السماوات والأرض » [٧٣-٧٢/١٨]: « وعلى هذا يمكن أن نفهم قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» الآية على ما يأتي: الله سبحانه وتعالى هو صاحب النور في السماوات والأرض وهو خالق ذلك النور الحسي فيهما وهو صاحب النور فيها بمعنى أنه هو الذي بث فيهما من كمال النظام وحسن التدبير، ما لو تفكر فيهما إنسان بعقل حر بريء لآمن به إيمانا كاملا وهو تبارك وتعالى نور السماء بالملائكة والأرض بالشرائع وما فطر عليه النفوس من الفطر السليمة التي تهدي إلى الحق والله سبحانه وتعالى نور السماء بالكواكب والأرض بالأنبياء.

ولك أن تقول بالإجمال: الله سبحانه هو المدبر بما يجري في السماوات والأرض والمبدع لخلقهما وهو منزل الشرائع وباعث الملائكة بالوحي والهادي لعباده بالأنبياء والرسل جل شأنه وتبارك اسمه وتقدس في علاه فهو نور السماوات والأرض حقا وإن أردت أن تتمثل نور الحق تبارك وتعالى وتتصور بمثال حسي يجلوه لك فهو كمشكاة فيها مصباح قد وقع في زجاجة صافية كأنها كوكب دري».

وقال أيضا : « تأمل هذا التصوير تجد نفسك أمام نور قد استجمع مظاهر النور وتجلى في وسط ظلمة زادت بهاء ظهورا فهو بحق نور، وهذا شأن بداية الله لعباده نور من كل ناحية وضوء من كل جانب فهو نور متضاعف يزداد كلما نظرت فيه وحاولت الوقوف على سره».



محمد الطاهر بن عاشور و تفسيره التحرير والتنوير

ترجمته:

من أكابر علماء تونس وله ابن كان على منواله، توفي رحمه الله قبل ثلاث وعشرين سنة، أما الأب فكان آنذاك ما يزال على قيد الحياة فلا أدري الآن هل هو على قيد الحياة أم توفي؟ فإن كان الأخير، فغفر الله له ولجميع المسلمين.

فصاحب التفسير على طريقة أهل بلده تقليد للمذهب المالكي والتبحر في فروعه دون معرفة الدليل من الكتاب والسنة حتى يميز الحق من الباطل فالكل عند المقلدة حق، خطأه، وصوابه، لا هم بالأئمة اقتدوا ولا للدليل اتبعوا ولهذا يقول الإمام ابن عبد البر كما في الجامع [١١٥/٢]:

لا فرق بين مقلد وبهيمة   تنقاد بين جنادل ودعاتر

وقد حاول الشيخ أن يكثر في تفسيره من التحليلات اللغوية والبلاغية بأسلوب واسع.

وأما عقيدة الأسماء والصفات: فهو أشعري جلد وقد صرح بذلك في بعض الصفات، يكثر من التحليلات والتعليلات ويظهر بعض الاعتراضات التي لا تزيد المذهب الأشعري إلا تقعرا، ينظر إلى طاغوت التأويل الذي اتخذه الأشاعرة عمدة في صفات الله بأنه سيف مسلول على الملاحدة مع أن الذي يعرف حقيقته لا يزمع عنده جناح بعوضة. وإذا ذكر عقيدة السلف يذكرها بخلط وضعف وإنها عقيدة المساكين السذج.



موقفه من الصفات الإلهية

صفة الرحمة

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة: «الرحمان الرحيم»: «واسم الرحمة موضوع في اللغة العربية لرقة الخاطر وانعطافه نحو حي بحيث تحمل من اتصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعانته على المشاق فهي من الكيفيات النفسانية لأنها انفعال ولتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدر قوة انفعاله فأصل الرحمة من مقولة الانفعال وآثارها من مقولة الفعل فإذا وصف موصوف بالرحمة كان معناه حصول الانفعال المذكور في نفسه و إذا أخبر عنه بأنه رحم غيره فهذه على معنى صدر عنه أثر من آثار الرحمة إذ لا تكون تعدية فعل رحم إلى المرحوم إلا على هذا المعنى فليس لماهية الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها فوصف الله تعالى بصفات الرحمة في اللغات ناشئ على مقدار عقائد أهلها فيما يجوز عليه ويستحيل، وكان أكثر الأمر مجسمة ثم يجيء في لسان الشرائع تعبيرا عن المعاني العالية بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله عن أعراض المخلوقات بالدليل العام على التنزيه وهو مضمون قول القرآن «ليس كمثله شيء» فأهل الإيمان إذا سمعوا أو أطلقوا وصفي « الرحمان الرحيم» لا يفهمون منه حصول ذلك الانفعال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى عن الأعراض بل أنه يراد بهذا الوصف في جانب الله تعالى إثبات



الغرض الأسمى من حقيقة الرحمة وهو صدور آثار الرحمة من الرفق واللطف والإحسان والإعانة لأن ما عدا ذلك من القيود الملحوظة في مسمى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لولا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم، ألا ترى أن المرء قد يرحم أحدا، ولا يملك له نفعا لعجز أو نحوه. وقد أشار إلى ما قلناه أبو حامد الغزالي في المقصد الأسنى بقوله: «الذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها، فإن كان قادرا على قضائها لم يسم رحيما إذ لو تمت الإرادة لوفى بها وإن كان عاجزا فقد يسمى رحيما باعتبار ما اعتوره من الرحمة والرقة ولكنه ناقص وبهذا تعلم أن إطلاق نحو هذا الوصف على الله تعالى ليس من المتشابه لتبادر المعنى المراد منه لكثرة استعمالها وتحقق تنزه الله عن لوازم المعنى المقصود في الوضع مما لا يليق بجلال الله تعالى كما نطلق العليم على الله مع التيقن بتجرد علمه عن الحاجة إلى النظر والاستدلال وسبق الجهل وكما نطلق الحي عليه تعالى مع اليقين بتجرد حياته عن العادة والتكون ونطلق القدرة مع اليقين بتجرد قدرته عن المعالجة والاستعانة. فوصفه تعالى بالرحمان الرحيم من المنقولات الشرعية فقد أثبت القرآن رحمة الله في قوله « ورحمتي وسعت كل شيء» فهي منقولة من لسان الشرع إلى إرادة الله إيصال الإحسان إلى مخلوقاته في الحياة الدنيا وغالب الأسماء الحسنى من هذا القبيل. وأما المتشابه فهو ما كانت دلالته على المعنى المنزه عنه أقوى وأشد وسيأتي في سورة آل عمران عند قوله تعالى «وأخر متشابهات» والذي ذهب إليه صاحب الكشاف وكثير من المحققين أن الرحمان صفة مشبهة كغضبان وبذلك مثله في الكشاف [١/١٦٩-١٧٠]. انظر الرد



على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الغضب

قال عند قوله تعالى من سورة الفاتحة «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»: « والغضب المتعلق بالمغضوب عليهم هو غضب الله وحقيقة الغضب المعروف في الناس أنه كيفية تعرض للنفس يتبعها حركة الروح إلى الخارج وثورانها فتطلب الانتقام فالكيفية سبب لطلب الانتقام. وطلب الانتقام سبب لحصول الانتقام والذي يظهر لي أن إرادة الانتقام ليست من لوازم ماهية الغضب بحيث لا تنفك عنه ولكنها قد تكون من آثاره وأن الغضب هو كيفية للنفس تعرض من حصول ما لا يلائمها فتترتب عليه كراهية الفعل المغضوب منه وكراهية فاعله، ويلازمه الإعراض عن المغضوب عليه ومعاملته بالعنف وبقطع الإحسان، وبالأذى وقد يفضي ذلك إلى طلب الانتقام منه فيختلف الحد الذي يثور عند الغضب في النفس باختلاف مراتب احتمال النفوس للمنافرات واختلاف العادات في اعتبار أسبابه. فلعل الذين جعلوا إرادة الانتقام لازمة للغضب بنوا على القوانين العربية وإذ كانت حقيقة الغضب يستحيل اتصاف الله تعالى بها وإسنادها إليه على الحقيقة للأدلة القطعية الدالة على تنزيه الله تعالى عن التغيرات الذاتية والعرضية فقد وجب على المؤمن صرف إسناد الغضب إلى الله عن معناه الحقيقي وطريقة أهل العلم والنظر في هذا الصرف أن يصرف اللفظ إلى المجاز بعلاقة اللزوم أو إلى الكناية باللفظ عن لازم معناه فالذي يكون صفة لله من معنى الغضب هو لازمه أعني العقاب



والإهانة يوم الجزاء واللعنة أي الإبعاد عن أهل الدين والصلاح في الدنيا أو هو من قبيل التمثيلية.

وكان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني يمسكون عن تأويل هذه المتشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس فلما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء وحدث قول الناس في معاني الدين بما لا يلائم الحق لم يجد أهل العلم بدا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام المسلم وكبت الملحد فقام الدين بصنيعهم على قواعده وتميز المخلص له عن ماكره وجاحده وكل فيما صنعوا على هدى وبعد البيان لا يرجع إلى الإجمالي أبدا وما تأولوه إلا بما هو معروف في لسان العرب مفهوم لأهله.

فغضب الله تعالى على العموم يرجع إلى معاملته الحائدين عن هديه العاصين لأوامره ويترتب عليه الانتقام وهو مراتب أقصاها عقاب المشركين والمنافقين بالخلود في الدرك الأسفل من النار ودون الغضب الكراهية، فقد ورد في الحديث: «ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال»[1] ويقابلها الرضى والمحبة وكل ذلك غير المشيئة والإرادة بمعنى التقدير والتكوين «فلا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم».

«ولو شاء ربك ما فعلوه» «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا» وتفصيل هذه الجملة في علم الكلام . [١/١٩٧-١٩٨]. انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة المؤولة.

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٢٧)، ومن حديث المغيرة بن شعبة: أحمد (٤/٢٤٩)، البخاري (١٠/٤٩٦/٥٩٧٥)، مسلم (٣/١٣٤١/٥٩٣).



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «الله يستهزئ بهم»: «وفعل يستهزئ المسند إلى الله ليس مستعملا في حقيقته لأن المراد هنا أنه يفعل بهم في الدنيا ما يسمى بالاستهزاء بدليل قوله تعالى «ويمدهم في طغيانهم» ولم يقع استهزاء حقيقي في الدنيا فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين بما يشبه فعل المستهزئ بهم وذلك بالإملاء لهم حتى يظنوا أنهم سلموا من المؤاخذة على استهزائهم فيظنوا أن الله راض عنهم أو أن أصنامهم نفعوهم حتى إذا نزل بهم عذاب الدنيا من القتل والفضح علموا خلاف ما توهموا فكان ذلك كهيئة الاستهزاء بهم. والمضارع في قوله «يستهزئ» لزمن الحال. ولا يحمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنه لم يقع من الله معنى الاستهزاء في الدنيا ويحسن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة. ويجوز أن يكون يستهزئ بهم حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم في الموقف وهو نوع من العقاب فيكون المضارع في يستهزئ للاستقبال وإلى هذا المعنى نحا ابن عباس والحسن في نقل ابن عطية ويجوز أن يكون مرادا به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتحقير، والمعنى يذلهم وعبر عنه بالاستهزاء مجازا ومشاكلة أو مرادا به مآل الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم. وهذا كله وإن جاز فقد عينه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما نقل ابن عطية والقرطبي وعينه الفخر الرازي والبيضاوي وعينه المعتزلة



أيضا لأن الاستهزاء لا يليق إسناده إلي الله حقيقة لأنه فعل قبيح ينزه الله تعالى عنه كما في الكشاف وهو مبني على التعارف بين الناس [٢٩٤/١]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: « والاستحياء والحياء واحد فالسين والتاء فيه للمبالغة مثل استقدم واستأخر واستجاب وهو انقباض النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستشعار أنه لا يليق أو لا يحسن في متعارف أمثاله، فهو هيئة تعرض للنفس هي من قبيل الانفعال يظهر أثرها على الوجه وفي الإمساك عن ما من شأنه أن يفعل.

والاستحياء هنا منفي عن أن يكون وصفا لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل في صحة إسناده إلي الله والتعلل لذلك بأن نفي الوصف يستلزم صحة الاتصاف تعلل غير مسلم. [٣٦١/١]. انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة المؤولة.

صفة الوجه

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة «فأينما تولوا فثم وجه الله»: « (وجه الله) بمعنى الذات وهو حقيقة لغوية تقول لوجه زيد أي ذاته كما تقدم عند قوله «من أسلم وجهه لله» وهو هنا كناية عن عمله



فحيث أمرهم باستقبال بيت المقدس فرضاه منوط بالامتثال لذلك وهو أيضا كناية رمزية عن رضاه بهجرة المؤمنين في سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم للمدينة ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله في التذييل «إن الله واسع عليم» فقوله واسع تذييل لمدلول (و لله المشرق والمغرب) والمراد سعة ملكه أو سعة تيسيره والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التي يقصد منها رضى الله تفضل غيرها وهو عليم بمن يتوجه لقصد مرضاته وقد فسرت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة في الصلاة. [٦٨٣/١].

وقال عند قوله تعالى من سورة الرحمان «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [٢٥٣/٢٧]: «و «وجه ربك»: ذاته فذكر الوجه هنا جار على عرف كلام العرب. قال في الكشاف: والوجه يعبر به عن الجملة والذات. اهـ.

وقد أضيف إلى اسمه تعالى لفظ الوجه بمعان مختلفة منها ما هنا ومنها قوله «فأينما تولوا فثم وجه الله» وقوله «إنما نطعمكم لوجه الله ».

وقد علم السامعون أن الله تعال يستحيل أن يكون له وجه بالمعنى الحقيقي وهو الجزء الذي في الرأس.

واصطلح علماء العقائد على تسمية مثل هذا بالمتشابه وكان السلف يحجمون عن الخوض في ذلك مع اليقين باستحالة ظاهره على الله تعالى، ثم تناوله علماء التابعين ومن بعدهم بالتأويل تدريجا إلى أن اتضح وجه التأويل بالجري على قواعد علم المعاني فزال الخفاء، واندفع الجفاء، وكلا الفريقين خيرة الحنفاء.

انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة المؤولة.



صفة الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «هل ينظرون إلا أن يأتهم الله»: «والإتيان حضور الذات في موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى من هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالا في مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزه عنه تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلي فإن كان الكلام خبرا أو تهكما فلا حاجة للتأويل لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيدا من الله لزم التأويل، لأن الله تعالى موجود في نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت فلابد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه وهذا التأويل إما في معنى الإتيان أو في إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول و إلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التي ذكرها المفسرون.

الوجه الأول: ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات المتشابهة دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى لكن بلا كيف فهو من المتشابه كالاستواء والنزول والرؤية أي هو إتيان لا كإتيان الحوادث. فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجيء وجوه منها:

الوجه الثاني: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه مجاز في التجلي



والاعتناء إذا كان الضمير راجعا لمن يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أو بأنه مجاز في تعلق القدرة التنجيزية بإظهار الجزاء إن كان الضمير راجعا للفريقين أو هو مجاز في الاستئصال يقال أتاهم الملك إذا عاقبهم قاله القرطبي قلت: وذلك في كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول أتاهم السبع بمعنى أهلكهم وآتاهم الوباء ولذلك يقولون أتى عليه بمعنى أهلكه واستأصله فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال الله تعالى: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا». وقال «فأتى الله بنيانهم من القواعد» وليس قوله: «في ظلل من الغمام» بمناف لهذا المعنى لأن ظهور أمر الله وحدوث تعلق قدرته يكون محفوفا بذلك لتشعر به الملائكة وسيأتي بيان في «ظلل من الغمام» قريبا.

الوجه الثالث: إسناد الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازي: وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو في الدنيا وكونه في «ظلل من الغمام» زيادة تنويه بذلك المظهر ووقعه لدى الناظرين.

الوجه الرابع: يأتيهم كلام الله الدال على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعا من قبل ظلل من الغمام تحفه الملائكة.

الوجه الخامس: أن هناك مضافا مقدرا أي يأتيهم أمر الله أي قضاؤه بين الخلق أو يأتيهم بأس الله بدليل نظائره من القرآن أو يأتي أمر ربك وقوله: «فجاءها بأسنا بياتا» ولا يخفى أن الإتيان في هذا يتعين أن يكون مجازا في ظهور الأمر.

الوجه السادس: حذف مضاف تقديره آيات الله أو بيناته أي دلائل قدرته أو دلائل صدق رسله ويبعده قوله : «في ظلل من الغمام» إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو الوجه الثالث.



الوجه السابع: أن هناك معمولا محذوفا دل عليه قوله: «فاعلموا أن الله عزيز حكيم» والتقدير أن يأتيهم الله بالعذاب أو ببأسه. والأحسن: تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعدا ووعيدا.

وقد ذكرت في تفسير قوله تعالى: «منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» في سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة أربعة أقسام:

- قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود، والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا.
- قسم اتصف الله بلازم مدلوله، وشاع ذلك حتى صار المتبادر من المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة.
- وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر.
- وقسم متشابه شديد التشابه. [٢/٢٨٤-٢٨٦].

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر «وجاء ربك والملك صفا صفا»: « وإسناد المجيء إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيه ابتداء حسابه بالمجيء». [٣٠/٣٣٧].

انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وسع كرسيه السماوات»



الآية: «والكرسي شيء يجلس عليه متركب في أعواد أو غيرها موضوعة كالأعمدة متساوية عليها سطح من خشب أو غيره بمقدار ما يسع شخصا واحدا في جلوسه فإن زاد على مجلس واحد وكان مرتفعا فهو العرش. وليس المراد في الآية حقيقة الكرسي إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيز فتعين أن يكون مرادا به غير حقيقته.

والجمهور قالوا: إن الكرسي مخلوق عظيم ويضاف إلى الله تعالى لعظمته فقيل: هو العرش وهو قول الحسن. وهذا هو الظاهر لأن الكرسي لم يذكر في القرآن إلا في هذه الآية وتكرر ذكر العرش ولم يرد ذكرهما مقترنين فلو كان الكرسي غير العرش لذكر معه كما ذكرت السماوات مع العرش في قوله تعالى: «قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم» وقيل: الكرسي غير العرش فقال ابن زيد هو دون العرش، وروي في ذلك عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من أرض» وهو حديث لم يصح. وقال أبو موسى الأشعري، والسدي والضحاك: الكرسي موضع القدمين من العرش أي لأن الجالس على عرش يكون مرتفعا عن الأرض فيوضع له كرسي لئلا تكون رجلاه في الفضاء إذا لم يتربع. روي هذا عن ابن عباس وقيل: الكرسي مثل لعلم الله روي عن ابن عباس كأن العالم يجلس على كرسي ليعلم الناس، وقيل: مثل لملك الله تعالى كما يقولون فلان صاحب كرسي العراق أي ملك العراق، وقيل غير ذلك. [٣/٢٣]. انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.



صفة المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» والمحبة انفعال نفساني ينشأ عند الشعور بحسن شيء من صفة ذاتية أو إحسان، أو اعتقاد أنه يحب المستحسن ويجر إليه الخير، فإذا حصل ذلك الانفعال عقبه ميل وانجذاب إلى الشيء المشعور بمحاسنه فيكون المنفعل محبا ويكون المشعور بمحاسنه محبوبا وتعد الصفات التي أوجبت هذا الانفعال جمالا عند المحب فإذا قوي هذا الانفعال صار تهيجا نفسانيا فسمي عشقا للذوات وافتتانا بغيرها. [٣/٢٢٥].

وقد اختلف المتقدمون في أن المحبة والجمال هل يقصران على المحسوسات فالذين قصروها على المحسوسات لم يثبتوا غير المحبة المادية (وقال بهذا القول سقراط والطبائعيون).

والذين لم يقصروهما عليها أثبتوا المحبة الرمزية أعني المتعلقة بالأكوان غير المحسوسة كمحبة العبد لله تعالى و هذا هو الحق، وقال به من المتقدمين أفلاطون، ومن المسلمين الغزالي وفخر الدين [٣/٢٢٧].

وأما إطلاق المحبة في قوله: «يحببكم الله» فهو مجاز لا محالة أريد به لازم المحبة وهو الرضا وسوق المنفعة، و نحو ذلك من تجليات لله تعالى يعلمها سبحانه، وهما المعبر عنها بقوله: «يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» فإن ذلك دليل المحبة وفي القرآن: «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم» [٣/٢٢٨].



انظر الرد على القرطبي في تأويل هذه الصفة.

العلو والفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو العلي العظيم»: «والعلو والعظمة مستعاران لشرف القدر وجلال القدرة». [١/٢٣].

وقال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»: «و «فوق» ظرف متعلق بـ «القاهر» وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكا. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون «وإنا فوقهم قاهرون». ولا يفهم من ذلك جهة هي في علو كما قد يتوهم، فلا تعد هذه الآية من المتشابهات.» [٧/١٦٥].

العندية

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «وقد أثبت القرآن للمجاهدين موتا ظاهرا بقوله «قتلوا»، ونفى عنهم الموت الحقيقي بقوله «بل أحياء عند ربهم يرزقون» فعلمنا أنهم وإن كانوا أموات الأجسام فهم أحياء الأرواح، حياة زائدة على حقيقة بقاء الأرواح، غير مضمحلة، بل هي حياة بمعنى تحقق آثار الحياة لأرواحهم من حصول اللذات والمدركات السارة لأنفسهم، ومسرتهم بإخوانهم، ولذلك كان قوله «عند ربهم» دليلا على أن حياتهم حياة خاصة بهم، ليست هي الحياة المتعارفة في هذا



العالم، أعني الحياة الأجسام وجريان الدم في العروق، ونبضات القلب، ولا هي حياة الأرواح الثابتة لأرواح جميع الناس، وكذلك الرزق يجب أن يكون ملائما لحياة الأرواح وهو رزق النعيم في الجنة. فإن علقنا «عند ربهم» بقوله «أحياء» كما هو الظاهر، فالأمر ظاهر، وإن علقناه بقوله «يرزقون» فكذلك، لأن هذه الحياة لما كان الرزق الناشئ عنها كائنا عند الله، كانت حياة غير مادية ولا دنيوية، وحينئذ فتقديم الظرف للإهتمام بكينونة هذا الرزق» [٤/١٦٥-١٦٦]

وقال عند قوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون»: «وعند مستعمل مجازا في رفعة المقدار، والحظوة الالاهية». [٩/٢٤٣].

الكلام

قال عند قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما»: «وكلام الله تعالى صفة مستقلة عندنا، وهي المتعلقة بإبلاغ مراد الله إلى الملائكة والرسل، وقد تواتر ذلك في كلام الأنبياء والرسل تواترا ثبت عند جميع المليين، فكلام الله صفة له ثبتت بالشرع لا يدل عليها الدليل العقلي، على التحقيق إذ لا تدل الأدلة العقلية على أن الله يجب له إبلاغ مراده الناس بل يجوز أن يوجد الموجودات ثم يتركها وشأنها، فلا يتعلق علمه بحملها على ارتكاب حسن الأفعال وتجنب قبائحها. ألا ترى أنه خلق العجماوات فما أمرها ولا نهى، فلو ترك الناس فوضى كالحيوان لما استحال ذلك. وأنه إذا أراد حمل المخلوقات على شيء يريده فطرها



على ذلك فانساقت إليه بجبلاتها، كما فطر النحل على إنتاج العسل، والشجر على الإثمار. ولو شاء لحمل الناس أيضا على جبلة لا يعدونها، غير أننا إذ قد علمنا أنه عالم، وأنه حكيم، والعلم يقتضي انكشاف حقائق الأشياء على ما هي عليه عنده، فهو إذ يعلم حسن الأفعال وقبحها، يريد حصول المنافع وانتفاء المضار، ويرضى بالأولى، ويكره الثانية وإذ اقتضت حكمته ورادته أن جعل البشر قابلا للتعلم والصلاح، وجعل عقول البشر صالحة لبلوغ غايات الخير، وغايات الشر، والتفنن فيهما، بخلاف الحيوان الذي يبلغ فيما جبل عليه من خير أو شر إلى غاية فطر عليها لا يعدوها، فكان من المتوقع طغيان الشر على الخير بعمل فريق الأشرار من البشر كان من مقتضى الحكمة أن يحمل الناس علي فعل الخير الذي يرضاه، وترك الشر الذي يكرهه، وحملهم على هذا قد يحصل بخلق أفاضل الناس وجبلهم على الصلاح والخير، فيكونون دعاة للبشر، لكن حكمة الله وفضله اقتضى أن يخلق الصالحين القابلين للخير، وأن يعينهم على بلوغ ما جبلوا عليه بإرشاده وهديه، فخلق النفوس القابلة للنبوة والرسالة وأمدها بالإرشاد الدال على مراده المعبر عنه بالوحي، كما اقتضاه قوله تعالى «الله أعلم حيث يجعل رسالته» فأثبت رسالة وتهيئة المرسل لقبولها ومن هنا ثبتت صفة الكلام. فعلمنا بأخبار الشريعة المتواترة أن الله أراد من البشر الصلاح وأمرهم، وأن أمه بذلك بلغ إلى البشر في عصور كثيرة وذلك يدل على أن الله يرضى بعض أعمال البشر ولا يرضى بعضها وأن ذلك يسمى كلاما نفسيا، وهو أزلي.

ثم إن حقيقة صفة الكلام يحتمل أن تكون من متعلقات صفة



العلم، أو من متعلقات صفة الإرادة، أو صفة مستقلة متميزة عن الصفتين الأخريين، فمنهم من يقول: علم حاجة الناس إلى الإرشاد فأرشدهم، أو أراد هدى الناس فأرشدهم. ونحن نقول: «إن الإلهية تقتضي ثبوت صفات الكمال التي منها الرضا والكراهية والأمر والنهي للبشر أو الملائكة، فثبتت صفة مستقلة هي صفة الكلام النفسي، وكل ذلك متقارب، وتفصيله في علم الكلام.

أما تكليم الله تعالى بعض عباده من الملائكة أو البشر فهو إيجاد ما يعرف منه الملك أو الرسول أن الله يأمر أو ينهى أو يخبر. فالتكليم تعلق لصفة الكلام بالمخاطب على جعل الكلام صفة مستقلة، أو تعلق العلم بإيصال المعلوم إلى المخاطب، أو تعلق الإرادة بإبلاغ المراد إلى المخاطب. فالأشاعرة قالوا: تكليم الله عبده هو أن يخلق للعبد إدراكا من جهة السمع يتحصل به العلم بكلام الله دون حروف ولا أصوات. وقد ورد تمثيله بأن موسى سمع مثل الرعد علم منه مدلول الكلام النفسي، قلت: وقد مثله النبي صلى الله عليه وسلم -صلى الله عليه وسلم- في الحديث الصحيح عن أبي هريرة «أن الله تعالى إذا قضى الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم، قالوا للذي قال «الحق وهو العلي الكبير»[1]، فعلى هذا القول لا يلزم أن يكون المسموع للرسول أو الملك حروفا وأصواتا بل هو علم يحصل له من جهة سمعه يتصل بكلام الله، وهو تعلق من تعلقات صفة الكلام

---

(١) أخرجه: البخاري (٨/٦٨٩-٦٩٠/٤٨٠٠)، أبو داود (٤/٢٨٨-٢٨٩/٣٩٨٩)، الترمذي (٥/٣٣٧/٣٢٢٣)، ابن ماجه (١/٧٠/١٩٤).



النفسي بالمكلم فيما لا يزال، فذلك التعلق حادث لا محالة كتعلق الإرادة. وقالت المعتزلة: يخلق الله حروفا وأصواتا بلغة الرسول فيسمعها الرسول، فيعلم أن ذلك من عند الله بعلم يجده في نفسه، يعلم به أن ذلك ورد إليه من قبل الله، لا أنه ليس بواسطة الملك، فهم يفسرونه بمثل ما نفسر به نحن نزول القرآن فإسناد الكلام إلى الله مجاز في الإسناد، على قولهم، لأن الله منزه عن الحروف والأصوات. والكلام حقيقة حروف وأصوات، وهذه سفسطة في الدليل لأنه لا يقول أحد بأن الحروف والأصوات تتصف بها الذات العلية. وهو عندنا وعندهم غير الوحي الذي يقع في قلب الرسول، وغير التبليغ الذي يكون بواسطة جبريل، وهو المشار إليه بقوله تعالى «أو من وراء حجاب»[(١)].

أما كلام الله الوارد للرسول بواسطة الملك وهو المعبر عنه بالقرآن وبالتوراة وبالإنجيل وبالزبور: فتلك ألفاظ وحروف وأصوات يعلمها الله للملك بكيفية لا نعلمها، يعلم بها الملك أن الله يدل، بالألفاظ المخصوصة الملقاة للملك، على مدلولات تلك الألفاظ فيلقيها الملك على الرسول كما هي قال تعالى «أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء»[(٢)] وقال: «نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين»[(٣)] وهذا لا يمتري في حدوثه من له نصيب من العلم في الدين ولكن أمسك بعض أيمة الإسلام عن التصريح بحدوثه أو بكونه مخلوقا، في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة، أو ظلمة المكابرة، والتحفز إلى النبز والأذى: دفعا للإيهام، وإبقاء على النسبة إلى

---

(١) سورة الشورى: الآية: ٥١.

(٢) سورة الشورى: الآية: ٥١.

(٣) سورة الشعراء: الآيات: ١٩٣-١٩٤-١٩٥.



الإسلام، وتنصلا من غوغاء الطغام، فرحم الله نفوسا فتنت، وأجسادا أوجعت، وأفواها سكتت، والخير أرادوا، سواء اقتصدوا أم زادوا. والله حسيب الذين ألبوا عليهم وجمعوا، وأغروا بهم وبئس ما صنعوا. وقوله «تكليما» مصدر للتوكيد. والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل «قد» و «إنّ» ولا يقصد به رفع احتمال المجاز، ولذلك أكدت العرب بالمصدر أفعالا لم يتستعمل لا مجازا كقوله تعالى «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا» فإنه أراد أنه يطهرهم الطهارة المعنوية، أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفع المجاز. وقالت هند بنت النعمان بن بشير تذم زوجها روح بن زنباع:

بكى الخز من روح وأنكر جلده وعجت عجيجا من جذام المطارف

وليس العجيج إلا مجازا، فالمصدر يؤكد، أي يحقق حصول الفعل المؤكد على ما هو عليه من المعنى قبل التأكيد.

فمعنى قوله «تكليما» هنا: أن موسى سمع كلاما من عند الله، بحيث لا يحتمل أن الله أرسل إليه جبريل بكلام، أو أوحى إليه في نفسه. وأما كيفية صدور هذا الكلام عن جانب الله فغرض آخر هو مجال للنظر بين الفرق، ولذلك فاحتجاج كثير من الأشاعرة بهذه الآية على كون الكلام الذي سمعه موسى الصفة الذاتية القائمة بالله تعالى احتجاج ضعيف. وقد حكى ابن عرفة أن المازري قال في شرح التلقين: إن هذه الآية حجة على المعتزلة في قولهم: إن الله لم يكلم موسى مباشرة بل بواسطة خلق الكلام لأنه أكده بالمصدر، وأن ابن عبد السلام التونسي، شيخ ابن عرفة، رده بأن التأكيد بالمصدر لإزالة الشك عن الحديث لا عن المحدث عنه. وتعقبه ابن عرفة بما يؤول إلى تأييد رد ابن عبد السلام. [٣٥/٦...٣٩].



اليد واليمين

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيدهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»: «وقوله «بل يداه مبسوطتان» نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى. وبسط اليدين تمثيل للعطاء، وهو يتضمن تشبيه الإنعام بأشياء تعطى باليدين.

وذكر اليد هنا بطريقة التثنية لزيادة المبالغة في الجود، وإلا فاليد في حال الاستعارة للجود أو للبخل لا يقصد منها مفرد ولا عدد، فالتثنية مستعملة في مطلق التكرير، كقوله تعالى «ثم ارجع البصر كرتين» وقولهم «لبيك وسعديك» وقال الشاعر «أنشده في الكشاف ولم يعزه هو ولا شارحوه:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل شكرت نداه تلاعه ووهاده

[٦/ ٢٥٠].

وقال عند قوله تعالى «والسماوات مطويات بيمينه»: «وطي السماوات: استعارة مكنية لتشويش تنسيقها واختلال أبعاد أجرامها فإن الطي رد ولف بعض شقق الثوب أو الورق على بعض بعد أن كانت مبسوطة منتشرة على نسق مناسب للمقصود من نشره فإذا انتهى المقصود طوي المنشور، قال تعالى: «يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب كما بدأنا أول خلق نعيده»[1] وإثبات الطي تخييل.

والباء في «بيمينه» للآلة والسببية.

(١) سورة الأنبياء: الآية: ١٠٤.



واليمين: وصف لليد ولا يد هنا وإنما هي كناية عن القدرة لأن العمل يكون باليد اليمين قال الشاعر أنشده الفراء والمبرد، قال القرطبي:

ولما رأيت الشمس أشرق نورها　　　تناولت منها حاجتي بيمين

أي بقدرة. وضمير «منها» يعود على مذكور في أبيات قبله. والمقصود من هاتين الجملتين تمثيل عظمة الله تعالى بحال من أخذ الأرض في قبضته ومن كانت السماوات مطوية أفلاكها وآفاقها بيده تشبيه المعقول بالمتخيل وهي تمثيلية تنحل أجزاؤها إلى استعارتين، وفيها دلالة على أن الأرض والسماوات باقية غير مضمحلة ولكن نظامهما المعهود اعتراه تعطيل، وفي الصحيح عن أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يقبض الله الأرض ويطوي السماوات بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض»[١] وعن عبد الله بن مسعود قال جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع. فيقول أنا الملك، فضحك رسول الله حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون»[٢] [٦٢/٢٤-٦٣].

---

(١) أخرجه: أحمد (٣٧٤/٢)، البخاري (٧٠٨/٨/٤٨١٢)، مسلم (٢١٤٨/٤/٢٧٨٧)، النسائي في الكبرى (٤٤٧/٦-٤٤٨/١١٤٥٥)، ابن ماجه (٦٨/١-٦٩/١٩٢).

(٢) أخرجه: أحمد (٤٢٩/١، ٤٥٧)، البخاري (٤٨٤/١٣-٤٨٥/٧٤١٥)، مسلم (٢١٤٧/٤/٢٧٨٦)، الترمذي (٣٤٥/٥/٣٢٣٨)، النسائي في الكبرى (٤٤٦/٦/١١٤٥٠).



النفس

قال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «وإضافة النفس إلى اسم الجلالة هنا بمعني العلم الذي لم يطلع عليه غيره، أي ولا أعلم ما تعلمه، أي مما انفردت بعمله. وقد حسنه هنا المشاكلة كما أشار إليه في الكشاف.

وفي جواز إطلاق النفس على ذات الله تعالى بدون مشاكلة خلاف؛ فمن العلماء من منع ذلك وإليه ذهب السعد والسيد وعبد الحكيم في شروح المفتاح والتلخيص. وهؤلاء يجعلون ما ورد من ذلك في الكتاب نحو «ويحذركم الله نفسه» من قبيل المتشابه. ومن العلماء من جوز ذلك مثل إمام الحرمين كما نقله ابن عرفة في التفسير عند قوله تعالى «كتب ربكم على نفسه الرحمة» في سورة الأنعام. ويشهد له تكرر استعماله في القرآن وكلام النبيء - صلى الله عليه وسلم - كما في الحديث القدسي «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»[1]. [٧/١١٥].

الرضى

قال عند قوله تعالى «رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم»: «وأصل الرضا أنه ضد الغضب، فهو المحبة وأثرها من

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٥٣٩)، البخاري (١٣/٤٧٣/٧٤٠٥)، مسلم (٤/٢٠٦١/٢٦٧٥)، الترمذي (٥/٥٤٢/٣٦٠٣)، النسائي في الكبرى (٤/٤١٢/٧٧٣٠)، ابن ماجه (٢/١٢٥٥/٣٨٢٢).



الإكرام والإحسان. فرضى الله مستعمل في إكرامه وإحسانه مثل محبته في قوله «يحبهم» ورضى الخلق عن الله هو محبته وحصول ما أملوه منه بحيث لا يبقى في نفوسهم متطلع» [١١٩/٧].

وقال عند قوله تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»: «والرضى حقيقته: حالة نفسانية تعقب حصول ملائم مع ابتهاج به، وهو على التحقيق فيه معنى ليس في معنى الإرادة لما فيه من الاستحسان والابتهاج ويعبر عنه بترك الاعتراض، ولهذا يقابل الرضى بالسخط، وتقابل الإرادة بالإكراه، والرضى آئل إلى معنى المحبة.

والرضى يترتب عليه نفاسة المضي عند الراضي وتفضيله واختياره، فإذا أسند الرضى إلى الله تعالى تعين أن يكون المقصود لازم معناه الحقيقي لأن الله منزه عن الانفعالات، كشأن إسناد الأفعال والصفات الدالة في اللغة على الانفعالات مثل: الرحمان والرؤوف، وإسناد الغضب والفرح والمحبة، فيؤول الرضى بلازمه من الكرامة والعناية والإثابة إن عدي إلى الناس، ومن النفاسة والفضل إن عدي إلى أسماء المعاني. وقد فسره صاحب الكشاف بالاختيار في قوله تعالى «ورضيت لكم الإسلام دينا» في سورة العقود.

وفعل الرضى يعدى في الغالب بحرف «عن» فتدخل على اسم عين لكن باعتبار معنى فيها هو موجب الرضى. وقد يعدى بالباء فيدخل غالبا على اسم معنى نحو: رضيت بحكم فلان، ويدخل على اسم ذات باعتبار معنى يدل عليه تمييز بعده نحو: رضيت بالله ربا، أو نحوه مثل «أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة»، أو قرينة مقام كقول قريش في وضع الحجر الأسود: هذا محمد قد رضينا به، أي رضينا به حكما إذ



هم قد اتفقوا على تحكيم أو داخل.

ويعدى بنفسه، ولعله يراعى فيه التضمين، أو الحذف والإيصال، فيدخل غالبا على اسم معنى نحو: رضيت بحكم فلان بمعنى: أحببت حكمه. وفي هذه الحالة قد يعدى إلى مفعول ثان بواسطة لام الجر نحو: «ورضيت لكم الإسلام دينا» أي رضيته لأجلكم وأحببته لكم، أي لأجلكم، أي لمنفعتكم وفائدتكم.

وفي هذا التركيب مبالغة في التنويه بالشيء المرضي لدى السامع حتى كأن المتكلم يرضاه لأجل السامع.

فإذا كان قوله «لعباده» عاما غير مخصوص وهو من صيغ العموم ثار في الآية إشكال بين المتكلمين في تعلق إرادة الله تعالى بأفعال العباد إذ من الضروري أن من عباد الله كثيرا كافرين، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعباده الكفر، وثبت بالدليل أن كل واقع هو مراد الله تعالى إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد فأنتج ذلك بطريقة الشكل الثالث أن يقال: كفر الكافر مراد الله تعالى لقوله تعالى «ولو شاء ربك ما فعلوه» ولا شيء من الكفر بمرضي لله تعالى لقوله «ولا يرضى لعباده الكفر» ينتج القياس «بعض ما أراده الله ليس بمرضي له».

فتعين أن تكون الإرادة والرضى حقيقتين مختلفتين وأن يكون لفظاهما غير مترادفين، ولهذا قال الشيخ أبو الحسن الأشعري إن الإرادة غير الرضى، والرضى غير الإرادة والمشيئة، فالإرادة والمشيئة بمعنى واحد والرضى والمحبة والاختيار بمعنى واحد، وهذا حمل لهذه الألفاظ القرآنية على معان يمكن معها الجمع بين الآيات قال التفتزاني: وهذا مذهب أهل التحقيق.



وينبني عليها القول في تعلق الصفات الإلهية بأفعال العباد فيكون قوله تعالى «ولا يرضى لعباده الكفر» راجعا إلى خطاب التكاليف الشرعية، وقوله «ولو شاء ربك ما فعلوه» راجعا إلى تعلق الإرادة بالإيجاد والخلق. ويتركب من مجموعهما ومجموع نظائر كل منهما الاعتقاد بأن للعباد كسبا في أفعالهم الاختيارية وأن الله تتعلق إرادته بخلق تلك الأفعال الاختيارية عند توجه كسب العبد نحوها، فالله خالق لأفعال العبد غير مكتسب لها. والعبد مكتسب غير خالق، فإن الكسب عند الأشعري هو الاستطاعة المفسرة عنده بسلامة أسباب الفعل وآلاته، وهي واسطة بين القدرة والجبر، أي هي دون تعلق القدرة وفوق تسخير الجبر جمعا بين الأدلة الدينية الناطقة بمعنى: أن الله على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، وبين دلالة الضرورة على الفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، وجمع بين آدلة عموم القدرة وبين توجيه الشريعة خطابها للعباد بالأمر. بالإيمان والأعمال الصالحة، والنهي عن الكفر والسيئات وترتيب الثواب والعقاب.

وأما الذين رأوا الاتحاد بين معاني الإرادة والمشيئة والرضى وهو قول كثير من أصحاب الأشعري وجميع الماتردية فسلكوا في تأويل الآية محمل لفظ «لعباده» على العام المخصوص، أي لعباده المؤمنين واستأنسوا لهذا المحمل بأنه الجاري على غالب استعمال القرآن في لفظة العباد لاسم الله، أو ضميره كقوله «عينا يشرب بها عباد الله» قالوا: فمن كفر فقد أراد الله كفره ومن آمن فقد أراد الله إيمانه، والتزم كلا الفريقين الأشاعرة والماتريدية أصله في تعلق إرادة الله وقدرته بأفعال العباد الاختيارية المسمى بالكسب ولم يختلفا إلا في



نسبة الأفعال للعباد: أهي حقيقية أم مجازية، وقد عد الخلاف في تشبيه الأفعال بين الفريقين لفظيا.

ومن العجيب تهويل الزمخشري بهذا القول إذ يقول: «ولقد تمحل بعض الغواة ليثبت لله ما نفاه عن ذاته من الرضى بالكفر فقال: هذا من العام الذي أريد به الخاص الخ» فكان آخر كلامه ردا لأوله وهل يعد التأويل تضليلا أم هل بعد العام المخصوص بالدليل من النادر القليل.

وأما المعتزلة فهم بمعزل عن ذلك كله لأنهم يثبتون القدرة للعباد على أفعالهم وأن أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى ويحملون ما ورد في الكتاب من نسبة أفعال من أفعال العباد إلى الله أو إلى قدرته أنه على معنى أنه خالق أصولها وأسبابها، ويحملون ما ورد من نفي ذلك كما في قوله «ولا يرضى لعباده الكفر» علي حقيقته ولذلك أوردوا هذه الآية للاحتجاج بها. وقد أوردها إمام الحرمين في الإرشاد في فصل حشر فيه ما استدل به المعتزلة من ظواهر الكتاب.

وقوله «وإن تشكروا يرضه لكم» عطف على جملة «إن تكفروا» والمعنى: وإن تشكروا بعد هذه الموعظة فتقلعوا عن الكفر وتشكروا الله بالاعتراف له بالوحدانية والتنزيه يرض لكم الشكر، أي يجازيكم بلوازم الرضى. والشكر يتقوم من اعتقاد وقول وعمل جزاء على نعمة حاصلة للشاكر من المشكور.

والضمير المنصوب في قوله «يرضه» عائد إلى الشكر المتصيد من فعل إن تشكروا» [٢٣/٣٣٧....٣٤٠].



الاستواء

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: «والاستواء حقيقته الاعتدال، والذي يؤخذ من كلام المحققين من علماء اللغة والمفسرين أنه حقيقة في الارتفاع والاعتلاء، كما في قوله تعالى في صفة جبريل «فاستوى وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلى».

والاستواء له معان متفرعة عن حقيقته، أشهرها القصد والاعتلاء، وقد التزم هذا اللفظ في القرآن مسندا إلى ضمير الجلالة عند الاخبار عن أحوال سماوية، كما في هذه الآية. ونظائرها سبع آيات من القرآن: هنا، وفي يونس، والرعد، وطه، والفرقان، وألم السجدة، والحديد، وفصلت. فظهر لي أن لهذا الفعل خصوصية في كلام العرب كان بسببها أجدر بالدلالة على المعنى المراد تبليغه مجملا مما يليق بصفات الله ويقرب إلى الأفهام معنى عظمته، ولذلك اختير في هذه الآيات دون غيره من الأفعال التي فسره بها المفسرون.

فالاستواء يعبر عن شأن عظيم من شؤون عظمة الخالق تعالى، اختير التعبير به على طريق الاستعارة والتمثيل: لأن معناه أقرب معاني المواد العربية إلى المعنى المعبر عنه من شؤونه تعالى، فإن الله لما أراد تعليم معان من عالم الغيب لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالم الشهادة، لم يكن بد من التعبير عن المعاني المغيبة بعبارات تقربها مما يعبر به عن عالم الشهادة، ولذلك يكثر في القرآن ذكر الاستعارات التمثيلية والتخييلية في مثل هذا.



وقد كان السلف يتلقون أمثالها بلا بحث ولا سؤال لأنهم علموا المقصود الإجمالي منها فاقتنعوا بالمعنى مجملا، ويسمون أمثالها بالمتشابهات، ثم لما ظهر عصر ابتداء البحث كانوا إذا سئلوا عن هذه الآية يقولون: استوى الله على العرش ولا نعرف لذلك كيفا، وقد بينت أن مثل هذا من القسم الثاني من المتشابه عند قوله تعالى «وأخر متشابهات» في سورة آل عمران، فكانوا يأبون تأويلها . وقد حكى عياض في المدارك عن سفيان بن عيينة أنه قال: سئل رجل مالكا فقال: الرحمان على العرش استوى. كيف استوى يا أبا عبد الله، فسكت مالك مليا حتى علاه الرحضاء ثم سري عنه، فقال: «الاستواء معلوم والكيف غير معقول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان به واجب وإني لأظنك ضالا» واشتهر هذا عن مالك في روايات كثيرة، وفي بعضها أنه قال لمن سأله «وأظنك رجل سوء أخرجوه عني» وأنه قال: «والسؤال عنه بدعة» وعن سفيان الثوري أنه سئل عنها: «فقال: فعل الله فعلا في العرش سماه استواء». قد تأوله المتأخرون من الأشاعرة تأويلات أحسنها: ما جنح إليه إمام الحرمين أن المراد بالاستواء الاستيلاء بقرينة تعديته بحرف على ، وأنشدوا على وجه الاستيناس لذلك قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق ... بغير سيف ودم مهراق

وأراه بعيدا، لأن العرش ما هو إلا من مخلوقاته فلا وجه للإخبار باستيلائه عليه، مع احتمال أن يكون الأخطل قد انتزعه من هذه الآية، وقد قال أهل اللغة: إن معانيه تختلف باختلاف تعديته بعلى أو بإلى، قال البخاري، عن مجاهد: استوى علا على العرش، وعن أبي العالية: استوى إلى السماء ارتفع فسوى خلقهن.

وأحسب أن استعارته تختلف بقرينة الحرف الذي يعدى به فعله،



فإن عدي بحرف «على » كما في هذه الآية ونظائرها فهو مستعار من معنى الاعتلاء، مستعمل في اعتلاء مجازي يدل علي معنى التمكن، فيحتمل أنه أريد منه التمثيل، وهو تمثيل شأن تصرفه تعالى بتدبير العوالم، ولذلك نجده بهذا التركيب في الآيات السبع واقعا عقب ذكر خلق السماوات والأرض، فالمعنى حينئذ: خلقها ثم هو يدبر أمورها تدبير الملك أمور مملكته مستويا على عرشه. ومما يقرب هذا المعنى قول النبي - صلى الله عليه وسلم-: «يقبض الله الأرض ويطوي السماوات يوم القيامة ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض». ولذلك أيضا عقب هذا التركيب في مواقعه كلها بما فيه معنى التصرف كقوله هنا «يغشي الليل النهار » الخ، وقوله في سورة يونس «يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه»، وقوله في سورة الرعد: «وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات» وقوله في سورة الم السجدة «مالكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون يدبر الأمر من السماء إلى الأرض». وكمال هذا التمثيل يقتضي أن يكون كل جزء من أجزاء الهيئة الممثلة مشبها بجزء من أجزاء الهيئة الممثل بها، فيقتضي أن يكون ثمة موجود من أجزاء الهيئة الممثلة مشابها لعرش الملك في العظمة، وكونه مصدر التدبير والتصرف الإلهي يفيض على العوالم قوي تدبيرها. وقد دلت الآثار الصحيحة من أقوال الرسول- عليه الصلاة والسلام- على وجود هذا المخلوق العظيم المسمى بالعرش كما سنبينه.

فأما إذا عدي فعل الاستواء بحرف اللام فهو مستعار من معنى القصد والتوجه إلى معنى تعلق الإرادة، كما في قوله «ثم استوى إلى السماء». وقد نحا صاحب الكشاف نحوا من هذا المعنى، إلا أنه



سلك به طريقة الكناية عن الملك: يقولون استوى فلان على العرش يريدون ملك.

والعرش حقيقته الكرسي المرتفع الذي يجلس عليه الملك، قال تعالى «ولها عرش عظيم» وقال: «ورفع أبويه على العرش» وهو في هذه الآية ونظائرها مستعمل جزءا من التشبيه المركب، ومن بداعة هذا التشبيه أن كان كل جزء من أجزاء الهيئة المشبهة مماثلا لجزء من أجزاء الهيئة المشبه بها، وذلك أكمل التمثيل في البلاغة العربية، كما قدمته آنفا. وإذ قد كان هذا التمثيل مقصودا لتقريب شأن من شؤون عظمة ملك الله بحال هيئة من الهيئات المتعارفة، ناسب أن يشتمل على ما هو شعار أعظم المدبرين للأمور المتعارفة أعني الملوك، وذلك شعار العرش الذي من حوله تصدر تصرفات الملك، فإن تدبير الله لمخلوقاته بأمر التكوين يكون صدوره بواسطة الملائكة، وقد بين القرآن عمل بعضهم مثل جبريل - عليه السلام- وملك الموت، وبينت السنة بعضها: فذكرت ملك الجبال، وملك الرياح، والملك الذي يباشر تكوين الجنين، ويكتب رزقه وأجله وعاقبته، وكذلك أشار القرآن إلى أن من الموجودات العلوية موجودا منوها به سماه العرش ذكره القرآن في آيات كثيرة. ولما ذكر خلق السماوات والأرض وذكر العرش ذكره بما يشعر بأنه موجود قبل هذا الخلق. وبينت السنة أن العرش أعظم من السماوات وما فيهن، من ذلك حديث عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض»[1] وحديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله

(١) أخرجه: أحمد (٤/٤٣١)، البخاري (١٣/٤٩٦/٧٤١٨).



عليه وسلم أنه قال في حديث طويل: «فإذا سألتم الله فسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمان ومنه تفجر أنهار الجنة»(١) وقد قيل إن العرش هو الكرسي وأنه المراد في قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» كما تقدم الكلام عليه في سورة البقرة» [٨/١٦٢...١٦٦].

العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «والأعين استعارة للمراقبة والملاحظة. وصيغة الجمع في «أعيننا» بمعنى المثنى، أي بعينينا، كما في قوله «واصبر لحكم ربك فإن فأعيننا» والمراد الكناية بالمعنى المجازي عن لازمه وهو الحفظ من الخلل والخطأ في الصنع». [١٢/٦٦].

النور

قال عند قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»: «والذي يظهر لي أن جملة «الله نور السماوات والأرض» معترضة بين الجملة التي قبلها وبين جملة «مثل نوره كمشكاة» وأن جملة «مثل نوره كمشكاة» بيان لجملة «ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات» كما سيأتي في تفسيرها فتكون جملة «الله نور

---

(١) أخرجه: البخاري (٦/١٣/٠ ٢٧٩)،
وأخرجه مختصرا دون موضع الشاهد: أحمد (٢/٢٩٢)، الترمذي (٤/٥٨٢/٢٥٢٩).



السماوات والأرض» تمهيدا لجملة «مثل نوره كمشكاة».

ومناسبة موضع جملة «مثل نوره كمشكاة» بعد جملة «ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات» أن آيات القرآن نور قال تعالى «وأنزلنا إليكم نورا مبينا» في سورة النساء، وقال: «قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» في سورة العقود، فكان قوله «الله نور السماوات والأرض» كلمة جامعة لمعان جمة تتبع معاني النور في إطلاقه في الكلام.

وموقع الجملة عجيب من عدة جهات، وانتقال من بيان الأحكام إلى غرض آخر من أغراض الإرشاد وأفانين من الموعظة والبرهان.

والنور: حقيقته الإشراق والضياء. وهو اسم جامد لمعنى، فهو كالمصدر لأنا وجدناه أصلا لاشتقاق أفعال الإنارة فشابهت الأفعال المشتقة من الأسماء الجامدة نحو: استنوق الجمل، فإن فعل أنار مثل فعل أفلس، وفعل استنار مثل فعل استحجر الطين. وبذلك كان الإخبار به بمنزلة الإخبار بالمصدر أو باسم الجنس في إفادة المبالغة لأنه اسم ماهية من المواهي فهو والمصدر سواء في الاتصاف. فمعنى «الله نور السماوات والأرض» أن منه ظهورهما. والنور هنا صالح لعدة معان تشبه بالنور، وإطلاق اسم النور عليها مستعمل في اللغة.

فالإخبار عن الله تعالى بأنه نور إخبار بمعنى مجازي للنور لا محالة بقرينة أصل عقيدة الإسلام أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لا يتردد في ذلك أحد من أصحاب اللسان العربي ولا تخلو حقيقة معنى النور عن كونه جوهرا أو عرضا. وأسعد إطلاقات النور



في اللغة بهذا المقام أن يراد به جلاء الأمور التي شأنها أن تخفى عن مدارك الناس وتلتبس فيقل الاهتداء إليها. فإطلاقه على ذلك مجاز بعلامة التسبب في الحس والعقل وقال الغزالي في رسالته المعروفة بمشكاة الأنوار: النور هو الظاهر الذي به كل ظهـــور، أي الذي تنكشف به الأشياء وتنكشف له وتنكشف منه وهو النور الحقيقي وليس فوقه نور. وجعل اسمه تعالى النور دالا على التنزه عن العدم وعلى إخراج الأشياء كلها عن ظلمة العدم إلى ظهور الوجود فآل إلى ما يستلزمه اسم النور من معنى الإظهار والتبيين في الخلق والإرشاد والتشريع وتبعه ابن برجان الاشبيلي في شرح الأسماء الحسنى فقال: إن اسمه النور آل إلى صفات الأفعال. اهـ.

أما وصف النور هنا فيتعين أن يكون ملائما لما قبل الآية من قوله «لقد أنزلنا إليكم آيات مبينات» وما بعدها من قوله «مثل نوره كمشكاة» إلى قوله «يهدي الله لنوره من يشاء» وقوله عقب ذلك «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور». وقد أشرنا آنفا إلى أن للنور إطلاقات كثيرة وإضافات أخرى صالحة لأن تكون مرادا من وصفه تعالى بالنور، وقد ورد في مواضع من القرآن والحديث فيحمل الإطلاق في كل مقام على ما يليق بسياق الكلام ولا يطرد ذلك على منوال واحد حيثما وقع، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم «ولك الحمد أنت نور السماوات و الأرض ومن فيهن»[(١)] فإن عطف «من فيهن» يؤذن بأن المراد بـ «السماوات والأرض» ذاتهما لا الموجودات التي فيهما فيتعين أن يراد بالنور هنالك إفاضة الوجود المعبر عنه بالفتق في قوله تعالى

(١) أخرجه: أحمد (١/٢٩٨، ٣٠٨، ٣٥٨)، البخاري (٣/٣/١١٢٠)، مسلم (١/٥٣٢/٧٦٩)، أبو داود (١/٤٨٨/٧٧١)، الترمذي (٥/٤٤٩/٣٤١٨)، النسائي (٣/٢٣١-٢٣٢/١٦١٨)، ابن ماجه (١/٤٣٠/١٣٥٥).



«كانتا رتقا ففتقناهما» والمعنى: أنه بقدرته تعالى استقامت أمورهما.

والتزم حكماء الإشراق من المسلمين وصوفية الحكماء معاني من إطلاقات النور. وأشهرها ثلاثة: البرهان العلمي، والكمال النفساني، وما به مشاهدة النورانيات من العوالم. وإلى ثلاثتها أشار شهاب الدين يحيى السهروردي في أول كتابه «هياكل النور» بقوله «يا قيوم أيدنا بالنور، وثبتنا على النور- واحشرنا إلى النور» كما بينه جلال الدين الدواني في شرحه.

ونلحق بهذه المعاني إطلاق النور على الإرشاد إلى الأعمال الصالحة وهو الهدي.

وقد ورد في آيات من القرآن إطلاق النور على ما هو أعم من الهدي كما في قوله تعالى «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور» وقوله «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس،» فعطف أحد اللفظين على الآخر مشعر بالمغايرة بينهما. وليس شيء من معاني لفظ النور الوارد في هذه الآيات بصالح لأن يكون هو الذي جعل وصفا لله تعالى لا حقيقة ولا مجازا يعين أن لفظ «نور» في قوله «مثل نوره كمشكاة» غير المراد بلفظ نور في قوله «الله نور السماوات والأرض» فالنور لفظ مشترك استعمل في معنى وتارة أخرى في معنى آخر.

فأحسن ما تفسر به قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» أن الله موجد كل ما يعبر عنه بالنور وخاصة أسباب المعرفة الحق والحجة القائمة والمرشد إلى الأعمال الصالحة التي بها حسن العاقبة في العالمين العلوي والسفلي. وهو من استعمال المشترك في معانيه.



ويجوز أن يراد بالسماوات والأرض من فيهما من باب «واسأل القرية» وهو أبلغ من ذلك المضاف المحذوف لأن في هذا الحذف إيهام أن السماوات والأرض قابلة لهذا النور كما أن القرية نفسها تشهد بما يسأل منها، وذلك أبلغ في الدلالة على الإحاطة بالمقصود وألطف دلالة. فيشمل تلقين العقيدة الحق والهداية إلى الصلاح؛ فأما هداية البشر إلى الخير والصلاح فظاهرة، وأما هداية الملائكة إلى ذلك فبأن خلقهم الله على فطرة الصلاح والخير. وبأن أمرهم بتسخير القوي للخير، وبأن أمر بعضهم بإبلاغ الهدي بتبليغ الشرائع وإلهام القلوب الصالحة إلى الصلاح وكانت تلك مظاهر هدي لهم وبهم.» [١٨/٢٣١...٢٣٣].

وقال عند قوله تعالى «وأشرقت الأرض بنور ربها»: «وإضافة النور إلى الرب إضافة تعظيم لأنه منبعث من جانب القدس وهو الذي في قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» الآية من سورة النور. فإضافة نور إلى الرب إضافة تشريف للمضاف كقوله تعالى «هذه ناقة الله لكم آية» كما أن إضافة «رب» إلى ضمير الأرض لتشريف المضاف إليه، أي بنور خاص خلقه الله فيها لا بسطوع مصباح ولا بنور كوكب شمس أو غيرها، وإذ قد كان النور نورا ذاتيا لتلك الأرض كان إشارة إلى خلوصها من ظلمات الأعمال فدل على أن ما يجري على تلك الأرض من الأعمال والأحداث حق وكمال في بابه لأن عالم الأنوار لا يشوبه شيء من ظلمات الأعمال، ألا ترى أن العالم الأرضي لما لم يكن نيرا بذاته بل كان نوره مقتبسا من شروق الشمس والكواكب ليلا كان ما على وجه الأرض من الأعمال والمخلوقات خليطا من الخير والشر. وهذا يغني عن جعل النور مستعارا للعدل فن ذلك المعنى حاصل بدلالة الالتزام كناية، ولو حمل



النور على معنى العدل لكان أقل شمولا لأحوال الحق والكمال وهو يغني عنه قوله «وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون». هذا هو الوجه في تفسير الآية وقد ذهب فيها المفسرون من السلف والخلف طرائق شتى». [٢٤/٦٦-٦٧].

التعجب

قال عند قوله تعالى «بل عجبت ويسخرون»: «وقرأ حمزة والكسائي وخلف «بل عجبتُ» بضم التاء للمتكلم فيجوز أن يكون المراد: أن الله أسند العجب إلى نفسه ويعرف أنه ليس المراد حقيقة العجب المستلزمة الروعة والمفاجأة بأمر غير مترقب بل المراد التعجيب أو الكناية عن لازمه، وهو استعظام الأمر المتعجب منه. وليس لهذا الاستعمال نظير في القرآن ولكنه تكرر في كلام النبوءة منه قوله صلى الله عليه وسلم «إن الله ليعجب من رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد» رواه النسائي بهذا اللفظ[١]. يعني ثم يسلم القاتل الذي كان كافرا فيقاتل فيستشهد في سبيل الله.

وقوله في حديث الأنصاري وزوجه إذ أضافا رجلا فأطعماه عشاءهما وتركا صبيانهما «عجب الله من فعالكما»[٢].

ونزل فيه «ويؤثرون على أنفسهم». وقوله «عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل»[٣]. وإنما عدل عن الصريح وهو

(١) النسائي (٦/٣٤٥/٣١٦٥).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (٨/٨١٤/٤٨٨٩)، مسلم (٣/١٦٢٤/٢٠٥٤).

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٠٢، ٤٠٦، ٤٤٨، ٤٥٧)، البخاري (٦/١٧٩/٣٠١٠)، أبو داود (٣/١٢٧/٢٦٧٧).



الاستعظام لأن الكناية أبلغ من التصريح، والصارف عن معنى اللفظ الصريح في قوله «عجبتُ» ما هو معلوم من مخالفته تعالى للحوادث.

ويجوز أن يكون أطلق «عجبتُ» على معنى المجازاة على عجبهم لأن قوله «فاستفتهم أهم أشد خلقا» دل على أنهم عجبوا من إعادة الخلق فتوعدهم الله بعقاب على عجبهم. وأطلق على ذلك العقاب فعل «عجبت» كما أطلق على عقاب مكرهم المكر في قوله «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» [٢٣/٩٦-٩٧].

الأول والآخر الظاهر والباطن:

قال عند قوله تعالى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»: «فأما وصف «الأول» فأصل معناه الذي حصل قبل غيره فيه حالة تبينها إضافة هذا الوصف إلى ما يدل على الحالة من زمان أو مكان، فقد يقع مع وصف «أول» لفظ يدل على الحالة التي كان فيها السبق، وقد يستدل على تلك الحالة من سياق الكلام، فوصف «الأول» لا يتبين معناه إلا بما يتصل به من الكلام ولا يتصور إلا بالنسبة إلى موصوف آخر هو متأخر عن الموصوف بـ «أول» في حالة ما. فقول امرئ القيس:

ومهلهل الشعراء ذاك الأول

يفيد أن مهلهل سابق غيره من الشعراء في الشعر، وقوله تعالى «قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم» أي أولهم في اتباع الإسلام، وقوله «ولا تكونوا أول كافر به» أي أولهم كفرا وقوله «وقالت أولاهم



لأخراهم» أي أولاهم في الدخول إلى النار.

وأشهر معاني الأولية هو السبق في الوجود، أي في ضد العدم، ألا ترى أن جميع الأحوال التي يسبق صاحبها غيره فيها هي وجودات من الكيفيات، فوصف الله بأنه «الأول» معناه: أنه السابق وجوده على كل موجود وجد أو سيوجد، دون تخصيص جنس ولا نوع ولا صنف، ولكنه وصف نسبي غير ذاتي.

ولهذا لم يذكر لهذا الوصف هنا متعلق «بكسر اللام»، ولا ما يدل على متعلق لأن المقصود أنه الأول بدون تقييد.

ويرادف هذا الوصف في اصطلاح المتكلمين صفة «القدم».

واعلم أن هذا الوصف يستلزم صفة الغنى المطلق، وهي عدم الاحتياج إلى المخصص، أي مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم، لأن الأول هنا معناه الموجود لذاته دون سبق عدم، وعدم الاحتياج إلى محل يقوم به قيام العرض بالجوهر.

ويستلزم ذلك انفراده تعالى بصفة الوجود لأنه لو كان غير الله واجبا وجوده لما كان الله موصوفا بالأولية، فالموجودات غير الله ممكنة، والممكن لا يتصف بالأولية المطلقة، فلذلك تثبت له الوحدانية، ثم هذا الأولية في الوجود تقتضي أن تثبت لله جميع صفات الكمال اقتضاء عقليا بطريق الالتزام البين بالمعنى الأعم «وهو الذي يلزم من تصور ملزومه وتصوره الجزم بالملازمة بينهما».

وأما وصف «الآخر» فهو ضد الأول، فأصله: هو المسبوق بموصوف بصفة متحدث عنها في الكلام أو مشار إليها فيه بما يذكر من متعلق به، أو تمييزه، على نحو ما تقدم في قوله «هو الأول» كقوله تعالى «حتى إذا اداركوا فيها جميعا قالت أخراهم لأولاهم» أي



أخراهم في الادراك في النار، وقول النبي صلى الله عليه وسلم:« آخر أهل الجنة دخولا الجنة...»[١] الخ، وقول الحريري في المقامة الثانية «وجلس في أخريات الناس»، أي الجماعات الأخريات في الجلوس، وهو وصف نسبي.

ووصف الله تعالى بأنه «الآخر» بعد وصفه بأنه «الأول» مع كون الوصفين متضادين يقتضي انفكاك جهتي الأولية والآخرية، فلما تقرر أن كونه الأول متعلق بوجود الموجودات اقتضى أن يكون وصفه بـ «الآخر» متعلقا بانتقاض ذلك الوجود، أي هو الآخر بعد جميع موجودات السماء والأرض، وهو معنى قوله تعالى «يرث الأرض ومن عليها» وقوله «كل شيء هالك إلا وجهه».

فتقدير المعنى: والآخر في ذلك أي في استمرار الوجود الذي تقرر بوصفه بأنه الأول. وليس في هذا إشعار بأنه زائل ينتابه العدم، إذ لا يشعر وصف الآخر بالزوال لا مطابقة ولا التزاما، وهذا هو صفة البقاء في اصطلاح المتكلمين. فآل معنى «الآخر» إلى معنى «الباقي»، وإنما أوثر وصف «الآخر» بالذكر لأنه مقتضى البلاغة ليتم الطباق بين الوصفين المتضادين، وقد علم عند المتكلمين أن البقاء غير مختص بالله تعالى وأنه لا ينافي الحدوث على خلاف في تعيين الحوادث الباقية، بخلاف وصف القدم فإنه مختص بالله تعالى ومتناف مع الحدوث.

---

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: أحمد (١/٣٧٨-٣٧٩)، البخاري (١١/٥١٠/٦٥٧١)، مسلم (١/١٧٣، ١٨٦/١٧٤، ١٨٧)، الترمذي (٤/٦١٤/٢٥٩٥)،
ابن ماجه (٢/١٤٥٢/٤٣٣٩)،
وأخرجه من حديث أبي ذر: أحمد (٥/١٧٠)، مسلم (١/١٧٧/١٩٠)،
الترمذي (٤/٦١٤/٢٥٩٦).



واعلم أن في قوله «هو الأول والآخر» دلالة قصر من طريق تعريف جزأي الجملة.

فأما قصر الأولية على الله تعالى في صفة الوجود فظاهر، وأما قصر الأخرية عليه في ذلك وهو معنى البقاء، فإن أريد به البقاء في العالم الدنيوي عرض إشكال المتعارض بما ورد من بقاء الأرواح، وحديث «أن عجب الذنب لا يفنى وأن الإنسان منه يعاد»[1]. ورفع هذا الإشكال أن يجعل القصر ادعائيا لعدم الاعتداد ببقاء غير تعالى لأنه بقاء غير واجب بل هو بجعل الله تعالى.

والجمع بين وصفي «الأول والآخر» فيه محسن الطباق.

و«الظاهر» الأرجح أنه مشتق من الظهور الذي هو ضد الخفاء فيكون وصفه تعالى به مجازا عقليا، فإن إسناد الظهور في الحقيقة هو ظهور أدلة صفاته الذاتية لأهل النظر والاستدلال والتدبر في آيات العالم فيكون الوصف جامعا لصفته النفسية، وهي الوجود، إذ أدلة وجوده بينة واضحة ولصفاته الأخرى مما دل عليها فعله من قدرة وعلم وحياة وإرادة، وصفات الأفعال من الخلق والرزق والإحياء والإماتة كما علمت في قوله «هو الأول» عن النقص أو ما دل عليها تنزيهه عن النقص كصفة الوحدانية والقدم والبقاء والغنى المطلق ومخالفة الحوادث، وهذا المعنى هو الذي يناسبه المقابلة بالباطن.

ويجوز أن يكون مشتقا من الظهور، أي الغلبة كالذي في قوله تعالى «إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم» فمعنى وصفه تعالى بـ «الظاهر» أنه الغالب.

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٢٢، ٤٢٨، ٤٩٩)، البخاري (٨/٧٠٨/٤٨١٤)، مسلم (٤/٢٢٧١/٢٩٥٥)، أبو داود (٤/١٠٨/٤٧٤٣)، النسائي (٤/٤١٧/٢٠٧٦)، ابن ماجه (٢/١٤٢٥/٤٢٦٦)، الموطأ (فتح البر: ٢/٤٣٣).



وهذا لا يناسب مقابلته بـ «الباطن» إلا على اعتبار محسن الإيهام، وما وقع في حديث أبي هريرة في صحيح مسلم من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»[(١)] فمعنى فاء التفريع فيه أن ظهوره تعالى سبب في انتفاء أن يكون شيء فوق الله في الظهور، أي في دلالة الأدلة على وجوده واتصافه بصفات الكمال، فدلالة الفاء تفريع لا تفسير.

و «الباطن» الخفي يقال: بطن، إذا خفي ومصدره بطون.

ومعنى وصفه تعالى بباطن وصف ذاته وكنهه لأنه محجوب عن إدراك الحواس الظاهرة قال تعالى «لا تدركه الأبصار».

والقصر في قوله «والظاهر والباطن» قصر ادعائي لأن ظهور الله تعالى بالمعنيين ظهور لا يدانيه ظهور غيره، وبطونه تعالى لا يشبهه بطون الأشياء الخفية إذ لا مطمع لأحد في إدراك ذاته ولا في معرفة تفاصيل تصرفاته.» [٢٧/ ٣٦٠...٣٦٣].

المجيء

قال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» : «وإسناد المجيء إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيه ابتداء حسابه بالمجيء، وأما إسناده إلى الملك فإما حقيقة، أو على معنى الحضور وأيا ما كان فاستعمال «جاء» من استعمال اللفظ في مجازه وحقيقته، أو في مجازيه. [٣٠/ ٣٣٧-٣٣٨].

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/ ٥٣٦)، البخاري في الأدب المفرد (١٢١٢)، مسلم (٤/ ٢٠٨٤/ ٢٧١٣)، أبو داود (٥/ ٣٠١/ ٥٠٥١)، الترمذي (٥/ ٤٤٠/ ٣٤٠٠)، النسائي في الكبرى (٦/ ١٩٧/ ١٠٦٢٦)، ابن ماجه (٢/ ١٢٧٤/ ٣٨٧٣).



الصابوني

ترجمته:

محمد علي الصابوني من أعداء المنهج السلفي نذر حياته لمحاربته بلسانه وقلمه ومقالاته ومؤامراته على أهله وقد وفى أئمة السلف جزاهم الله خيرا في الرد عليه وعلى أمثاله من ذيول الإخوان المسلمين الذي سلطوا على السنة وأهلها والله المستعان. وقد أبدى أشعريته ودافع عنها واعتذر لأصحابها اعتذارا يعرف بطلانه كل من له أدنى علم بالمنهج السلفي، كما جاء في مجلة المجتمع التي تفتح أبوابها لكل أشعري ومقلد يدعو من جديد إلى إحياء العصبية المذهبية التي يحاول المصلحون إماتتها. فإنا لله وإنا إليه راجعون.

أما كتابه صفوة التفاسير فهو وإن كان عنوانه يأخذ شكل العموم لكن التفاسير التي أخذ منها تعد على رؤوس الأصابع.

فبالنسبة لعقيدة الأسماء والصفات في الصفوة فالغالب على صاحبها هو التأويل في معظم الصفات وإن كان أثبت مذهب السلف نقلا عن ابن تيمية في صفة الإتيان والمجيء وفي صفة الاستواء وحاول الاستدراك بالتهميش بما لا يدل على تراجعه في سورة الزمر عند قوله تعالى «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه».

فينبغي للقاريء أن يتنبه لما في هذا الكتاب وغيره من الكتب المعاصرة من الأخطاء في الأسماء والصفات، ولا يغتر بعناوينها ولا بكثرة أصحابها فإن البلوى قد عمت بهذه الألقاب وتسابق الناس إليها دون أن تحتوي على مضمون صحيح ومع الأسف حتى الملتزمون الذين ينسبون إلى السنة قد ارتضوا هذه الألقاب واستطابوها وما رضوا



بالألقاب الفاضلة التي كان عليها أهل الفضل والخير والعلم. والله المستعان.

موقفه من الصفات

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»: أي الله يجازيهم على استهزائهم بالإمهال ثم بالنكال.

قال ابن عباس: تسخر بهم للنقمة منهم ويملي لهم كقوله «وأملي لهم إن كيدي متين» قال ابن كثير: هذا إخبار من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء ومعاقبهم عقوبة الخداع فأخرج الخبر عن الجزاء مخرج الخبر عن الفعل الذي استحقوا العقاب عليه فاللفظ متفق، والمعنى مختلف وإليه وجهوا كل ما في القرآن من نظائر مثل «وجزاء سيئة سيئة مثلها» ومثل «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» فالأول ظلم والثاني عدل.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: «لا يستحيي» الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم والمراد به هنا لازمه وهو الترك.

قال الزمخشري: أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من



يستحيي من ذكرها لحقارتها.[١/٤٤] انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة.

صفة الاستواء

الصابوني قد سلك في هذه المسألة بالذات مسلك السلف الصالح، قال عند قوله تعالى: إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: أي استواء يليق بجلاله من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تحريف كما هو مذهب السلف الصالح وكما قال الإمام مالك رحمه الله: (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) إلى آخر ما ذكر.[١/٤٥٠].

صفة الوجه

أما الصابوني فهو في هذه الصفة مؤول، قال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»: أي كل شيء يفنى وتبقى ذاته المقدسة، أطلق الوجه وأراد ذات الله جل وعلا.

قال ابن كثير: وهذا إخبار بأنه تعالى الدائم الباقي الحي القيوم الذي تموت الخلائق ولا يموت فعبر بالوجه عن الذات كقوله «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام».

وقال عند قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: أي يبقى ذات الله الواحد الأحد ذو العظمة والكبرياء والإنعام والإكرام. [٣/٢٩٦].



وقال عند قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولو فثم وجه الله»: أي إلى أي جهة توجهتم بأمره فهناك قبلته التي رضيها لكم وقد نزلت الآية فيمن أضاع جهة القبلة. [٨٩/١]. انظر الرد على القرطبي في هذه الصفة تر الرد على هذه التأويلات الفاسدة.

صفة المجيء والإتيان

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: تنبيه: قال ابن تيمية رحمه الله في رسالته التدمرية: وصف تعالى نفسه بالإتيان في ظلل من الغمام كوصفه بالمجيء في آيات أخرى ونحوها مما وصف به نفسه في كتابه أو صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول في جميع ذلك من جنس واحد وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفونه سبحانه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل والقول في صفاته كالقول في ذاته والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فلو سأل سائل كيف يجيء سبحانه فليقل له كما لا تعلم كيفية ذاته كذلك لا تعلم كيفية صفاته.[١٣٥/١].

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: قال ابن عباس: أي يأتي أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره، وقال الطبري: المراد أن يأتيهم ربك في يوم القيامة للفصل بين خلقه. [٤٣٠/١].

وقال عند قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا»: أي وجاء ربك يا محمد لفصل القضاء بين العباد وجاءت الملائكة صفوفا متتابعة



صفا بعد صف.

قال في التسهيل: قال المنذر بن سعيد: معناه ظهوره للخلق هنالك وهذه الآية وأمثالها مما يجب الإيمان به من غير تكييف وتمثيل.

وقال ابن كثير: قام الخلائق من قبورهم لربهم وجاء ربك لفصل القضاء بين خلقه وذلك بعدما يستشفعون إليه بسيد ولد آدم محمد صلى الله عليه وسلم فيجيء الرب تعالى لفصل القضاء والملائكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا. [٣/٥٥٨].

تنبيه: لقد علمت فيما سبق أن التأويل المنقول عن ابن عباس لا يصح بمكان الأولى حذفه وعدم ذكره.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم»: «وسع كرسيه» أي أحاط كرسيه بالسماوات والأرض لبسطته وسعته والسماوات السبع والأرضون بالنسبة للكرسي كحلقة في فلاة.

وروي عن ابن عباس «وسع كرسيه» قال: علمه، بدلالة قوله تعالى «ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما» فأخبر أن علمه وسع كل شيء.

وقال الحسن البصري: الكرسي هو العرش، قال ابن كثير: والصحيح أن الكرسي غير العرش وأن العرش أكبر منه كما دلت على ذلك الآثار والأخبار.



صفة النفس

قال عند قوله تعالى «ويحذركم الله نفسه»: أي يخوفكم عقابه منه تعالى.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»: أي قال اليهود اللعناء أن الله بخيل يقتر الرزق على العباد.

قال ابن عباس: مغلولة أي بخيلة أمسك ما عنده بخلا ليس يعنون أن يد الله موثقة ولكنهم يقولون أنه بخيل «غلت عليهم» دعاء عليهم بالبخل المذموم والفقر النكد «ولعنوا بما قالوا» أي أبعدهم الله من رحمته بسبب تلك المقالة الشنيعة «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» أي بل هو جواد كريم سابغ الإنعام يرزق ويعطي كما يشاء، قاله أبو السعود، وتضييق الرزق ليس لقصور في فيضه بل لأن إنفاقه تابع لمشيئته المبنية على الحكم، وقد اقتضت الحكمة بسبب ما فيهم من شؤم المعاصي أن يضيق عليهم.

وقال عند قوله تعالى «يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»: أي قال له ربه ما الذي صرفك وحدك عن السجود لمن خلقته بذاتي من غير واسطة أب وأم.



قال القرطبي: أضاف خلقه إلى نفسه تكريما لآدم وإن كان خالق كل شيء كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة والمساجد فخاطب الناس بما يعرفونه.

وقال عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: والمعنى ما عظموه حق تعظيمه والحال أنه موصوف بهذه القدرة الباهرة التي هي غاية العظمة والجلال فالأرض مع سعتها وبسطتها يوم القيامة تحت قبضته وسلطانه والسماوات مطويات بيمينه أي والسماوات مضمومات ومجموعات بقدرته تعالى.

قال الزمخشري: والغرض من هذا الكلام تصوير عظمته والتوفيق على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة واليمين إلى جهة. وفي الحديث «يقبض الله تعالى الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض».

التعليق:

قلت: لقد ذهب الصابوني في تفسير هذه الآيات إلى مذهب المؤولة المعطلة الذين نقل عنهم هذه التأويلات الفاسدة التي تخالف مذهب السلف الصالح، والشيخ وإن كان أشار في هامش آية الزمر إلى ما نقله عن ابن كثير بقوله: وقال ابن كثير: وقد وردت أحاديث متعلقة بهذه الآيات والطريق فيها وفي أمثالها مذهب السلف وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تحريف، لكنه لم يقتنع بذلك.

فلا أدري ماذا يقصد بهذا التعليق، هل نفي لما أثبته في تفسير الآية، أو هو الجمع بين مذهب السلف والخلف في آن واحد؟.



صفة الفوقية

وقال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم لخبير»: أي هو الذي قهر كل شيء وخضع لجلاله وعظمته.

صفة العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: أي اصنع السفينة تحت نظرنا وبحفظنا ورعايتنا.

إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: لما ذكر تعالى أن الناس يؤثرون الدنيا ولذائذها الفانية على الآخرة ومسراتها الباقية وصف ما يكون يوم القيامة من انقسام الخلق إلى فريقين: أبرار وفجار، والمعنى وجوه أهل السعادة يوم القيامة مشرقة حسنة مضيئة من أثر النعيم وبشاشة السرور عليها كقوله تعالى «تعرف في وجوههم نضرة النعيم» «إلى ربها ناظرة» تنظر إلى جلال ربها وتهيم في جماله وأعظم نعيم لأهل الجنة رؤية المولى جل وعلا، والنظر إلى وجهه الكريم بلا حجاب.

قال الحسن البصري: تنظر إلى الخالق وحق لها أن تنضر وهي



تنظر إلى الخالق، وبذلك وردت النصوص الصحيحة.

قال في الهامش: هذا هو مذهب أهل السنة ويؤيده ما ورد في الصحيحين «إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر» الحديث، وفي صحيح مسلم «فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم تبارك وتعالى» وأنكر المعتزلة رؤية الله في الآخرة وأولوا الآية ناظرة بمعنى منتظرة تنتظر ثواب ربها وهذا باطل لأن نظر بمعنى انتظر يتعدى بغير حرف الجر، وانظر الأدلة وافية في تفسير الخازن.[٣/٤٨٦-٤٨٧].

صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور: «الله نور السماوات والأرض» [٢/٣٤٠]: « أي الله جل وعلا منور السماوات والأرض، أنار السماوات بالكواكب المضيئة، والأرض بالشرائع والأحكام وبعثة الرسل الكرام قال الطبري: أي هادي أهل السماوات والأرض فهم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون وقال القرطبي: النور عند العرب: الضوء المدرك بالبصر واستعمل مجازا في المعاني فيقال كلام له نور قال الشاعر:

نسب كأن عليه من شمس الضحى　　نورا ومن فلق الصباح عمودا

وقال جرير «وأنت لنا نور وغيث وعصمة» والناس يقولون: فلان نور البلد، وشمس العصر و قمره، فيجوز أن يقال: الله نور على جهة المدح لأن جميع الأشياء منه ابتداؤها، وعنه صدورها، وبقدرته استقامت أمورها، وقال ابن عطاء الله: «الكون كله ظلمة أناره ظهور الحق فيه، إذ لولا وجود الله ما وجد شيء من العالم» وفي الحديث



«اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن» وقال ابن مسعود: «ليس عند ربكم ليل ولا نهار، نور السماوات والأرض نور وجهه» وقال ابن القيم: سمى الله سبحانه نفسه نورا، وجعل كتابه نورا، ورسوله نورا، واحتجب عن خلقه بالنور، وقد فسرت الآية بأنه منور السماوات والأرض، وهادي أهل السماوات والأرض، وما قال ابن مسعود أقرب إلى تفسير الآية من قول من فسرها بأنه هادي أهل السماوات والأرض، وأما من فسرها بأنه منور السماوات والأرض فلا تنافي بينه وبين قول ابن مسعود «مثل نوره» أي مثل نور الله سبحانه في قلب عبده المؤمن «كمشكاة فيها مصباح».

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٣/ ٣٢٠]: ««هو الأول والآخر» أي ليس لوجوده بداية، ولا لبقائه نهاية «والظاهر والباطن» أي الظاهر للعقول بالأدلة والبراهين الدالة على وجوده، الباطن الذي لا تدركه الأبصار، ولا تصل العقول إلى معرفة كنه ذاته وفي الحديث «أنت الأول فليس قبله شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء» قال شيخ زاده: وقد فسر صاحب الكشاف «الباطن» بأنه غير المدرك بالحواس وهو تفسير بحسب التشهي يؤيد مذهبه من استحالة رؤية الله في الآخرة، والحق أنه تعالى ظاهر بوجوده، باطن بكنهه، وأنه تعالى جامع بين الوصفين أزلا وأبدا».



سعيد حوى و كتابه " الأساس في التفسير"

سعيد حوى من الكتاب الدعاة المعاصرين المشهورين، ألف عدة كتب في غالبها بيان لدعوة الإخوان المسلمين ومنهجهم، وغلو في حسن البنا، ويغلب على فكره التصوف، ولأخينا سليم الهلالي كتاب حول مؤلفاته.

موقفه من صفات الله عزوجل

الرحمة

قال في البسملة [١/٤٠]: «(الرحمان الرحيم) صفتان واسمان يعبران عن رحمة الله تعالى التي مظهرها إنعامه على عباده (فانظر إلى آثار رحمة الله) – سورة الروم – وفي الرحمان من المبالغة ما ليس في الرحيم لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، ولذلك لا يسمى ولا يوصف بالرحمان غير الله ويسمى ويوصف بالرحيم غيره، ومن ثم ذهب بعضهم إلى أن الرحمة في اسم الرحمان تشمل الكافر والمؤمن، والرحمة في اسم الرحيم تخص المؤمنين.



الاستهزاء

قال عند قوله تعالى : «الله يستهزئ بهم» :[١/٧٣]

فهذا تطمين للمؤمنين وتهديد للمنافقين والمعنى أنه تعالى مجازيهم جزاء الاستهزاء ومعاقبهم عقوبة الخداع. قال ابن كثير نقلا عن ابن جرير: «لأن المكر والخداع والسخرية على وجه اللعب والعبث منتف عن الله عزوجل بالإجماع، وأما على وجه الانتقام والمقابلة بالعدل والمجازاة فلا يمتنع ذلك». فيملي لهم تعالى ويزيدهم من نعمه على وجه الإملاء والترك لهم في عتوهم وتمردهم؛ ليستمروا في طغيانهم يترددون؛ فتقوم عليهم الحجة باستحقاقهم عقوبة الدنيا والآخرة.

الحياء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة : (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها):[١/٩٨]

قال قتادة: أي إن الله لا يستحيي من الحق أن يذكر شيئا مما قل أو كثر وإن الله حين ذكر في كتابه الذباب والعنكبوت قال أهل الضلالة: ما أراد الله من ذكر هذا؟ فأنزل الله: (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ..). فالمعنى إذن: أن الله لا يترك ضرب المثل بالبعوضة



ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها، و (ما) في الآية إبهامية وهي التي إذا اقترنت باسم نكرة أبهمته إبهاما وزادته عموما.

الاتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» [١/٤٩١]:

يدور صراع كبير بين اتجاهين حول هذه الآية عند قوله تعالى: (إلا أن يأتيهم الله): اتجاه يحارب أي تقدير في فهم الآية. والاتجاه الثاني يقدر محذوفا هنا أخذا من آية النحل إذ يقول تعالى هناك: (أو يأتي أمر ربك) فيقولون هذه الآية شبيهة بالآية تلك. فتلك من باب البيان لها. وعلى هذا فالتقدير هنا: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله بفصل القضاء، وبالتعذيب وبالبأس، في ظلل من الغمام، وتأتي الملائكة؟ والجميع متفقون على تنزيه الله عن صفات الحوادث. وأنه ليس كمثله شيء في ذاته، وصفاته، وأفعاله. ولنا عودة على هذا الموضوع.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» [٣/١٧٩٦-١٧٩٧]:

بمناسبة قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) نحب أن نتحدث عن قضيتين: الأولى حول تأويل قوله تعالى (أو يأتي ربك) والقضية الثانية حول المراد



ببعض آيات الله في هذا المقام؟ ولنتكلم عن القضيتين واحدة بعد أخرى:

١- فسر بعضهم قوله تعالى: (أو يأتي ربك) بأن المراد منه: أو يأتي أمر ربك، بدعوى أن هذه الآية تشبه آية في سورة النحل تتكلم عن نفس المقام هي قوله تعالى: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) قال النسفي: (وجاء ربك). أي: أمر ربك وهو العذاب أو القيامة وهذا لأن الإتيان متشابه، وإتيان أمره منصوص عليه محكم فيرد إليه» والذين ردوا التأويل قالوا: إن المقامين مختلفان.

وعند قوله تعالى «جاء ربك والملك صفا صفا» اكتفى بما ذكره ابن كثير في تفسيره حول هذه الآية وقد تقدم ذلك في موقف ابن كثير من صفة المجيء.

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض» [٥٩٦/١]:

للعلماء في تفسير الكرسي هنا أقوال. منهم من فسره بالعلم، ومنهم من فسره بالعرش، ومنهم من فسره بمخلوق عظيم محيط دون العرش، ومنهم من فسره بالقدرة، ومنهم من فسره بالملك. وقد قدم ابن كثير ذكر تفسير الكرسي هنا بالعلم، نقلا عن ابن عباس. ومن عادته في هذه الحالة، أن يقدم الأرجح عنده. ثم نقل قول ابن أبي حاتم:



وروي عن سعيد بن المسيب مثله. ونستطيع أن نقول: إن أجود ما يفسر به الكرسي، إن أخرجناه عن لفظه هذا التفسير. وأما إذا لم نخرجه عن لفظه، فأجود ما يقال فيه، ماقاله ابن كثير:« والصحيح، أن الكرسي غير العرش. والعرش أكبر منه، كما دلت على ذلك الآثار والأخبار»، وإذن صار معنى النص على القول الأول: أحاط علمه السموات والأرض. وعلى القول الثاني: إن كرسيه الذي هو دون العرش، محيط بالسموات والأرض. ومن كان مثل هذا خلقه، ما أعظمه.

العلو

قال عند قوله تعالى من سورة البقرة «وهو العلي العظيم» [٥٩٦/١]:

((وهو العلي العظيم)) كقوله: ((وهو الكبير المتعال)) وهذه الآيات وما في معناها من الأحاديث الصحاح، الأجود فيها طريقة السلف الصالح. أمروها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه.



المحبة

قال عند قوله تعالى من سورة آل عمران «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» [٧٣٣/٢]:

قال الحسن البصري وغيره من السلف: زعم قوم أنهم يحبون الله فابتلاهم الله بهذه الآية (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) اهـ. ومحبة العبد لله إيثار طاعته على أي شيء آخر، ومحبة الله للعبد أن يرضى عنه، ويحمد فعله. وقد جعل الله عز وجل في هذه الآية علامة محبته اتباع رسوله في دينه، وأقواله، وأفعاله،وأحواله، إلا ما خص منها. فمن ادعى محبة الله ولم يكن مسلما، ومتابعا فهو كذاب، يكذبه كتاب الله. (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني) فهذه علامة محبة الله، ومغفرته .. (يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم). غفور لمن تابع، رحيم بمن تابع.

النفس

قال عند قوله تعالى من سورة المائدة : «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [١٥٤٧/٣]:



(تعلم ما في نفسي). أي: ما في ذاتي (ولا أعلم ما في نفسك). أي: ما في ذاتك إذ نفس الشيء ذاته وهويته والمعنى:تعلم معلومي ومعلومك.

قال عند قوله تعالى من سورة طه «واصطنعتك لنفسي» [٧/٣٣٦٠]:

أي اخترتك واصطفيتك لوحيي ورسالتي، لتتصرف على إرادتي ومحبتي. قال الزجاج في معناها أي: اخترتك لأمري، وجعلتك القائم بحجتي، والمخاطب بيني وبين خلقي، كأني أقمت عليهم الحجة وخاطبتهم.

الاستواء

ذكر قول ابن كثير عند قوله تعالى من سورة الأعراف «ثم استوى على العرش» [٤/١٩١٤] وقد تقدم في موقف ابن كثير من صفة الاستواء.

وقال عند تفسيره لسورة الرعد [٥/٢٧٢٥]:

(ثم استوى على العرش) استواء يليق بجلاله. قال ابن كثير: من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل.

وقال عند تفسيره لسورة طه [٧/٣٣٤٤]:

(الرحمن على العرش استوى) استواء ليس كمثله شيء.



العين

قال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني» [٣٣٥٩/٧]:

أي ولتربى بمرآى مني، يعني: أنا راعيك ومراقبك، كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذااعتنى به، وقد نقل ابن كثير في معناها عن الجوني: «أنه ولتربى بعين الله».

قال عند قوله تعالى من سورة المومنون « واصنع الفك بأعيننا» [٣٦٤٢/٧]:

(بأعيننا) قال النسفي: أي تصنعه وأنت واثق بحفظ الله لك ورؤيته إياك، أو بحفظنا وكلاءتنا كأنك معك من الله حفاظا يكلؤونك بعيونهم لئلا يتعرض لك ولا يفسد عليك مفسد عملك.

قال عند قوله تعالى من سورة الطور «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا» [١٠/٥٥٥٤-٥٥٥٥]:

(واصبر لحكم ربك) قال النسفي: (أي بإمهالهم وبما يلحقك فيه من المشقة) «فإنك بأعيننا» أي: برعايتنا، قال النسفي: أي بحيث نراك ونكلؤك. وقال ابن كثير: أي اصبر على أذاهم ولا تبالهم، فإنك بمرأى منا وتحت كلاءتنا، والله يعصمك من الناس.



صفة النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض» [٣٧٨٦/٧]:

بمناسبة قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) قال ابن كثير: (وفي الحديث الذي رواه محمد بن إسحق في السيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في دعائه يوم أذاه أهل الطائف «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت به الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، أن يحل بي غضبك، أو ينزل بي سخطك، لك العتبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بالله». الحديث . وعن ابن مسعود قال: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور العرش من نور وجهه).

أقول: إن كثيرا من الناس أخطأ فهم كلمة ابن مسعود هذه، والمهم ألا نفهم أن نور الله كالأنوار المحسوسة،وأن ننزه الله عن أن يكون شيء من الأشياء بمثابة الجزء من الله- تعالى الله عن ذلك- قال تعالى: (وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان لكفور مبين) [الزخرف:١٥].



صفة الوجه

قال عند قوله تعالى من سورة القصص «كل شيء هالك إلا وجهه» [٤١٢١/٧]:

يفسر العلماء قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) بأن المراد بالوجه هنا الذات. ولبعضهم اتجاه آخر في تفسير الآية. وقد نقل ابن كثير هذه الاتجاهات فقال: « وقوله (كل شيء هالك إلا وجهه) إخبار بأنه الدائم الباقي الحي القيوم الذي تموت الخلائق ولا يموت،كما قال تعالى: (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فعبر بالوجه عن الذات وهكذا قوله هـهنا (كل شيء هالك إلا وجهه) أي إلا إياه وقد ثبت في الصحيح من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» وقال مجاهد والثوري في قوله: (كل شيء هالك إلا وجهه) أي إلا ما أريد به وجهه، وحكاه البخاري في صحيحه كالمقرر له. قال ابن جرير: ويستشهد من قال ذلك بقول الشاعر:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمـــل

وهذا القول لا ينافي القول الأول فإن هذا إخبار عن كل الأعمال بأنها باطلة إلا ما أريد بها وجه الله تعالى من الأعمال الصالحة



المطابقة للشريعة، والقول الأول مقتضاه أن كل الذوات فانية وهالكة وزائلة إلا ذاته تعالى وتقدس، فإنه الأول والآخر، الذي هو قبل كل شيء وبعد كل شيء.

وبمناسبة قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) ذكر ابن كثير ما ذكره ابن أبي الدنيا في كتاب (التفكر والاعتبار) بسنده إلى أبي الوليد قال: كان ابن عمر إذا أراد أن يتعاهد قلبه يأتي الخربة، فيقف على بابها، فينادي بصوت حزين فيقول: أين أهلك؟ ثم يرجع إلى نفسه فيقول: (كل شيء هالك إلا وجهه).[٦/٢٧٢] من تفسير ابن كثير.

الرضى

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر: «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم» [٩/٤٨٥٨]:

أي: لا يحبه ولا يأمر به وإن كان بإرادته، لأنه لا يخرج شيء عن إرادته، فالإرادة في حق الله غير الأمر، وغير الرضا (وإن تشكروا) بالإيمان والعبادة والعمل الصالح (يرضه لكم) أي: يرضى الشكر لكم، لأنه سبب فوزكم، فيثيبكم عليه الجنة،قال ابن كثير:(أي: يحبه لكم ويزدكم من فضله).



عبد الكريم الخطيب وكتابه: "التفسير القرآني للقرآن"

ترجمته:

الناظر في عنوان هذا الكتاب «التفسير القرآني للقرآن» يظن أن صاحبه سلك فيه طريق تفسير القرآن بالقرآن، وبالتالي فالكتاب تفسير سلفي، غير أن الحقيقة عكس ذلك؛ وأن عنوان الكتاب وضع لغير هذا، وقد بين المؤلف في مقدمة كتابه هذا الطريق الذي اعتمده والاتجاه الذي سيسير عليه في أثناء تفسيره حيث قال: «إننا لا نفسر القرآن بالمعنى المعروف للتفسير، في هذه الصحبة التي نصحب فيها كتاب الله.. وإنما نحن نرتل آيات الله ترتيلا.. آية آية، أو آيات آيات.. ثم نقف لحظات نلتقط فيها أنفاسنا المبهورة، لما تطالعنا به الآية أو الآيات، من عجب ودهش وروعة، ثم نمسك القلم لنمسك به على الورق بعض ما وقع في مشاعرنا من صور العجب والدهش والروعة.. وإنها لصور باهتة بالنسبة للواقع الذي حملته تلك المشاعر.. فما أبعد الفرق بين الشعور المشتمل علينا ونحن بين يدي كلمات الله، وبين الكلمة التي تنقل هذا الشعور!!» [١/١١-١٢].

فهو إذن لم يكتب إلا ما وقع في مشاعره من صور العجب والدهش والروعة عندما يرتل آيات الله ترتيلا.

ولهذا نجده يعبر بأسلوب إنشائي خال من الدليل في الوقت الذي يقتحم بحث أمور عقدية وفقهية بأسلوبه الخاص.



موقفه من صفات الله عز وجل

الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» [١/٢٣١]:

الاستفهام هنا إنكاري، يجري مجرى النفي، أي ما ينظرون إلا أن يروا بأعينهم اليوم الموعود، أي يوم القيامة، حيث يتحقق لهم ما هم في شك منه، ويومئذ لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم ولا هم يستعتبون، فقد جاءتهم البينات على يد رسل الله الكرام، تبدد كل ضلال، وتفضح كل باطل، ولكنهم أصموا عنها آذانهم، وأغلقوا دونها قلوبهم!.

قال عند قوله تعالى : «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك» [٤/٣٥٣]:

لينكر عليهم هذا العناد الذي هم فيه، وليدخل اليأس عليهم من أن ينتظروا جديدا، يطلع في أفقهم بدعوة تدعوهم إلى الله، إذ ليس هناك دعوة أبلغ ولا أبين من هذه الدعوة التي بين أيديهم.. وأنهم إن كانوا ينتظرون أن تأتيهم الملائكة، أو يأتيهم الله، أو تأتيهم بعض آيات الله ..فلينتظروا ..

أما الملائكة فلن يأتوا أبدا .والله سبحانه وتعالى يقول: «قل لو



كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا» [٩٥:الإسراء].

وأما الله سبحانه وتعالى، فهو معهم أينما كانوا، ولكنهم لن يروه عيانا، لأنه سبحانه منزه عن أن يحد، ولو رؤي لكان محدودا.

وقال عند قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» [١٥٦١/١٦].

وقوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا»- أي جاء أمر الله وسلطانه ونصبت موازين الحساب، ووقف الملائكة في المحشر جندا حراسا،ينفذون أمر الله، ويسوقون أهل الضلال إلى النار، وأهل الإيمان إلى الجنة ..

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» [٣١٧/٢]:

وفي قوله تعالى : «وسع كرسيه السموات والأرض» إشارة إلى امتداد سلطانه، وسعته، ونفوذه إلى كل شيء في هذا الوجود، وامتلاكه ناصية كل شيء فيه!.

فالكرسي عادة يحتوي السلطان الجالس عليه، وهو في حقيقته ليس إلا شيئا صغيرا، لا يشغل إلا حيزا محدودا مما يقع تحت يد السلطان من ملك.



ولكن كرسي الله- سبحانه وتعالى- هو الوجود كله، بل إن الوجود كله- في أرضه وسمائه، وما تحوى أرضه وسماؤه- هو مما يحويه هذا الكرسي، ويشتمل عليه ..

فانظر إلى هذا الكرسي، الذي يضم في كيانه الوجود كله، ثم انظر إلى عظمة الله سبحانه وتعالى، الذي لا يمثل كرسيه إلا حيزا محدودا من سلطانه، على نحو ما يمثل كرسي صاحب الملك من ملكه .ولله سبحانه وتعالى المثل الأعلى، وهو العزيز الحكيم.١٤٦٧

الكلام

قال عند قوله تعالى «وكلم الله موسى تكليما» [١٠١١/٣]:

وقوله تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» إشارة إلى أن ما تلقى موسى من كلمات ربه لم يكن عن وحي ينقل إليه كلمات الله، كما كان يفعل جبريل مع أنبياء الله، وإنما كان تلقيا مباشرا من الله سبحانه: «وكلم الله موسى تكليما» وفي تأكيد هذا الخبر ما يدفع أي احتمال لمجاز، بل إن هذا الذي تلقاه موسى من ربه، كان مما كلمه الله به، وكتبه له في الألواح .وفي هذا يقول الله تعالى : «وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء» [١٤٥:الأعراف] وكان ذلك في أربعين ليلة هي التي انعزل فيها موسى عن قومه، ليستقبل ما تلقاه



من ربه .. وفي هذا يقول الله تعالى: «وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة» (١٤٢: الأعراف).

اليد واليمين

قال عند قوله تعالى: « بل يداه مبسوطتان» [١١٣٢/٣]:

وقوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» ..تلك هي يد الله، عطاؤها جزل، ومواهبها تفيض على الأرض والسماء ..له ملك السموات والأرض ..ينفق كيف يشاء، حسب ما يقضي علمه، وكما تقدر حكمته.

و قال عند قوله تعالى: «و السماوات مطويات بيمينه» [١١٩٠/١٢]: وطي السماء بيمين الله سبحانه وتعالى، هو استجابتها لقدرته، وخضوعها لسلطانه، يطويها وينشرها، كما شاء سبحانه .ومثل هذا قوله تعالى: «يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب» (١٠٤:الأنبياء).

الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة الأعراف: «ثم استوى على العرش»



[٤/٤١٢-٤١٣]:

وقوله تعالى: «ثم استوى على العرش» ..اختلف المفسرون في العرش وفي صفته، وفي وظيفته .. كما اختلفوا في الاستواء ..ما هو؟ وكيف يتصور؟.

أما العرش ، فقد ذكر في القرآن أكثر من مرة ..مثل قوله تعالى: «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (٧:هود).

فالعرش هنا موجود قبل خلق السموات والأرض، فكيف يجيء في الآية السابقة معطوفا على خلق السموات والأرض بحرف العطف «ثم»؟.

جاء ذكر العرش في قوله تعالى: «قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم» (٨٦:المؤمنون) وفي قوله سبحانه: «وترى الملائكة حافين من حول العرش» (٧٥:الزمر) وفي قوله تعالى: «وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد » (١٥:١٦-البروج).

فالعرش إذن كون من هذه الأكوان التي خلقها الله سبحانه، كما خلق السموات والأرض وغيرهما. إنه مربوب لرب الأرباب.

ولكن ما صفة هذا العرش؟ وما وظيفته؟.

جاء في قوله تعالى عن عرش ملكة سبأ: « قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين» (٣٨:النمل) وجاء في قوله



سبحانه: «فلما جاءت قيل أهكذا عرشك قالت :كأنه هو» (٤٢:النمل).

فالعرش هنا هو مقصورة الملكة، أو مجلس الملك، حيث تتخذ منه الملكة مجلسا تتولى فيه إدارة ملكها، هي وأعوانها ..

فهل العرش الذي خلقه الله هو شيء من هذا القبيل، على بعد بعيد، فيما هو لله، وفيما هو لعباد الله؟

ليس ببعيد أن يكون لهذا الوجود فلك يدور فيه، وأن يكون لهذا الفلك مركز، وأن يكون العرش هو مركز هذا الوجود، وهي جميعها من خلق الله، وفي يد القدرة القادرة ..

بقي معنى استواء الله على العرش..

وهذا أمر يتعلق بذات الله، فكما لا يمكن تصور ذاته، لا يمكن تصور أفعاله .وقد سئل الإمام مالك رضي عنه– عن معنى الاستواء، فقال قولته المشهورة : «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة». .

وقال عند قوله تعالى من سورة طه « الرحمن على العرش استوى » [٨/٧٨٠–٧٨١]:

هو بيان لقدرة الله تعالى، وبسطة سلطانه على هذا الوجود الذي أوجده ..فهو سبحانه قد استوى على عرش هذا الوجود، وانفرد بمقام الملك والحكم فيه، لا ينازعه أحد، ولا يشاركه شريك من صاحبة أو ولد ..!

وقد كثر القول بين أصحاب المقولات، من فرق المعتزلة، والقدرية، والمجسمة، وغيرهم– كثر القول والخلاف في تأويل العرش، والاستواء



على العرش .. وخير ما قيل في هذا المقام قول الإمام مالك وقد سئل عن تأويل الآية، فقال للسائل: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة .وما أراك إلا مبتدعا« .. فمن ذا الذي يعلم العرش؟ ثم من ذا الذي يعرف ذات رب العرش؟ وإن كان ذلك فوق العقل، فكيف يعرف شأن ذات لا سبيل إلى أن تعرف؟.

العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» [١١٣٨/٦]:

وقوله تعالى: «بأعيننا» أي تحت رعايتنا وعنايتنا، وبتوفيقنا وتوجيهنا ..

النور

قال عند قوله تعالى « الله نور السموات والأرض» [١٢٨١/٩-١٢٨٢]:

هذه الآية تتحدث عن سلطان الله، وامتلاكه لناصية كل موجود



في هذا الوجود، من الذرة فما دونها، إلى النجم فما فوقه..

وقد وصف الله سبحانه وتعالى ذاته بأنه السموات والأرض ..أي أنه الكاشف لكل موجود طريقه في هذا الوجود، والهادي الموجه له إلى الطريق الذي يأخذه، كما يقول سبحانه: «الذي أعطى كل شيء خلقه، ثم هدى» [٥٠:طه].

فهذا النور الذي يضيء الوجود كله، ويقيم لكل موجود فيه، بصيرة، أو بصرا- هذا النور هو مظهر من مظاهر جلال الله ، وعظمته،وقدرته.. فكما أن الله سبحانه وتعالى هو رب العالمين، فكذلك هو- سبحانه- نور العالمين..

وقد ضرب الله سبحانه وتعالى لنوره العظيم، مثلا يقربه إلى العقول، ويدنيه من المدارك والتصورات، ويخرجه من عالم ما وراء الحس إلى عالم الحس .وإلا فإن هذا النور في ذاته لا يمكن تصوره، حقيقة أو خيالا، لأنه من صفات الله، وكما لا تدرك ذات الله، فكذلك لا تدرك صفاته..

الرضى

قال عند قوله تعالى من سورة الزمر «ولا يرضى لعباده الكفر» [١٢/١١٢٢-١١٢٣]:

ما معنى رضا الله هنا؟ وإذا كان سبحانه لا يرضى شيئا فكيف يقع ما لا يرضاه؟



المراد بالرضا هنا، القبول، ويكون معنى أن الله لا يرضى لعباده الكفر، أنه -سبحانه- لا يقبله منهم ، لأنه تعالى ، طيب، لا يقبل إلا طيبا والكفر نجس، وخبث ..

ووجه آخر في هذه الآية: وهو أن المراد بالعباد هنا، هم المؤمنون، ولهذا أضافهم لله سبحانه وتعالى إليه في قوله تعالى: «لعباده» ، ويكون معنى الرضا على حقيقته، وهو أن الله سبحانه لا يرضى لعباده الذين أراد لهم الإيمان أن يكفروا، فهو سبحانه يهديهم إلى الإيمان، وييسر لهم السبيل إليه- وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: «ورضيت لكم الإسلام دينا» (٣: المائدة).

وعلى هذا يكون قوله تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر» دعوة للمؤمنين - وكلهم عباد الله- أن يكونوا بالمكان الذي يرضاه الله لهم، ويقبله منهم، وأن ينأوا عما لا يرضاه الله لهم، فإنهم عباده!.

القرب

قال عند قوله تعالى «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [٤٧٨/١٣]:

فالله سبحانه، هو الذي خلق هذا الإنسان من تراب الأرض، فجعل منه هذا الكائن العاقل، السميع، البصير، وهو سبحانه الذي



يعلم من أمر هذا الإنسان ما توسوس به نفسه من خواطر، وما يضطرب فيها من خلجات .وهو سبحانه أقرب إلى الإنسان- كل إنسان- من حبل الوريد..

الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [١٤/٧٤٧-٧٤٨]:

ومن صفاته سبحانه أنه الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء ..فلا أول قبله، ولا آخر بعده .وإذا كان الأول، فكل ما سواه صنعة يده، وإذا كان الآخر، فكل شيء هالك إلا وجهه ..

وهو سبحانه «الظاهر» في آياته وفي كل ما بث في هذا الوجود من موجودات، حيث تتجلى في هذا الوجود آيات قدرته، وعلمه، وحكمته ..

وهو سبحانه «الباطن» الذي «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (١٠٣: الأنعام).

المعية

قال عند قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم» [١٤/٧٤٨]:



وقوله تعالى«: «وهو معكم أينما كنتم» -إشارة إلى أنه سبحانه- مع سعة هذا الملك- هو موجود بعلمه وقدرته وتدبيره ، في كل مكان منه، وفي كل ذرة فيه ..

الرؤية

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» [١٥/١٣٣٨]:

وقوله تعالى: «إلى ربها ناظرة»

أكثر المفسرون من المقولات التي تقال في تأويل الوجوه الناظرة إلى ربها ، وهل في الإمكان رؤية؟ إن الرؤية معناها تحديد المرئي وتجسيده، والله سبحانه منزه عن التحديد والتجسيد ..فكيف يمكن رؤيته؟

وهذه قضية استنفذت كثيرا من جهد العلماء، من المتكلمين وأهل السنة، ولو أنصف هؤلاء وهؤلاء عقولهم، لأمسكوا بها عن الخوض في لجج هذا البحر الذي لا ساحل له، فإن عقولنا تلك، إنما خلقت لهذا العالم الأرضي، ولكشف ما فيه من حقائق، أما عالم الآخرة، فعقولنا لمعزل عنه، فكيف بذات الله سبحانه وتعالى؟ وكيف بعقولنا المحدودة القاصرة يراد لها أن تحتوي هذا الجلال الذي لا حدود له، والذي وسع كرسيه السموات والأرض؟



ولهذا ، فإن خير ما يحمل عليه قوله تعالى: «إلى ربها ناظرة» هو ما ذهب إليه السلف من أن المراد بالنظر إلى الله، هو النظر إلى رحمة الله، والطمع في رضوانه، والتعلق بالرجاء فيه، في ذلك اليوم الذي ينقطع فيه كل رجاء إلا منه جل وعلا .وهذا النظر إلى رحمة الله، لا يختلف عن معنى الرغبة إلى الله، والرجوع إليه، كما يقول سبحانه: «إنا إلى ربنا راغبون» (٣٢:القلم) وكما يقول جل شأنه: «وإنا إليه راجعون» [١٥٦:البقرة] أما النظر في وجه الله سبحانه وتعالى في الآخرة، وأما إمكانه وكيفيته، فذلك- إن صحت الأخبار المروية عنه- مما نؤمن به غيبا، ولا نبحث عنه صورة وكيفا!!.



التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج
تأليف: الدكتور وهبة الزحيلي

نظرة حول الكتاب:

ذكر المؤلف أنه لم يجرؤ على هذا التفسير إلا بعد أن كتب كتابين شاملين في موضوعيهما الأول: (أصول الفقه الإسلامي) والثاني: (الفقه الإسلامي وأدلته) وأمضى في التدريس الجامعي ما يزيد عن ربع قرن وهو رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه في جامعة دمشق.

وقال بأنه عمل في الحديث النبوي تحقيقا وتخريجا وبيانا بالاشتراك لكتاب (تحفة الفقهاء) للسمرقندي و (المصطفى من أحاديث المصطفى) حوالي ١٤٠٠ حديثا، بالإضافة لمؤلفات وبحوث موسوعية تربو عن العشرين بل الثلاثين (مقدمة التفسير المنير ١/١١).

وخطة بحثه في هذا التفسير بينها وحصرها في النقط التالية:

١- قسمة الآيات القرآنية إلى وحدات موضوعية بعناوين موضحة.

٢- بيان ما اشتملت عليه كل سورة إجمالا.

٣- توضيح اللغويات.

٤- إيراد أسباب النزول في أصح ما ورد فيها، ونبذ الضعيف



منها، وتسليط الأضواء على قصص الأنبياء وأحداث الإسلام الكبرى كمعركة بدر وأحد من أوثق كتب السيرة.

٥- التفسير والبيان.

٦- الأحكام المستنبطة من الآيات.

٧- البلاغة وإعراب كثير من الآيات.

لكن المؤلف أول كثيرا من آيات الصفات في باب العقيدة وخالف في تفسيره مذهب السلف. والسبب في ذلك جهله بالعقيدة السلفية.. واستدلاله بالمجاز والاستعارة في باب الصفات. وإليك البيان التالي عن

موقفه من صفات الله تعالى:



صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ» [٨٦/١] سمى الجزاء على الاستهزاء استهزاء بطريق المجاز أو المشاكلة: وهي اتفاق الجملتين في اللفظ مع الاختلاف في المعنى، أو هي مقابلة الكلام بمثله وإن لم يكن في معناه، كقوله تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها» [الشورى٤٢/٤٠] والثانية ليست سيئة ولكنه لما قابل بها السيئة أجرى عليها اسمها، وقوله: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» [البقرة:١٩٤/٢] والثاني ليس باعتداء. وقوله تعالى : «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» [النحل١٦/١٢٦] والأول ليس بعقاب، وإنما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له، وتقول العرب: الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء.

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحيي» [١٠٩/١] المعنى: لا يترك، فعبر بالحياء عن الترك؛ لأن الترك من ثمرات الحياء، ومن استحيا من فعل شيء تركه، كما قرر الزمخشري في (تفسيره:٢٠٤/١) فهو مجاز من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.



صفة الوجه

قال عند قوله تعالى: «فأينما تولوا فثم وجه الله» [١/٢٧٩] جهته وقبلته التي رضيها.

وقال عند قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك» [٢٧/٢٠٨] مجاز مرسل، أي ذاته المقدسة، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل.

وقال عند قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» [٢٠/١٧٤] مجاز مرسل، من قبيل إطلاق الجزء وإرادة الكل، أي ذاته المقدسة.

صفة الاستواء

قال عند قوله تعالى: «ثم استوى» [١/١٢١-١٢٢] وآية «الرحمن على العرش استوى» [طه ٢٠/٥] من مشكلات التفسير، للعلماء ثلاثة آراء فيها:

الرأي الأول لكثير من الأئمة: نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها، روي عن مالك رحمه الله أن رجلا سأله عن قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى» فقال الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأراك رجل سوء.

الرأي الثاني للمشبهة: نقرؤها ونفسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة وهو أن الاستواء: الارتفاع والعلو على الشيء ، أو الانتصاب.

وهذا باطل؛ لأن ذلك من صفات الأجسام، والله تعالى منزه عن ذلك.



الرأي الثالث لعبض العلماء: نقرؤها ونتأولها ونحيل حملها على ظاهرها.

فقيل: المعنى استوى، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقيل: استوى بمعنى ارتفع، والمراد -والله أعلم- ارتفاع أمره.

وقيل: استوى بمعنى عمد أو قصد إليها، أي بخلقه واختراعه، واختاره الطبري: على دون تكييف ولا تحديد.

قال عند قوله تعالى: «ثم استوى على العرش» [٨/٢٣٢-٢٣٣]
ثم إنه تعالى بعد هذا الخلق استوى على عرشه، يدبر أمره، ويصرف نظامه، على نحو يليق به، غير مشابه لشيء من المخلوقات والحوادث. فاستواؤه على العرش: هو انفراده بتدبير السموات والأرض، واستيلاؤه على زمام الأمور والسلطة فيهما. ونحن نؤمن كإيمان الصحابة باستواء الله على العرش بكيفية تليق به، من غير تشبيه ولا تكييف، أي من غير تحديد بجهة، ولا تقدير بكيف أو وصف، وتترك معرفة الحقيقة إلى الله، وهذا ما قرره الإمام مالك ومن قبله شيخه ربيعة، فقال: الاستواء معلوم (أي في اللغة) والكيف (أي كيفية الاستواء) مجهول، والسؤال عن هذا بدعة. وهذا القدر كاف في الموضوع.

وقال الحافظ ابن كثير: مذهب السلف الصالح: مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديما وحديثا، هو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل. والظاهر المتبادر الى أذهان المشبهين منفي عن الله، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، و(ليس كمثله شيء وهو السميع



البصير) [الشورى٤٢/١١).

بل الأمر كما قال الأئمة ، منهم نعيم بن حماد شيخ البخاري قال: من شبه الله بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه، فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة، على الوجه الذي يليق بجلال الله، ونفى عن الله تعالى النقائص، فقد سلك سبيل الهدى.

وأما الخلف فيتأولون ويقولون: استوى على عرشه بعد تكوين خلقه، بمعنى أنه يدبر أمره، ويصرف نظامه، على حسب تقديره وحكمته، كما قال: (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش، يدبر الأمر) [يونس١٠/٣].

صفة الإتيان

عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» [٢/٢٣٦] ثم زاد في التهديد والوعيد، فأورد هذا الاستفهام: ما ينتظر هؤلاء المكذبون دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بعد إثباتها بالأدلة والبراهين الساطعة، وأولئك الخارجون عن أمر الله إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم به من العذاب في ظلل من الغمام (السحاب) حيث ينتظرون الخير، تنكيلا بهم، وتأتيهم الملائكة وتنفذ ما قدره الله وأراده لهم، وهو أمر قضاه الله وأبرمه، فلا مفر منه، والمرجع في كل الأمور



في النهاية الى الله يوم القيامة، فيضع كل شيء في موضعه الذي قضاه، فهو الأول مبدئ الخلائق، وهو الآخر تصير إليه الأمور.

صفة المجيء

عند قوله تعالى في الفجر: «وجاء ربك والملك صفا صفا» [٢٣٨/٣٠] أي وجاء الله سبحانه وتعالى لفصل القضاء بين عباده، وتصدر أوامره وأحكامه بالجزاء والحساب، وتظهر آيات قدرته وآثار قهره، ويقف الملائكة مصطفين صفوفا للحراسة والحفظ والهيبة. وهذه هي الصفة الثانية من صفات ذلك اليوم.

الكرسي: موضع القدمين

عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض»٣/١٧-١٨]

وقد أورد الزمخشري أربعة أوجه في تفسير قوله (وسع كرسيه»:

أحدها: أن كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته، وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ، ولا قعود ولا قاعد، كقوله: (وما قدروا الله حق قدره، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) [الزمر٦٧/٣٩] من غير تصور قبضة، وطي، ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي، ألا ترى إلى قوله: (وما قدروا الله حق قدره).

والثاني -وسع علمه: وسمي العلم كرسيا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم.



والثالث- وسع ملكه: تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك.

الرابع- ما روي أنه خلق كرسيا هو بين يدي العرش، دونه السموات والأرض، وهو الى العرش كأصغر شيء. وعلى كل حال أرى أنه يجب الإيمان بوجود العرش والكرسي، كما ورد في القرآن، ولا يجوز إنكار وجودهما؛ إذ في قدرة الله متسع لكل شيء. ولا يثقله تعالى حفظ السموات والأرض ومن فيهما ومن بينهما، بل ذلك سهل عليه، يسير لديه.

صفة النفس

عند قوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه» [٣/١٩٨] و[٣/٢٠٠-٢٠١] يخوفكم الله أن يغضب عليكم إن واليتموهم.

وقال أيضا: ويحذركم الله عقابه، وفي ذكر «نفسه) إشارة الى أن الوعيد صادر منه تعالى، وأنه القادر على إنفاذه، ولا يعجزه شيء عنه. وهذا تهديد شديد على المخالفة.

صفة العندية

عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» [٤/١٦٤-١٦٥] فالعندية (عند الله) هنا



عندية كرامة ومكانة وتشريف، وهي تقتضي غاية القرب، لا عندية مكان ومسافة وقرب وحدود. والحياة التي أثبتها القرآن الكريم للشهداء حياة غيبية، لا ندرك حقيقتها، ونؤمن بها كما أخبر القرآن، وقوله: «عند ربهم يرزقون» فيه حذف مضاف: تقديره: عند كرامة ربهم.

وقال عند قوله تعالى: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته» [٢٣١/٩] أي إن الملائكة المقربين من الله.

صفة اليد

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» [٢٥١/٦-٢٥٢] وصفوا الله تعالى بأنه فقير وهم أغنياء، ووصفوه بالبخل بقولهم: (يد الله مغلولة) أي قال بعض اليهود -لما أصيب بأزمة مالية بسبب تكذيبه النبي صلى الله عليه وسلم-، ونسب إلى الأمة لتكافلها فيما بينهما-: إن الله بخيل. وغل اليد: مجاز عن البخل ، ويد الله مغلولة: بخيلة وبسطها: كناية عن الجود والكرم.

فهم لا يعنون بذلك أن يد الله موثقة، ولكن يقولون: بخيل يعني أمسك ما عنده من موارد الرزق بخلا، قال تعالى: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوما محسورا) [الإسراء:٢٩/١٧] يعني أنه ينهى عن البخل وعن التبذير وهو زيادة الإنفاق في غير محله.

ورد الله عز وجل عليهم ما قالوه وقابلهم فيما اختلقوه وافتروه،



ودعا عليهم بالبخل والطرد من رحمته، فقال: (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) وهو دعاء عليهم بالبخل والنكد والإمساك عن الخير، فكانوا أبخل خلق الله وأنكدهم. ويجوز أن يكون دعاء عليهم بغل الأيدي حقيقة ، يغللون في الدنيا أسارى، وفي الآخرة معذبين بأغلال جهنم.

وأثبت الله تعالى في رده عكس ما يقولون فقال: (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) أي بل هو الجواد الواسع الفضل، الجزيل العطاء الذي ما من شيء إلا عنده خزائنه، وما من نعمة بخلقه فمنه وحده، لا شريك له، كما قال تعالى: (وآتاكم من كل ما سألتموه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان لظلوم كفار) [ابراهيم١٤/٣٤].

وروى الإمام أحمد والشيخان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه- قال: وعرشه على الماء ، وفي يده الأخرى الفيض- أو القبض- يرفع ويخفض. وقال: يقول الله تعالى: أنفق أنفق عليك».

وعبر عن سعة الجود ببسط اليدين؛ لأن الجواد يعطي بكلتا يديه.

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى: «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون» [١٤/١٤٦-١٤٧] يخاف هؤلاء الملائكة والدواب الأرضية، الذي خلقهم، وهو دائما من فوقهم بالقهر والغلبة، ويفعلون أي الملائكة



كل ما يؤمرون به، فهم مثابرون على طاعته تعالى، وامتثال أوامره، وترك زواجره. فالمراء بالفوقية: الفوقية بالرتبة والشرف والقدرة والقوة.

ونظير الآية كثير مثل: (ولله يسجد من السموات والأرض طوعا وكرها، وظلالهم بالغدو والآصال) [الرعد١٣/١٥].

صفة الرؤية

قال عند قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، ووجوه باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة» [٢٩/٢٦٥-٢٦٨] أي وجوه المؤمنين في الجنة حسنة بهية مشرقة مسرورة، ترى ربها عيانا، ووجوه الفجار في النار عابسة كالحة كئيبة، توقن أن سينزل بها داهية عظيمة تكسر فقار الظهر. قال الأزهري عن مجاهد الذي فسر النظر بالانتظار: قد أخطأ مجاهد؛ لأنه لا يقال: نظر الى كذا بمعنى انتظر، فإن قول القائل: نظرت الى فلان، ليس إلا رؤية عين، فإذا أرادوا الانتظار، قالوا: نظرته، وأشعار العرب وكلماتهم في هذا كثيرة جدا.

قال الزمخشري في قوله تعالى: (الى ربها ناظرة): تنظر الى ربها خاصة، لا تنظر الى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، فإنه يدل على معنى الاختصاص، ثم رجح أن الآية تفيد معنى التوقع والرجاء.

وهذا منه بسبب كونه من المعتزلة الذين يقولون: لا يدل ظاهر الآية على رؤية الله تعالى؛ لأن النظر المقرون بحرف (الى) ليس اسما للرؤية ، بل لمقدمة الرؤية، وهي تقليب الحدقة نحو المرئي، التماسا لرؤيته، فيكون نظر العين مقدمة للرؤية، وتأولوا قوله تعالى: (ناظرة) بمعنى أن أولئك الأقوام ينتظرون ثواب الله.



وأجاب الرازي بأننا نسلم أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة ... الخ لكنا نقول: لما تعذر حمله على حقيقته، وجب حمله على مسببه وهو الرؤية، إطلاقا لاسم السبب على المسبب، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار؛ لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية، ولا تعلق بينه وبين الانتظار، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار.

ثم أجاب عن قولهم: النظر جاء بمعنى الانتظار بأن هذا كثير في القرآن، ولكنه لم يقرن ألبتة بحرف (إلى) كقوله تعالى: (انظرونا نقتبس من نوركم) [الحديد٥٧/١٣] وقوله: (هل ينظرون إلا تأويله) [الأعراف٧/٥٣] وقوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) [البقرة٢/٢١٠]. وإذا فرضنا أن النظر المعدى بحرف (إلى) جاء في اللغة بمعنى الانتظار، لكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه؛ لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع، كانت حاصلة في الدنيا، فلا بد وأن يحصل في الآخرة شيء أزيد منه، حتى يحسن ذكره، في معرض الترغيب في الآخرة. وقال النيسابوري: وحاصل كلامهم أن النظر إن كان بمعنى الرؤية فهو المطلوب، وإن كان بمعنى تقليب الحدقة نحو المرئي، فهذا في حقه تعالى محال؛ لأنه منزه عن الجهة والمكان، فوجب حمله على مسببه وهو الرؤية، وهذا مجاز مشهور.

وأيدت الأحاديث المتواترة ما فهمه الجمهور من دلالة الآية على رؤية الله تعالى، فقد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث، لا يمكن دفعها ولا منعها، كما قال ابن كثير، ثم أورد الأحاديث وقال: وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة، كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهداة الأنام.



وكذلك قال الشوكاني في تفسيره العظيم (فتح القدير) بعد أن فسر آية (إلى ربها ناظرة) بقوله: أي إلى خالقها، ومالك أمرها، ناظرة، أي تنظر إليه: هكذا تواترت الأحاديث الصحيحة من أن العباد ينظرون بربهم يوم القيامة، كما ينظرون إلى القمر ليلة البدر.

روى البخاري في صحيحه: «إنكم سترون ربكم عيانا» وأخرج الشيخان في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: «أن ناسا قالوا: يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر، ليس دونهما سحاب؟ قالوا: لا، قال: إنكم ترون ربكم كذلك».

وفي الصحيحين أيضا عن جرير قال: نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر، فقال: «إنكم ترون ربكم، كما ترون هذا القمر، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس ولا قبل غروبها، فافعلوا».

وفي الصحيحين أيضا عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «جنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله عز وجل إلا رداء الكبرياء على وجهه، في جنة عدن».

وأخرج مسلم عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا! ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار! قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر الى ربهم، وهي الزيادة» ثم تلا هذه الآية: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) الآية [يونس١٠/٢٦].



وقال الألوسي: والذي يقطع الشغب ويدق في فروة من أخس الطلب: ما أخرجه الإمام أحمد والترمذي والدارقطني وابن جرير وابن المنذر والطبراني والبيهقي وعبد بن حميد وابن أبي شيبة وغيرهم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية» ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فهو تفسير منه عليه الصلاة والسلام، ومن المعلوم أنه أعلم الأولين والآخرين، لا سيما بما أنزل عليه من كلام رب العالمين.

صفة النور

قال عند قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» [١٨/٢٤٤] أي الله منور العالم كله وهاديه بما أقام فيه من أدلة في الكون على وجوده وتوحيده، وبما أنزل على رسله من الآيات البينات الواضحات، فمن اهتدى بذلك النور واستنار قلبه بهداية الله فاز بسعادة الدنيا والآخرة. وهذا هو النور المعنوي. أما النور الحسي فواضح أيضا أن الله هو مصدر النور، وخالق النور، وماحي الظلام، ومدبر الكون بنظام دقيق ثابت، وله عليه الهيمنة التامة والشاملة والمستمرة في كل لحظة وزمان.

(مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة ، الزجاجة



كأنها كوكب دري) أي شبيه هذا النور وهو نور الله القائم في صفحة الكون وبيان القرآن وما أودعه في قلب المؤمن من الإيمان كنور مصباح في قنديل زجاجي صاف مزهر، موضوع في مشكاة (كوة أو طاقة) لينبعث النور في اتجاه معين تقتضيه الحاجة، وكأن زجاج هذا المصباح (السراج أو القنديل) في إضاءته كوكب عظيم ونجم ضخم من الكواكب السيارة مثل الزهرة وعطارد والمشتري.

والظاهر أن الضمير في (نوره) عائد الى الله عز وجل، في تنويره الكون، وهدايته قلب المؤمن.

وقال عند قوله تعالى: «وأشرقت الأرض بنور ربها» [٥٤/٢٤] أي أضاءت أرض المحشر وأنارت بتجلي الحق جل وعلا للخلائق لفصل القضاء، وبما أقامه الله من العدل بين أهلها، وما قضى به من الحق بين عباده.

صفة العين

قال عند قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» [٦٨/١٢]: واستعمل القرآن تعبير الأعين لكمال العناية وتمام الرعاية في قوله تعالى لموسى: «ولتصنع على عيني» [طه٣٩/٢٠] وقوله للنبي محمد صلى الله عليه وسلم: (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) [الطور٤٨/٥٢].

وقال عند قوله تعالى: «ولتصنع على عيني» [٢٠٩/١٦] أي ولتتربى بمرأى مني وفي ظل رعايتي.



صفة المشيئة

قال عند قوله تعالى من سورة الانسان: «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليما حكيما» [٢٩/٣٠٧-٣٠٨]: ثم أوضح الله تعالى أن مشيئة العبد في إطار مشيئة الله، ولكن دون قهر ولا جبر، فقال: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليما حكيما) أي وما تشاؤون أن تتخذوا الى الله سبيلا الى النجاة، إلا بمشيئة الله، ولا يقدر أحد أن يهدي نفسه، ولا يدخل في الإيمان، ولا يجر لنفسه نفعا إلا بتوفيق الله، فالأمر إليه سبحانه، ليس إلى عباده، والخير والشر بيده، فمشيئة العبد وحدها لا تأتي بخير ولا تدفع شرا، إلاإن أذن الله بذلك، ولكن يثاب الانسان على اختياره الخير، ويعاقب على اختياره الشر، وإن الله تعالى عليم بمن يستحق الهداية فييسرها له، ويقبض له أسبابها، وعليم بمن يستحق الغواية، فيصرفه عن الهدى، وله الحكمة البالغة، والحجة الدامغة فيضع الأشياء في محالها. والخلاصة: أن جميع ما يصدر عن العبد فبمشيئة الله ولكن دون إجبار.

ثم ختم السورة بخاتمة عجيبة تدل على أن دخول الجنة والنار ليس إلا بمشيئة الله ، فقال: (يدخل من يشاء في رحمته، والظالمين أعد لهم عذابا أليما) أي يدخل في جنته من يشاء من عباده أن يدخله فيها، فضلا من الله وإحسانا، ويعذب الظالمين الكافرين الذين ظلموا أنفسهم ، فقد أعد لهم في الآخرة عذابا موجعا مؤلما، هو عذاب جهنم.

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام: «ولو شاء الله ما فعلوه» [٨/٥٩-٦٠] ولو شاء الله ما فعلوا هذا أبدا، وكل هذا واقع بمشيئة الله تعالى وإرادته واختياره لذلك بمقتضى الحكمة التامة، قال أهل



السنة: إنه يدل على أن كل ما فعله المشركون، فهو بمشيئة الله تعالى.

وقالت المعتزلة: إنه محمول على مشيئة الإلجاء، أي إن مشيئة الله تعالى أن يتركهم واختيارهم، فيأخذوا بما يرونه دون جبر ولا قهر، علما بأن الله قادر على أن يجعلهم مؤمنين، بأن يخلقهم مطبوعين على الاستعداد للإيمان كالملائكة، أو يخلق فيهم بواعث الإيمان ودواعيه، فينقادوا لدعوة الإيمان عند ظهورها، وبمجرد مجيء الرسول الذي يقنعهم بضرورة الإيمان ، والإقرار بوجود الله ووحدانيته.



التفسير الفريد للقرآن المجيد (الدكتور محمد عبد المنعم الجمال)

موقفه من الصفات

الاستهزاء والمكر

قال عند قوله تعالى «الله يستهزئ بهم» : « الله يجازيهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء باسمه كقوله تعالى «وجزاء سيئة سيئة مثلها». [١/٢٣].

وقال عند قوله تعالى: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»: «وعبر سبحانه وتعالى عن ذلك بقوله ومكر الله للمشاكلة والمكر سيء وحسن ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله والله خير الماكرين أي أقوى المجازين وأقدرهم على العقاب من حيث لا يشعر العاصي.

وجاء في روح المعاني للإمام الألوسي أن مكر الله يراد به التدبير المحكم وهو ليس بممتنع عليه تعالى.

وفي الحديث «اللهم امكر لي ولا تمكر بي».

ومن ذهب إلى عدم الإطلاق لا بطريق المشاكلة أجاب عن الاستدلال بالآية ونحوها بأن ذلك من المشاكلة التقديرية كما في قوله تعالى «صبغة الله» [١/٣٥٢].



الحياء

قال عند قوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»: «لا يستحيي: الاستحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب عليه فيؤدي إلى ترك الفعل، وهو بهذا المعنى مستحيل على الله تعالى، والمراد به هنا أنه لا يترك ضرب المثل» [٣٢/١].

الإتيان

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»: «ينظرون: ينتظرون. يأتيهم الله: يأتيهم عذابه. ظلل من الغمام: أي يأتيهم عذاب الله في سحاب أبيض يعلوهم كالظلل التي تظل ما تحتها، وهو للتهويل، إذ الغمام مظنة الرحمة، فإذا أنزل منه العذاب كان الأمر أفظع وأهول. والملائكة: وتأتي الملائكة الذين وكلوا بتعذيبهم» [١٩٧/١].

وقال في الصفحة ١٩٨ «والمعنى: ماذا ينتظر هؤلاء المعرضون عن الإسلام ليقتنعوا؟ هل ينتظرون أن تأتيهم نقمة الله بما أوعدهم من أمر العذاب في ظلل من السحاب من حيث ينتظرون الخير تنكيلا بهم أو تأتيهم ملائكة العذاب بما قدره الله وأراده لهم من النقمة والعقاب، وتم أمر إهلاكهم، وإلى الله مصير جميع الأمور فيجازى المحسن والمسيء كلا على وفق عمله.



وثمة تفاسير مشابهة لما تقدم ملخصه عن الألوسي وغيره من المفسرين: وماذا ينتظر هؤلاء المعرضون عن طريق الإسلام والسلام إلا أن يبغتهم عذاب الله في سحائب كثيفة مظلمة يخرج من خلالها الدمار حيث تنتظر الرحمة - وتنزل منها الملائكة بقضاء الله المحتوم فعندئذ قضي أمرهم، ولا منجاة لهم، لأن شؤون الخلائق في قبضة الله منتهية إلى سلطانه.

وهناك تفسير للإمام الطبري وللإمام أبي جعفر الرازي وغيرهما نلخص تفاسيرهم فيما يلي:

وهل ينتظر هؤلاء المعرضون عن الإسلام ليقتنعوا أن يروا الله جهرة في غمام سائر مع الملائكة، وقد قضي الأمر بقطع مطامعهم، لأن الشؤون جميعها في قبضة الله يصرفها هو حيث يشاء، وقد قضى فيها قضاءه الذي سينفذ لا محالة». [١/١٩٨].

وقال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»: «اختلف المفسرون في المراد من إتيان الملائكة وإتيان ربك وإتيان بعض آيات ربك.

فقال الجمهور: المراد من إتيان الملائكة ملائكة الموت لقبض أرواحهم والمراد من إتيان ربك إتيان أمره بالعذاب أو القيامة والمراد من إتيان بعض آيات ربك بعض أشراط الساعة كطلوع الشمس من مغربها ونحو ذلك وعلى هذا يكون المعنى ما ينتظر الكافرون من أهل مكة وغيرهم بالتسويف بالإيمان وتأخيره أنهم لا ينتظرون إلا أمورا ثلاثة: إما الموت أن تأتيهم الملائكة والعذاب أو القيامة وأهوالها- أو يأتي ربك أو أشراط الساعة وعلاماتها.

يوم تأتي أشراط الساعة لا ينفع نفسا كافرة لم تكن آمنت من



قبل إيمانها. كما لا ينفع نفسا عاصية لم تكسب في إيمانها خيرا إيمانها. نعم لا ينفع في ذلك الوقت الإيمان المتأخر ولا الإيمان المقرون بالعمل الصالح.

والرأي الآخر: المراد بإتيان الملائكة نزولهم عليهم لرؤيتهم وكذلك المراد من اتيان ربك كما حكى القرآن عنهم في قوله «لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا» والمراد بالآيات إسقاط السماء وغيره- «أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء» الخ. [٣/٩٥٤].

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: « هذا تمثيل لعظمة شأنه وسعة سلطانه وكمال علمه وقدرته» [١/٢٥٦].

وقال في الصفحة نفسها أيضا: «وسع ملكه وعلمه وقدرته جميع السماوات والأرض فقام على تدبيرها بسلطان وحكمة وقوة - ونسبة الكرسي له تعالى، تصوير لعظمة ملكه وعلمه وقدرته كما أن كرسي الملك رمز السلطان والحكم والقوة وقيل هو من المتشابه الذي يفوض العلم فيه إلى الله تعالى مع كمال تنزيهه تعالى عن الجسمية.

«وأورد الطبري في تفسيره «جامع البيان عن تأويل القرآن» اختلف أهل التأويل في معنى الكرسي الذي أخبر الله تعالى ذكره عنه في هذه الآية: أنه وسع السماوات والأرض، فقال بعضهم: هو علم الله تعالى: ذكره عن ابن عباس «وسع كرسيه» قال: كرسيه: علمه. [١/٢٥٦-٢٥٧].



المحبة

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم»: «ومحبة العبد لله عبارة عن إعظامه وإجلاله وإيثار طاعته واتباع أمره ومجانبة نهيه ومحبة الله للعبد ثناؤه عليه ورضاه عنه وثوابه له والتجاوز عن سيئاته، فشأنه جل وعلا العفو والرحمة» [١/٣٣٥].

العندية

قال عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «لا تظن أيها المخاطب والسامع لقول المنافقين السابق، ولا تحسبن أن الذين جاهدوا في سبيل الله وقاتلوا وقتلوا أمواتا لا يبعثون ولا يجازون على ما قدموا، لا بل هم أحياء بعد استشهادهم مكرمون عند ربهم مختصون بتلك المكانة العليا التي استأثروا بها وقيل - أيضا: بل هم أحياء في عالم آخر غير هذا العالم هو خير للشهداء لما فيه من الكرامة والشرف عند الله، فليس القتل في سبيله بضائرهم إذا ما صاروا إلى خير مما كانوا فيه.

وهذه الحياة التي أثبتها القرآن الكريم حياة غنية لا ندرك حقيقتها ولكن يجب الإيمان بها «عند ربهم» فالعندية هنا عندية مكانة وتشريف لا عندية مكان وحدود. [٢/٤٦١].



اليد واليمين

قال عند قوله تعالى: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»: «يد الله: اليد تطلق على الجارحة وتطلق مجازا على النعمة والعطاء. مغلولة: ممسكة عن الإنفاق. غلت أيديهم: أمسكت عن الإنفاق والخير. مبسوطتان: المراد كثيرة العطاء. [٢/٧٤٣]

و قال عند قوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: «بيمينه: بقدرته». [٧/٢٦٩٨].

النفس

قال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك: تعلم سري ولا أعلم سرك» [٢/٨٠٣].

الفوقية

قال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»: «وهو القاهر فوق عباده: الغالب على أمره المنتصر لعباده لا يعجزه شيء أراد والفوقية هنا: فوقية استعلاء بالقهر والغلبة، لا فوقية مكان» [٢/٨٢٢].



الاستواء

قال عند قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»: «استوى: قصد أو استولى. استوى على العرش: يتصرف في ملكوته بما يريد.

العرش: في الأصل كرسي السلطان أو سرير الملك استواء يليق به» [٩٩٣/٣].

وقال في الصفحة نفسها: «ثم استوى على العرش: السلف يقولون استوى استواء لا يشابه استواءنا وجلس جلوسا لا يشابه جلوسنا والخلف يقولون استولى وتسلط. وعلى كل فنرى أنها كناية عن تصرفه تعالى في ملكه ونفاذ حكمه وإرادته فيه»

العين

قال عند قوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»: «بأعيننا: ملحوظا بعنايتنا». وقال أيضا: «واصنع يا نوح السفينة ونحن نلاحظك ونرعاك ونعلمك وبإرشادنا تفعل ولا تشفع في الذين ظلموا أنفسهم بالشرك ولا تطلب لهم الرحمة فقد حقت عليهم كلمة العذاب وقضى عليهم بالإغراق» [١٤٢٧/٤].



النور

قال عند قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض»: « أي منورهما بالشمس والقمر. لا ذات النور لانه عرض يقع على المرئيات فترى أو هادي من في السماوات والأرض.

مثل نوره: صفته في القوة والهداية والرشاد أي صفة نوره العجيبة الشأن في الإضاءة الحسية أو المعنوية» [٦/٢١٧٦-٢١٧٧].

وقال أيضا: «قال ابن عباس معناه: الله هادي أهل السماوات والأرض بما أقام من الأدلة والشواهد الحسية، وبما أنزل على رسله من الآيات البينات فهم بنوره الحق يهتدون وبهدايته من حيرة الضلالة ينجون». [٦/٢١٧٧].

الوجه:

قال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»: «وجهه: ذاته» [٦/٢٣٨٥].

وقال عند قوله تعالى: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»: «فان: هالك لا محالة. ويبقى وجه ربك: أي ذاته عز وجل. [٨/٣٠١١].



الرؤية

قال عند قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»: «وجوه يومئذ ناضرة: في ذلك اليوم يوم القيامة ستكون هناك وجوه حسنة ناعمة. إلى ربها ناظرة: تلك الوجوه تنظر إلى الله وتتمتع برضوانه» [٨/٣٢٢٠].

كتب أحكام القرآن



أحكام القرآن (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي ت ٣٧٠).

ترجمة المؤلف

هو «الإمام العلامة المفتي المجتهد عالم العراق أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي صاحب التصانيف.

وكان مع براعته في العلم ذا زهد وتعبد عرض عليه قضاء فامتنع منه، ويحتج في كتبه بالأحاديث المتصلة بأسانيده.

قال الخطيب: حدثنا أبو العلاء الواسطي قال: امتنع القاضي أبو بكر الأبهري المالكي من أن يلي القضاء ، قالوا له: فمن يصلح؟ قال: أبو بكر الرازي: قال وكان الرازي يزيد حاله على منزلة الرهبان في العبادة، فأريد على القضاء فامتنع رحمه الله. وقيل كان يميل الى الاعتزال. وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها نسأل الله السلامة.

مات في ذي الحجة سنة (٣٧٠) سبعين وثلاث مئة، وله خمس وستون سنة»[١]

التعريف بتفسيره وطريقته فيه:

يعد هذا التفسير من أهم كتب التفسير الفقهي خصوصا عند الحنفية لأنه يقوم على تركيز مذهبهم والترويج له والدفاع عنه، وهو يعرض لسور القرآن، ولكنه يتكلم بالخصوص على الآيات التي لها

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٤٠).



تعلق بالأحكام ويذهب بعيدا في تأويل كل آية يراها توافق مذهب الحنفية، فيؤيد فيها ما ذهب إليه الأحناف ويدعم ذلك ويدافع عنه بالأدلة والبراهين.

ويبين هذا ما صنع مثلا عند قوله تعالى: «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن» فقد استدل بهذه الآية من عدة وجوه على أن للمرأة أن تعقد على نفسها بغير ولي وبدون إذنه [١]

موقفه من الصفات:

الاستهزاء

قال عند قوله تعالى: «الله يستهزئ بهم»: «وكذلك قول الله تعالى «الله يستهزئ بهم» مجاز وقد قيل فيه وجوه أحدها: على جهة مقابلة الكلام بمثله وإن لم يكن لما قابل بها السيئة أجرى عليها اسمها وقوله تعالى «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» والثاني ليس باعتداء وقوله تعالى «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» والأول ليس بعقاب وإنما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزواجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء والأول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم أنه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم في ازدواج

---

(١) انظر (٣٩٩/١) من أحكام القرآن.



الكلام ومقابلته وقيل إن ذلك أطلقه الله تعالى على طريق التشبيه وهو أنه لما كان وبال الاستهزاء راجعا عليهم ولاحقا لهم كان كأنه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد أمهلوا في الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين وأخر عقابهم فاغتروا بالإمهال كانوا كالمستهزئ بهم» [٢٦/١].

الوجه

قال عند قوله تعالى: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»: «قال أبو بكر ظاهر الآية يدل على جوازها إلى أي جهة صلاها وذلك أن قوله «فأينما تولوا فثم وجه الله» معناه فثم رضوان الله وهو الوجه الذي أمرتم بالتوجه إليه كقوله تعالى «إنما نطعمكم لوجه الله» يعني لرضوانه ولما أراده منا وقوله «كل شيء هالك إلا وجهه» يعني ما كان لرضاه وإرادته وقد روى في حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا أن الآية في هذا أنزلت. فإن قيل روى أنها نزلت في التطوع على الراحلة وروى أنها نزلت في بيان القبلة . قيل له لا يمتنع أن يتفق هذه الأحوال كلها في وقت واحد ويسئل النبي عليه السلام عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى أنه لو نص على كل واحدة منها بأن يقول إذا كنتم عالمين بجهة القبلة ممكنين من التوجه إليها فذلك وجه الله فصلوا إليها وإذا كنتم خائفين أو في سفر فالوجه الذي يمكنكم التوجه إليه فهو وجه الله وإذا اشتبهت عليكم الجهات فصليتم إلى أي جهة كانت فهي وجه الله وإذا لم تتناف إرادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعاني



على الوجه الذي ذكرنا. [٦٣/١].

الإتيان والمجيء

قال عند قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: «هذا من المتشابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه» وإنما كان متشابها لاحتماله حقيقة اللفظ وإتيان الله واحتماله ان يريد أمر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر «هل ينظرون إلا أن تأيتهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله «أو يأتي ربك» لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال لأن ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث وقال تعالى في آية محكمة «ليس كمثله شيء» وجعل إبراهيم عليه السلام ما شهده من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلا على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل «وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه» يعني في حدث الكواكب والأجسام تعالى الله عن قول المشبهة علو كبيرا. فإن قيل فهل أن يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه أو جاء رسوله أو ما جرى مجرى ذلك. قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل إلا في موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى «واسئل القرية التي كنا فيها» وهو يريد أهل القرية وقال «إن الذين يؤذون الله ورسوله» وهو يعني أولياء الله والمجاز إنما يستعمل في الموضع الذي يقوم الدليل على استعماله فيه أو فيها لا يشتبه معناه على السامع». [١/٣١٨-٣١٩].



اليد

قال عند قوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»: «واليد في اللغة تنصرف على وجوه. منها الجارحة وهي معروفة ومنها النعمة تقول لفلان عندي يد أشكره عليها أي نعمة. ومنها القوة فقوله أولي الأيدي فسروه بأولي القوى ونحوه قول الشاعر:

تحملت من ذلغاء ما ليس لي به ولا للجبال الراسيات يدان

ومنها الملك ومنه قوله «الذي بيده عقدة النكاح» يعني يملكها. ومنها الاختصاص بالفعل كقوله تعالى «خلقت بيدي» أي توليت خلقه. ومنها التصرف كقولك هذه الدار في يد فلان يعني التصرف فيها بالسكنى أو الإسكان ونحو ذلك. وقيل أنه قال تعالى «بل يداه» على وجه التثنية لأنه أراد نعمتين إحداهما نعمة الدنيا والأخرى نعمة الدين والثاني قوتان بالثواب والعقاب على خلاف قول اليهود لأنه لا يقدر على عقابنا وقيل أن التثنية للمبالغة في صفة النعمة كقولك لبيك وسعديك» [٤٤٨/٢].

الرؤية

قال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»: «ويقال إن الإدراك أصله اللحوق نحو قولك أدرك



زمان المنصور وأدرك أبا حنيفة وأدرك الطعام أي لحق حال النضج وأدرك الزرع والثمرة وأدرك الغلام إذا لحق حال الرجال وإدراك البصر للشيء لحوقه له برؤيته إياه لأنه لا خلاف بين أهل اللغة أن قول القائل أدركت ببصري شخصا معناه رأيته ببصري ولا يجوز أن يكون الإدراك الإحاطة لأن البيت محيط بما فيه وليس مدركا له فقوله تعالى «لا تدركه الأبصار» معناه لا تراه الأبصار وهذا بمدح ينفي رؤية الأبصار كقوله تعالى «لا تأخذه سنة ولا نوم» وما تمدح الله بنفيه عن نفسه فإن إثبات ضده ذم ونقص فغير جائز إثبات نقيضه محال كما لو بطل استحقاق الصفة بلا تأخذه سنة ولا نوم لم يبطل إلا إلى صفة نقص فلما تمدح بنفي رؤية البصر عنه لم يجز إثبات ضده ونقيضه بحال إذ كان فيه إثبات صفة نقص. ولا يجوز أن يكون مخصوصا بقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» لأن النظر محتمل لمعان منه انتظار الثواب كما روي عن جماعة من السلف فلما كان ذلك محتملا للتأويل لم يجز الاعتراض عليه بمالا مساغ للتأويل فيه. والأخبار المروية في الرؤية إنما المراد بها العلم لو صحت وهو علم الضرورة الذي لا تشوبه شبهة ولا تعرض فيه الشكوك لأن الرؤية بمعنى العلم مشهورة في اللغة» [٣/٤-٥].

العين

قال عند قوله تعالى من سورة طه «ولتصنع على عيني»: قال قتادة لتغذى على محبتي وإرادتي». [٣/٢٢٢].



النفس

قال عند قوله تعالى «واصطنعتك لنفسي»: «ومعنى «لنفسي» لتصرف على إرادتي ومحبتي» [٣/٢٢٢].



أحكام القرآن لابن العربي (٤٦٨-٥٤٣)

ترجمة المؤلف: [١]

هو الإمام العلامة الحافظ القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله ابن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي صاحب التصانيف، ولد سنة ٤٦٨، ارتحل مع أبيه إلى المشرق فسمع من عدة مشايخ بمصر والحرم الشريف وبغداد ودمشق وبيت المقدس. وكان أبو حامد الغزالي من الذين تفقه بهم.. ثم رجع إلى الأندلس في سنة ٤٩١ هـ بعد أن دفن أباه في رحلته.

صنف وجمع، وبرع في فنون العلم وكان فصيحا بليغا خطيبا، وكان منافرا لابن حزم محطا عليه بنفس ثائرة [٢] بخلاف أبيه الذي كان من كبار أصحابه.

من مؤلفاته: عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي- العواصم من القواصم - المحصول في أصول الفقه، أحكام القرآن الذي نحن بصدده، القبس على شرح موطأ مالك بن أنس - قانون التأويل .وغيرها.

توفي رحمه الله في شهر ربيع الآخر سنة ٥٤٣ بفاس.

---

(١) ترجمته في سير اعلام النبلاء (١٩٧/٢٠) الديباج المذهب (٢٥٢/٢) تذكرة الحفاظ (١٢٩٤/٤) وفيات الاعيان (٢٩٦/٤).

(٢) قال الحافظ الذهبي في السير (٢٠٢/١): «ولم أنقم على القاضي رحمه الله إلا إقذاعه في ذم ابن حزم واستجهاله له، وابن حزم أوسع دائرة من أبي بكر في العلوم، وأحفظ بكثير وقد أصاب في أشياء وأجاد، وزلق في مضايق كغيره من الأئمة، والإنصاف عزيز».



التعريف بكتاب أحكام القرآن وطريقة مؤلفه فيه:

يتعرض المؤلف لآيات القرآن التي تتعلق بالأحكام فقط، ولا يذكر آيات الصفات، الشيء الذي يجعلنا لا نستطيع أن نحكم على عقيدته وموقفه من صفات الله عزوجل إلا من خلال مصنفاته الأخرى.

أما طريقته في هذا التفسير: فإنه يذكر السورة ثم يذكر عدد ما فيها من آيات الأحكام ثم يأخذ في شرحها آية آية..قائلا: الآية الأولى وفيها خمس مسائل (مثلا) والآية الثانية وفيها سبع مسائل (مثلا) وهكذا، حتى يفرغ من آيات الأحكام الموجودة في السورة.

ومن خلال بحثنا لهذا التفسير وجدنا المؤلف أشار لبعض الصفات في معرض تفسيره لآيات الأحكام، وهي:

الوجه و المعية:

قال عند قوله تعالى: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»: [١/٣٥]:

المسألة الثالثة– قوله تعالى : (فثم وجه الله):

قيل: معناه فثم الله، وهذا يدل على نفي الجهة والمكان عنه تعالى، لاستحالة ذلك عليه، وأنه في كل مكان بعلمه وقدرته.

وقيل: معناه فثم قبلة الله، ويكون الوجه اسما للتوجه:



وتحقيق القول فيه: أن الله تعالى أمر بالصلاة عباده، وفرض فيها الخشوع [٢٠] استكمالا للعبادة ، وألزم الجوارح السكون، واللسان الصمت إلا عن ذكر الله تعالى، ونصب البدن إلى جهة واحدة؛ ليكون ذلك أنفى للحركات، وأقعد للخواطر، وعينت له جهة الكعبة تشريفا له.

وقيل له: إن الله سبحانه قبل وجهك، معناه أنك قصدت التوجه إلى الله تعالى، وقد عين لك هذا الصوب، فهنالك تجد ثوابك، وتحمد إيابك.

القرب والعندية:

قال عند قوله تعالى: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو» [٧٣٥-٧٣٤/٢]:

المسألة الأولى- قوله تعالى (وعنده):

اعلموا أن قد بينا هذه الآية في ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين بما المقصود منه ها هنا أن «عنده» كلمة يعبر بها عما قرب منك. وتحقيقه أن دنو الشيء من الشيء يقال فيه قريب، ونأيه عنه يقال فيه بعيد، وأصله المكان في المساحة، تقول: زيد منك، وعمرو بعيد عنك.

ويوضع الفعل موضع الاسم؛ فتقول : زيد قربك، ثم ينقل إلى المكانة المعقولة غير المحسوسة، فيقال: العلم منك قريب، وعليه يتأول ما يخبر به عن الباري سبحانه من ذلك، وبه يفسر قوله سبحانه: «وإذا



سألك عبادي عني فإني قريب» بعشرين معنى جائزة على الله سبحانه، مما يصح أن يوصف بها ويخبر عنه بمعناها على ما بينا في كتاب المشكلين.

وتقول: زيد قدامك، وعمر وراءك، فإذا قلت زيد قدامك احتمل المسافة من لدن جسمه إلى ما لا ينحصر منهاه قدما، وكذلك وراءك، فصغروه إذا أرادوا قرب المسافة من المخبر عنه، فقالوا: قديديمة. وإذا أرادوا تخليص القرب بغاية الدنو قالوا: زيد عندك، عبروا به عن نهاية القرب، ولذلك لم يصغروه، فيقولوا فيه عنيد.

وقد يعبر بها أيضا عما في ملك الإنسان ، فيقال: عنده كذا وكذا؛ أي في ملكه لأن الملك يختص بالمرء اختصاص الصفة بالموصوف؛ فعبروا بأقرب الوجوه إليه بقوله: عنده، وهو المراد بقوله في الحديث: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عندك- يعني في ملكه.

إذا ثبت هذا- وهي:

المسألة الثانية،- فقوله تعالى: (وعنده مفاتح الغيب) يحتمل أن يريد به قربها منه قرب مكانة وتيسير، لا قرب مكان. ويحتمل أن يريد أنها في ملكه يظهر منها ما يشاء ويخفى ما يشاء.



الأول والآخر والظاهر والباطن:

قال عند قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [٤/ ١٧٤٠]:

وقد بينا في كتاب الأمد تفسير هذه الأسماء، وحققنا أن الأول هو الآخر بعينه [يعني] لأنه واحد، وأن الظاهر هو الباطن، وأن الأول هو الباطن، وأن الآخر هو الظاهر؛ إذ هو تعالى واحد تختلف أوصافه، وتتعدد أسماؤه، وهو تعالى واحد. قال ابن القاسم: قال مالك: لا يحد ولا يشبه. قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: من قرأ «يد الله» وأشار إلى يده، وقرأ عين الله، وأشار إلى ذلك العضو منه يقطع تغليظا عليه في تقديس الله تعالى وتنزيهه عما أشبه إليه، وشبهه بنفسه، فتعدم [نفسه و] جارحته التي شبهها بالله، وهذه غاية في التوحيد لم يسبق إليها مالكا موحد.

فإن قيل: فقد روى البخاري، عن نافع، عن عبد الله، قال: ذكر الدجال عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إنه لا يخفى عليكم أن الله ليس بأعور، وأشار بيده إلى عينه، وأن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية.

فالجواب من وجهين:

أحدهما- أن هذا خبر واحد، لا يوجب علما.



الثاني- أن هذه الإشارة في النفي لا في الإثبات، وفي التقديس لا في التشبيه. وهذا نفيس فاعرفه.

صفتا الاستواء والنزول

قال في عارضة الأحوذي عند شرحه لحديث النزول [٢/٢٣٤...٢٣٧]: «واختلف الناس في هذا الحديث وأمثاله على ثلاثة أقوال فمنهم من رده لأنه خبر واحد ورد بما لا يجوز ظاهره على الله وهم المبتدعة ومنهم من قبله وأمره كما جاء ولم يتأوله ولا تكلم فيه مع اعتقاده أن الله ليس كمثله شيء، ومنهم من تأوله وفسره وبه أقول لأنه معنى قريب عربي فصيح أما إنه قد تعدى إليه قوم ليسوا من أهل العلم بالتفسير فتعدوا عليه بالقول بالتكثير قالوا في هذا الحديث دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سماوات قلنا هذا جهل عظيم وإنما قال ينزل إلى السماء ولم يقل في هذا الحديث من أين ينزل ولا كيف ينزل قالوا وحجتهم ظاهرة قال الله تعالى «الرحمان على العرش استوى» قلنا له وما العرش في العربية وما الاستواء قالوا كما قال الله تعالى: «ليستووا على ظهوره» قلنا فإن الله تعالى أن يمثل استواؤه على عرشه باستوائنا على ظهور الركاب قالوا وكما قال: «واستوت على الجودي» قلنا تعالى الله أن يكون كالسفينة جرت حتى لست فوقفت قالوا وكما قال: «فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك» قلنا معاذ الله أن يكون استواؤه كاستواء نوح وقومه لأن هذا كله



مخلوق استواء بارتفاع وتمكن في مكان واتصال ملامسة وقد اتفقت الأمة من قبل سماع الحديث ومن رده على أنه ليس استواؤه على شيء من ذلك فلا تضرب له المثل بشيء من خلقه قالوا قال الله عز وجل «ثم استوى على العرش» «ثم استوى إلى السماء» قلنا تناقضت تارة بقوله أنه على العرش فوق السماء ثم تقول أنه في السماء لقوله : «ءأمنتم من في السماء» وقلت إن معناه على السماء ويلزمه أن تقول «الرحمان على العرش استوى» أي إلى العرش قالوا وقال «يدبر الأمر في السماء إلى الأرض» قلنا هذا صحيح ولكن ليس فيه لبدعتكم دليل قالوا اجتمعت الموحدة على أنهم يرفعون أيديهم في الدعاء إلى السماء ولولا ما قال موسى إلهي في السماء لفرعون ما قال يا هامان ابن لي صرحا قلنا كذبتم على موسى ما قالها قط ومن توصلكم إليه إنما أنتم أتباع فرعون الذي اعتقد أن الباري في جهة فأراد أن يرقى إليه بسلم فيهنيكم أنكم من أتباعه وأنه إمامكم قالوا وهذا أمية بن أبي الصلت يقول:

فسبحان من لا يقدر الخلق قدره
ومن هو فوق العرش فرد موحــد
على عرش السماء مليك مهيمن
لعزته تعنو الوجوه وتسجــــــد

وهو قد قرأ التوراة والإنجيل والزبور قلنا هذا الذي يشبه جهلكم أن تحتجوا بقول فرعون وقول لمحمد جاهلي وتحيلون به على التوراة والإنجيل المبدلة المحرفة و اليهود أعلم خلق الله كفرا وتشبيها لله



بالخلق.

قال الإمام القاضي أبو بكر بن العربي رضي الله عنه: « والذي يجب أن يعتقد في ذلك أن الله كان ولا شيء معه ثم خلق المخلوقات من العرش إلى العرش فلم يتعين بها ولا حدث له جهة منها ولا كان له مكان فيها فإنه لا يحول ولا يزول قدوس لا يتغير ولا يستحيل وللإستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة ومجاز منها ما يجوز على الله فيكون معنى الآية ومنها ما لا يجوز على الله بحال وهو إذا كان الاستواء بمعنى التمكن أو الاستقرار أو الاتصال أو المحاذاة فإن شيئا من ذلك لا يجوز على الباري تعالى ولا يضرب له الأمثال به في المخلوقات وإما أن لا يفسر كما قال مالك وغيره أن الاستواء معلوم يعني مورده في اللغة والكيفية التي أراد الله مما يجوز عليه من معاني الاستواء مجهولة فمن يقدر أن يعينها والسؤال عنه بدعة لأن الاشتغال به وقد تبين طلب التشابه ابتغاء الفتنة فتحصل لك من الكلام أمام المسلمين مالك أن الاستواء معلوم وأن ما يجوز على الله غير متعين وما يستحيل عليه هو منزه عنه وتعين المراد بما لا يجوز عليه لا فائدة لك فيه إذ قد حصل لك التوحيد و الإيمان بنفي التشبيه والمحال على الله سبحانه وتعالى فلا يلزمك سواه، وقد بينا ذلك في " المشكلين " على التحقيق.

وأما قوله ينزل ويجيء ويأتي وما أشبه ذلك من الألفاظ التي لا تجوز على الله في ذاته معانيها فإنها ترجع إلى أفعاله وههنا نكتة وهي أن أفعالك أيها العبد إنما هي في ذاتك وأفعال الله سبحانه



تكون في ذاته ولا ترجع إليه وإنما تكون في مخلوقاته فإذا سمعت الله يقول كذا فمعناه في المخلوقات لا في الذات، وقد بين ذلك الأوزاعي حين سئل عن هذا الحديث فقال يفعل الله ما يشاء ، وأما أن تعلم أو تعتقد أن الله لا يتوهم على صفة من المحدثات ولا يشبهه شيء من المخلوقات ولا يدخل بابا من التأويلات فقالوا: يقول ينزل ولا يكيف، قلنا معاذ الله أن نقول ذلك إنما نقول كما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكما علمنا من العربية التي نزل بها القرآن قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله عبدي مرضت فلم تعدني وجعت فلم تطعمني وعطشت فلم تسقني»[1] وهو لا يجوز عليه شيء من ذلك ولكن شرف هؤلاء بأن عبر به عنهم كذلك قوله ينزل ربنا عبر عن عبده وملكه الذي ينزل بأمره باسمه فيما يعطي من رحمته ويهب من كرمه ويفيض على الخلق من عطائه وقال الشاعر:

ولقد نزلت فلا تظني غيره ... مني بمنزلة المحب المكرم

والنزول قد يكون في المعاني وقد يكون في الأجسام والنزول الذي أخبر الله عنه إن حملته على أنه جسم فذلك ملكه ورسوله وعبده وإن حملته على أنه كان لا يفعل شيئا من ذلك ثم فعله عند ثلث الليل فاستجاب وغفر وأعطى وسمى ذلك نزولا عن مرتبة إلى مرتبة ومن صفة إلى صفة فتلك غريبة محضة خاطب بها أعرف منكم وأعقل وأكثر توحيدا وأقل بل أعدم تخليطا قالوا بجهلهم لو أراد نزول رحمته لما

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٤/ ١٩٩٠/ ٢٥٦٩)، البخاري في الأدب المفرد (رقم ٥١٧)، ابن حبان في صحيحه (١/ ٥٠٣/ ٢٦٩).



خص بذلك الثلث من الليل لأن رحمته تنزل بالليل والنهار قلنا ولكنها بالليل وفي يوم عرفة وفي ساعة الجمعة يكون نزولها أكثر وعطاؤها أوسع قال القاضي أبو بكر رضي الله عنه: وقد نبه الله على ذلك بقوله «والمستغفرين بالأسحار»» اهـ.

كتب معاني القرآن



يحيى بن زياد أبو زكريا الفراء [٢٠٧ هـ]

ذكر الخطيب البغدادي بسنده قال: أمر أمير المؤمنين المأمون الفراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو و ما سمع من العرب، وأمر أن يفرد في حجرة من حجر الدار، ووكل به جواري وخدما يقمن بما يحتاج إليه حتى لا يتعلق قلبه، ولا تتشرف نفسه إلى شيء، حتى أنهم كانوا يؤذنونه بأوقات الصلاة، وصير له الوراقين، وألزمه الأمناء والمنفقين، فكان يملي والوراقون يكتبون حتى صنف الحدود في سنين، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن، فبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس وابتدأ يملي كتاب المعاني...

(تاريخ بغداد ١٤/١٤٩)

موقفه من الصفات في كتابه معاني القرآن

١ - المكر

قال ومعنى قوله تعالى: «ومكروا ومكر الله...» : «نزل هذا في شأن عيسى إذ أرادوا قتله، فدخل فيه كوة وقد أيده الله تبارك وتعالى بجبريل صلى الله عليه وسلم، فرفعه إلى السماء من الكوة، ودخل عليه رجل منهم ليقتله، فألقى الله على ذلك الرجل شبه عيسى ابن مريم. فلما دخل البيت فلم يجد فيه عيسى خرج إليهم وهو يقول: ما في البيت أحد، فقتلوه وهم يرون أنه عيسى. فذلك قوله «ومكروا ومكر الله» والمكر



من الله استدراج، لا على مكر المخلوقين». (١/٢١٨)

٢- اليد

قال وقوله: «يد الله فوق أيديهم» بالوفاء والعهد.» (٣/٦٥).

٣- الأول والآخر والظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»: «قوله عز وجل: «هو الأول» يريد: قبل كل شيء. «والآخر» بعد كل شيء. «والظاهر» على كل شيء علما، وكذلك «الباطن» على كل شيء علما. (٣/١٣٢).



معاني القرآن و إعرابه [أبو إسحاق إبراهيم الزجاج [٣١١]

ترجمته:

هو الإمام نحوي زمانه، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغدادي مصنف كتابه: «معاني القرآن» وله تآليف جمة.

مات سنة إحدى عشرة وثلاث مئة وقيل: مات في تاسع عشر جمادى الآخرة سنة عشرة.

١ - الاستهزاء والمكر والخداع:

قال عند قوله تعالى «الله يستهزئ بهم»: «فيه أوجه من الجواب: فمعنى استهزاء الله بهم أن أظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلاف مالهم في الآخرة، كما أظهروا من الإسلام خلاف ما أسروا.

ويجوز أن يكون استهزاؤه بهم: أخذه إياهم من حيث لا يعلمون، كما قال عز وجل: «سنستدرجهم من حيث لا يعلمون». ويجوز - والله أعلم - وهو الوجه المختار عند أهل اللغة أن يكون معنى يستهزئ بهم يجازيهم على هزئهم بالعذاب، فسمى جزاء الذنب باسمه كما قال عز وجل: «وجزاء سيئة سيئة مثلها» فالثانية ليست سيئة في الحقيقة، ولكنها سميت سيئة لازدواج الكلام.

وكذلك قوله عز وجل: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» فالأول ظلم والثاني ليس بظلم ولكنه جيء في اللغة باسم



الذنب ليعلم أنه عقاب عليه وجزاء به. فهذه ثلاثة أوجه والله أعلم.

وكذلك يجري هذا المجرى قوله عز وجل: «يخادعون الله وهو خادعهم»، و «يمكرون ويمكر الله». [١/ ٩٠-٩١].

وقال عند قوله تعالى «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»: «المكر من الخلائق خب وخداع، والمكر من الله المجازاة على ذلك فسمي باسم ذلك لأنه مجازاة عليه كما قال - عز وجل -: «الله يستهزئ بهم». فجعل مجازاتهم على الاستهزاء بالعذاب، لفظه لفظ الإستهزاء. وكما قال جل وعز: «وجزاء سيئة سيئة مثلها» فالأولى سيئة والمجازاة عليها سميت باسمها، وليس في الحقيقة سيئة.

وجائز أن يكون مكر الله استدراجهم من حيث لا يعلمون لأن الله سلط عليهم فارس فغلبتهم وقتلتهم، والدليل على ذلك قوله عز وجل «الم غلبت الروم في أدنى الأرض»

وقيل في التفسير أيضا إن مكر الله بهم كان في أمر عيسى أنه صلى الله عليه وسلم كان في بيت فيه كوة فدخل رجل ليقتله، ورفع عيسى من البيت وخرج الرجل في شبهه يخبرهم أنه ليس في البيت فقتلوه.

وجملة المكر من الله مجازاتهم على ما فعلوا. [١/ ٤١٩].

وقال عند قوله تعالى «إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم»: «ومعنى قوله: «وهو خادعهم». فيه غير قول: قال بعضهم: مخادعة الله إياهم جزاؤهم على المخادعة بالعذاب، وكذلك قوله: «ويمكرون ويمكر



الله» وقيل وهو خادعهم بأمره عز وجل بالقبول منهم ما أظهروا، فالله خادعهم بذلك. [٢/١٢٣].

الوجه:

قال عند قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»: «ومعنى الآية أنه قيل فيها أنه يعني به البيت الحرام، فقيل أينما تولوا فثم وجه الله أي فاقصدوا وجه الله بتيممكم القبلة، ودليل من قال هذا القول قوله: «ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام». فقد قيل أن قوما كانوا في سفر فأدركتهم ظلمة ومطر فلم يعرفوا القبلة فقيل: «فأينما تولوا فثم وجه الله».

وقال بعض أهل اللغة إنما المعنى معنى قوله «وهو معكم أينما كنتم» فالمعنى على قوله هذا: أن الله معكم أينما تولوا- كأنه أينما تولوا فثم الله «وهو معكم» وإنما حكينا في هذا ما قال الناس: وليس عندنا قطع في هذا، والله عز وجل أعلم بحقيقته- ولكن قوله «إن الله واسع عليم» يدل على توسيعه على الناس في شيء رخص لهم به. [١/١٩٧-١٩٨].

وقال عند قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»: «وجهه منصوب بالاستثناء، ومعنى إلا وجهه إلا إياه، ويجوز إلا وجهه بالرفع، ولكن لا ينبغي أن يقرأ بها، ويكون المعنى كل شيء غير وجهه هالك، وهو مثل قول الشاعر:

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

المعنى وكل أخ غير الفرقدين مفارقه أخوه» [٤/١٥٨].



الإتيان والمجيء:

قال عند قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»: «قال أهل اللغة معناه يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب، والحساب كما قال: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» أي أتاهم بخذلانه إياهم» [١/ ٢٨٠].

الكرسي: موضع القدمين

قال عند قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض»: «قيل فيه غير قول: قال ابن عباس: كرسيه علمه، ويروى عن عطاء أنه قال: ما السماوات والأرض في الكرسي إلا حلقة في فلاة، وهذا القول بين لأن الذي نعرفه من الكرسي في اللغة الشيء الذي يعتمد عليه ويجلس عليه، فهذا يدل أن الكرسي عظيم، عليه السماوات والأرضون، والكرسي في اللغة والكراسة إنما هو الشيء الذي ثبت ولزم بعضه بعضا، والكرسي ما تلبد بعضه على بعض في آذان الغنم ومعاطن الإبل. وقال قوم: «كرسيه» قدرته التي بها يمسك السماوات والأرض، قالوا: وهذا قولك إجعل لهذا الحائط كرسيا، أي اجعل له ما يعمده ويمسكه، وهذا قريب من قول ابن عباس رحمه الله. لأن علمه الذي وسع السماوات والأرض لا يخرج من هذا، والله أعلم بحقيقة الكرسي، إلا أن جملته أنه أمر عظيم من أمره - جل وعز» [١/ ٣٣٧-٣٣٨].



المحبة

قال عند قوله تعالى «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم»: «ومعنى : تحبون الله ، أي تقصدون طاعته وترضون بشرائعه والمحبة على ضروب، فالمحبة من جهة الملاذ في المطعم والمشرب والنساء، والمحبة من الله لخلقه عفوه عنهم وإنعامه عليهم برحمته ومغفرته وحسن الثناء عليهم، ومحبة الإنسان لله ولرسوله طاعته لهما ورضاه بما أمر الله به، وأتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم. [١/٢٩٧].

العندية:

قال عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: «وقيل في هذا غير قول: قال بعضهم لا تحسبهم أمواتا في دينهم بل هم أحياء في دينهم، كما قال الله تعالى: «أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات».

وقال بعضهم: لا تحسبهم كما يقول الكفار إنهم لا يبعثون بل يبعثون.

«بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله».

وقيل إن أرواحهم تسرح في الجنة وتلذ بنعيمها، فهم أحياء عند ربهم، قال بعضهم: أرواحهم في حواصل طير خضر تسرح في الجنة،



ثم تصير إلى قناديل تحت العرش. [١/٤٨٨].

النفس

قال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي و لا أعلم ما في نفسك»: «هذا موضع أعني «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» يلبس به أهل الإلحاد على من ضعف علمه باللغة ولا تعلم حقيقة هذا إلا من اللغة، قال أهل اللغة: النفس في كلام العرب تجري على ضربين أحدهما قولك خرجت نفس فلان وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا. والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء ومعنى حقيقة الشيء، قتل فلان نفسه، وأهلك فلان نفسه، فليس معناه أن الإهلاك وقع ببعضه، إنما الإهلاك وقع بذاته كلها، ووقع بحقيقته، ومعنى تعلم ما في نفسي، أي تعلم ما أضمره، ولا أعلم ما في نفسك. لا أعلم ما في حقيقتك وما عندي علمه، فالتأويل أنك تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم، ويدل عليه: «إنك أنت علام الغيوب». [٢/٢٢٢-٢٢٣].

الرحمة

قال عند قوله تعالى «كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم»: «بفتحهما جميعا، ويجوز أن يكون «إنه - فإنه» بكسرهما جميعا ويجوز فتح الأولى وكسر الثانية، ويجوز كسر الأولى وفتح الثانية. فأما فتح



الأولى والثانية فعلى أن موضع أن الأولى نصب، المعنى: كتب ربكم على نفسه المغفرة، وهي بدل من الرحمة، كأنه قال: كتب ربكم على نفسه الرحمة وهي المغفرة للمذنبين التائبين، لأن معنى أنه «غفور رحيم» المغفرة منه، ويجوز أن تكون الثانية وقعت مؤكدة للأولى، لأن المعنى: كتب ربكم أنه «غفور رحيم» فلما طال الكلام أعيد ذكر إن . فأما كسرهما جميعا فعلى مذهب الحكاية، كأنه لما قال «كتب ربكم على نفسه الرحمة» قال «إنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم» بالكسر. [٢/٢٥٣].

الاستواء

قال عند قوله تعالى من سورة طه «الرحمان على العرش استوى»: «الاختيار الرفع، ويجوز الخفض على البدل من «من» المعنى تنزيلا من خالق الأرض والسماوات الرحمان، ثم أخبر بعد ذلك فقال: على العرش استوى وقالوا معنى [استوى] استولى - والله أعلم. والذي يدل عليه استوى في اللغة على ما فعله من معنى الاستواء. [٣/٣٥٠].

النور

قال عند قوله تعالى «الله نور السماوات والأرض»: «أي مدبر أمرهما بحكمة بالغة وحجة نيرة. ثم مثل نوره ذلك في القلوب



بأبين النور الذي لم يدرك بالأبصار فقال:

«مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»

فنوره يجوز أن يكون ما ذكرنا من تدبيره، وجائز أن يكون كتابه الذي بين به فقال: «قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» وجائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم هو النور الذي قال مثل نوره، لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو المرشد والمبين والناقل عن الله ما هو نير، بين. [٤/٤٣].

التعجب

قال عند قوله تعالى «بل عجبت ويسخرون»: «ومن قرأ عجبتُ فهو إخبار عن الله. وقد أنكر قوم هذه القراءة، وقالوا: الله - عز وجل - لا يعجب. وإنكارهم هذا غلط، لأن القراءة والرواية كثيرة والعجب من الله - عز وجل- خلافه من الآدميين كما قال: «ويمكر الله» و «سخر الله منهم» «وهو خادعهم». والمكر من الله والخداع خلافه من الآدميين، وأصل العجب في اللغة أن الإنسان إذا رأى ما ينكره ويقل مثله قال عجبت من كذا وكذا، وكذا إذا فعل الآدميون ما ينكره الله جاز أن يقول فيه عجبت والله قد علم الشيء قبل كونه، ولكن الإنكار إنما يقع والعجب الذي يلزم به الحجة عند وقوع الشيء. [٤/٣٠٠].

كتب علوم القرآن



البرهان في علوم القرآن: لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي [٧٩٤ هـ]

ترجمة الزركشي[(١)]:

هو الإمام بدر الدين أبو الحسن محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، نبغ في الفقه الحديث والتفسير والأصول. تفقه على مذهب الشافعي. وصنف كتبا في توضيح المذهب منها: الديباج في توضيح المنهاج للنووي. قواعد تضبط للفقيه أصول المذهب. المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج.

ولقد كان عصر الزركشي من أوج عصور المسلمين الذي كملت فيه العلوم الإسلامية واشتهر فيه كثير من الأئمة. وكان حظ الزركشي أن تتلمذ على بعضهم مثل الحافظ ابن كثير الذي ارتحل إليه الزركشي إلى دمشق ليتلقى عليه الحديث.

أما كتابه البرهان في علوم القرآن فإنه يدل على ثقافته وكثرة مراجعه لذلك اعتمده المتأخرون وجعله السيوطي من المصادر الرئيسية في كتابه «الإتقان».

وأما عقيدته: فقد بين موقفه من صفات الباري في فصل خاص من كتابه سماه «حكم الآيات المتشابهات الواردة في الصفات» فبعد أن ذكر اختلاف الناس في آيات وأحاديث الصفات على ثلاث فرق اختار الفريق الثالث وهم المؤولة، وحكى أقوال أبي الحسن الأشعري والسهيلي وغيرهم.

---

(١) شذرات الذهب (٦/٣٣٥)، الدرر الكامنة (٣/٣٩٧-٣٩٨)، معجم المؤلفين: (١٠/٢٠٥).



موقفه من الصفات الإلهية.

قال تحت عنوان : النوع السابع والثلاثون في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الصفات:

وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق:

أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها؛ بل تجرى على ظاهرها، ولا تؤول شيئا منها، وهم المشبهة:

والثاني: أن لها تأويلا، ولكنا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل، ونقول: لايعلمه إلا الله؛ وهو قول السلف.

والثالث: أنها مؤولة، وأولوها على مايليق به.

والأول باطل، والأخيران منقولان عن الصحابة، فنقل الإمساك عن أم سلمة أنها سئلت عن الاستواء فقالت: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك سئل عنه مالك فأجاب بما قالته أم سلمة، إلا أنه زاد فيها أن من عاد إلى هذا السؤال عنه أضرب عنقه. وكذلك سئل سفيان الثوري فقال: أفهم من قوله: «الرحمن على العرش استوى»[1] ما أفهم من قوله: «ثم استوى إلى السماء»[2]. وسئل الأوزاعي عن تفسير هذه الآية فقال: «الرحمن على العرش استوى» كما قال: وإني لأراك ضالا. وسئل ابن راهويه عن الاستواء: أقائم هو أم قاعد؟ فقال: لا يمل عن القيام حتى يقعد، ولا يمل عن القعود حتى يقوم، وأنت إلى غير هذا السؤال أحوج.

---

(١) سورة طه: الآية: ٥.

(٢) سورة فصلت: الآية: ١١.

قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها، وإياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا أحد من المتكلمين من أصحابنا يصدف عنها ويأباها.

وأفصح الغزالي عنهم في غير موضع بتهجين ماسواها حتى ألجم آخرا في «إلجامه» كل عالم أو عامي عما عداها.

قال: وهو كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام» آخر تصانيف الغزالي مطلقا، آخر تصانيفه في أصول الدين، حث فيه على مذاهب السلف ومن تبعهم.

وممن نقل عنه التأويل علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم.

وقال الغزالي في كتاب «التفرقة بين الاسلام والزندقة»: إن الإمام أحمد أول في ثلاثة مواضع، وأنكر ذلك عليه بعض المتأخرين.

قلت: وقد حكى ابن الجوزي عن القاضي أبي يعلى تأويل أحمد في قوله تعالى: «أو يأتي ربك»[(١)]، قال: وهل هو إلا أمره، بدليل قوله: «أو يأتي أمر ربك»[(٢)].

واختار ابن برهان وغيره من الأشعرية التأويل، قال: ومنشأ الخلاف بين الفريقين: أنه هل يجوز في القرآن شيء لا يعلم معناه؟ فعندهم يجوز، فلهذا منعوا التأويل، واعتقدوا التنزيه على ما يعلمه الله.

وعندنا لا يجوز ذلك، بل الراسخون يعلمونه.

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٥٨.

(٢) سورة النحل: الآية: ٣٣.



قلت: وإنما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابه والجسمية في حق البارئ تعالى، والخوض في مثل هذه الأمور خطره عظيم، وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز لغة العرب. وإنما قلنا: لاتغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع، إذ لا يرد الشرع بما لا يفهمه العقل، إذ هو دليل الشرع وكونه حقا، ولو تصور كذب العقل في شيء لتصور كذبه في صدق الشرع، فمن طالت ممارسته العلوم، وكثر خوضه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما، لكنه لايخلو من أحد أمرين، إما تأويل يبعد عن الأفهام، أو موضع لا يتبين فيه وجه التأويل لقصور الأفهام عن إدراك الحقيقة، والطمع في تلفيق كل ما يرد مستحيل المرام، والمرد إلى قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[(١)].

ونحن نجري في هذا الباب على طريق المؤولين، حاكين كلامهم.

فمن ذلك صفة الاستواء، فحكى مقاتل والكلبي عن ابن عباس أن استوى بمعنى استقر، وهذا إن صح يحتاج إلى تأويل، فإن الاستقرار يشعر بالتجسيم.

وعن المعتزلة بمعنى «استولى وقهر» ورد بوجهين:

أحدهما: بأن الله تعالى مستول على الكونين، والجنة والنار وأهلهما، فأي فائدة في تخصيص العرش!

الثاني: أن الاستيلاء إنما يكون بعد قهر وغلبة، والله تعالى منزه

---

(١) سورة الشورى: الآية: ١١.



عن ذلك، قاله ابن الأعرابي.

وقال أبوعبيد: بمعنى «صعد»، ورد بأنه يوجب هبوطا منه تعالى حتى يصعد، وهو منفي عن الله.

وقيل: «الرحمن على العرش استوى»، فجعل «علا» فعلا لا حرفا، حكاه الأستاذ إسماعيل الضرير في تفسيره؛ ورد بوجهين:

أحدهما: أنه جعل الصفة فعلا، ومصاحف أهل الشام والعراق والحجاز قاطعة بأن «على» هنا حرف، ولو كان فعلا لكتبوها باللا، ألف كقوله: «ولعلا بعضهم على بعض»[(١)].

والثاني: أنه يرفع العرش ولم يرفعه أحد من القراء.

وقيل: تم الكلام عند قوله: «الرحمن على العرش»، ثم ابتدأ بقوله: «استوى له مافي السماوات وما في الأرض»[(٢)]، وهذا ركيك يزيل الآية عن نظمها ومرادها.

قال الأستاذ: والصواب ماقاله الفراء والأشعري وجماعة من أهل المعاني: إن معنى قوله: «استوى» أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه، فسماه استواء، كقوله: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»[(٣)] أي قصد وعمد إلى خلق السماء فكذا هاهنا، قال: وهذا القول مرضى عند العلماء ليس فيه تعطيل ولا تشبيه.

قال الأشعري: «على» هنا بمعنى «في» كما قال تعالى: «على ملك سليمان»[(٤)] ومعناه أحدث الله في العرش فعلا سماه استواء، كما فعل

---

(١) سورة المؤمنون: الآية: ٩١.

(٢) سورة طه: الآية: ٥-٦.

(٣) سورة فصلت: الآية: ١١.

(٤) سورة البقرة: الآية: ١٠٢.



فعلا سماه فضلا ونعمة، قال تعالى: «ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون. فضلا من الله ونعمة»[(١)]، فسمى التحبيب والتكريه فضلا ونعمة. وكذلك قوله: «فأتى الله بنيانهم من القواعد»[(٢)]، أي فخرب الله بنيانهم، وقال: «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا»[(٣)] أي قصدهم. وكما أن التخريب والتعذيب سماها إتيانا؛ فكذلك فعلا بالعرش سماه استواء.

قال: هذا قول مرضي عند العلماء لسلامته من التشبيه والتعطيل، وللعرش خصوصية ليست لغيره من المخلوقات، لأنه أول خلق الله أعظم، والملائكة حافون به، ودرجه الوسيلة متصلة به، وأنه سقف الجنة، وغير ذلك.

وقوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم مافي نفسك»[(٤)]: قيل: النفس هاهنا الغيث له بالنفس، لأنه مستتر كالنفس.

قوله: «ويحذركم الله نفسه»[(٥)] أي عقوبته. وقيل: ويحذركم الله إياه.

قوله تعالى: «وهو الله في السموات وفي الأرض»[(٦)] اختار البيهقي، معناه أنه المعبود في السماوات والأرض، مثل قوله تعالى: «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»[(٧)] وهذ القول هو أصح

(١) سورة الحجرات: الآية: ٧، ٨.

(٢) سورة النحل: الآية: ٢٦.

(٣) سورة الحشر: الآية: ٢.

(٤) سورة المائدة: الآية: ١١٦.

(٥) سورة آل عمران: الآية: ٢٨.

(٦) سورة الأنعام: الآية: ٣.

(٧) سورة الزخرف: الآية: ٨٤.



الأقوال. وقال الأشعري في «الموجز»: «وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم»، أي عالم بما فيهما؛ وهذا قول المجسمة، واستدلت الجهمية بهذه الآية على أنه تعالى في كل مكان، وظاهر مافهموه من الآية من أسخف الأقوال.

قوله تعالى: «وجاء ربك والملك»[1]، وقيل: استعارة الواو موضع الباء لمناسبة بينهما في معنى الجمع، إذ الباء موضوعة للإلصاق وهو جمع، والواو موضوعة للجمع، والحروف ينوب بعضها عن بعض، وتقول عرفا: جاء الأمير بالجيش، إذ كان مجيئهم مضافا إليه بتسليطه أو بأمره، ولا شك أن الملك إنما يجيء بأمره على ماقال تعالى: «وهم بأمره يعملون»[2]، فصار كما لو صرح به. وقال: جاء الملك بأمر ربك، وهو كقوله: «اذهب أنت وربك»[3]، أي اذهب أنت بربك، أي بتوفيق ربك وقوته، إذ معلوم أنه إنما يقاتل بذلك من حيث صرف الكلام إلى المفهوم في العرف.

قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق»[4]، قال قتادة: عن شدة، وقال إبراهيم النخعي: أي عن أمر عظيم، قال الشاعر:

وقامت الحرب على ساق.

وأصل هذا الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة وجد فيه، شمر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة.

قوله تعالى: «ما فرطت في جنب الله»[5]، قال اللغويون: معناه

---

(١) سورة الفجر: الآية: ٢٢.

(٢) سورة الأنبياء: الآية: ٢٧.

(٣) سورة المائدة: الآية: ٢٤.

(٤) سورة القلم: الآية: ٤٢.

(٥) سورة الزمر: الآية: ٥٦.



مافرطت في طاعة الله وأمره، لأن التفريط لا يقع إلا في ذلك، والجنب المعهود من ذوي الجوارح لايقع فيه تفريط البتة، فكيف يجوز وصف القديم سبحانه بما لا يجوز!

قوله تعالى: «سنفرغ لكم أيه الثقلان»[١]، فرغ يأتي بمعنى قطع شغلا، أتفرغ لك، أي أقصد قصدك، والآية منه، أي سنقصد لعقوبتكم، ونحكم جزاءكم.

قوله تعالى: «وإني لأظنه كاذبا»[٢]، إن قيل: لأي علة نسب الظن إلى الله وهو شك؟

قيل: فيه جوابان:

أحدهما: أن يكون الظن لفرعون، وهو شك لأنه قال قبله: «فأطلع إلى إله موسى» وإني لأظن موسى كاذبا، فالظن على هذا لفرعون.

والثاني: أن يكون تم الكلام عند قوله: «أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه» على معنى: وإني لأعلمه كاذبا فإذا كان الظن لله. كان علما ويقينا، ولم يكن شكا كقوله: «إني ظننت أني ملاق حسابيه»[٣].

وقوله: «لا تأخذه سنة ولا نوم»[٤] لم يرد سبحانه بنفي النوم والسنة عن نفسه إثبات اليقظة والحركة، لأنه لا يقال لله تعالى: يقظان ولا نائم، لأن اليقظان لا يكون إلا عن نوم، ولايجوز وصف القديم به،

---

(١) سورة الرحمان: الآية: ٣١.

(٢) سورة المومن: الآية ٣٧.

(٣) سورة الحاقة: الآية: ٢٠.

(٤) سورة البقرة: الآية: ٢٥٥.



وإنما أراد بذلك نفي الجهل والغفلة، كقوله: ماأنا عنك بغافل.

قوله تعالى: «لما خلقت بيدي»[1] قال السهيلي: اليد في الأصل كالمصدر، عبارة عن صفة لموصوف، ولذلك مدح سبحانه وتعالى بالأيدي مقرونة مع الأبصار في قوله: «أولي الأيدي والأبصار»[2] ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأن المدح إنما يتعلق بالصفات لا بالجوهر، قال: وإذا ثبت هذا فصح قول الأشعري: إن اليدين في قوله تعالى: «لما خلقت بيدي» صفة ورد بها الشرع، ولم يقل إنها في معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه، ولا بمعنى النعمة، ولا قطع بشيء من التأويلات تحرزا منه مخالفته السلف، وقطع بأنها صفة تحرزا عن مذاهب المشبهة.

فإن قيل: وكيف خوطبوا بما لايعلمون إذ اليد بمعنى الصفة لا يعرفونه، ولذلك لم يسأل أحد منهم عن معناها، ولا خاف على نفسه توهم التشبيه، ولا احتاج إلى شرح وتنبيه، وكذلك الكفار، لو كان لا يعقل عندهم إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض، واحتجوا بها على الرسول، ولقالوا: زعمت أن الله ليس كمثله شيء، ثم تخبر أن له يدا، ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر، علم أن الأمر عندهم كان جليا لاخفاء به، لأنها صفة سميت الجارحة بها مجازا، ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة، ورب مجاز كثير استعمل حتى نسي بها أصله، وتركت صفته- والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة إلا أنها أخص، والقدرة أعم، كالمحبة مع الإرادة

---

(١) سورة «ص»: الآية: ٧٥.

(٢) سورة «ص»: الآية: ٤٥.



والمشيئة، فاليد أخص من معنى القدرة، ولذا كان فيها تشريف لازم.

وقال البغوي في تفسيرقوله تعالى: «لما خلقت بيدي»: في تحقيق الله التثنية في اليد دليل على أنه ليس بمعنى النعمة والقوة والقدرة، وإنما هما صفتان من صفات ذاته.

قال مجاهد: اليد هاهنا بمعنى التأكيد والصلة مجازه «لما خلقت» كقوله» : «ويبقى وجه ربك»[(١)]، قال البغوي: وهذا تأويل غير قوي؛ لأنها لوكانت صلة لكان لإبليس أن يقول: إن كنت خلقته فقد خلقتني، وكذلك في القدرة والنعمة لا يكون لآدم في الخلق مزية على إبليس. وأما قوله تعالى: «مما عملت أيدينا»[(٢)] فإن العرب تسمي الإثنين جمعا، كقوله تعالى: «هذا خصمان اختصموا»[(٣)].

وأما العين في الأصل فهي صفة ومصدر لمن قامت به ثم عبر عن حقيقة الشيء بالعين قال: وحينئذ فإضافتها للبارئ في قوله: «ولتصنع على عيني»[(٤)] حقيقة-لا مجازا كما توهم أكثر الناس-لانه صفة في معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز في تسمية العضو بها، وكل شيء يوهم الكفر والتجسيم، فلا يضاف إلى البارئ سبحانه لا حقيقة ولا مجازا.

قال السهيلي: ومن فوائد هذه المسألة أن يسأل عن المعنى الذي لأجله قال: «ولتصنع على عيني» بحرف «على»، وقال: «تجري

---

(١) سورة الرحمان: الآية: ٢٧.

(٢) سورة «يس»: الآية: ٧١.

(٣) سورة الحج: الآية: ١٩.

(٤) سورة طه: الآية: ٣٩.



بأعيننا»[(١)]، «واصنع الفلك بأعيننا»[(٢)] وما الفرق؟ والفرق أن الآية الأولى وردت في إظهار أمر كان خفيا وإبداء ما كان مكنونا، فإن الأطفال إذ ذاك كانوا يغذون ويصنعون شرا، فلما أراد أن يصنع موسى ويغذى ويربى على جلى أمن وظهور أمر لاتحت خوف واستسرار دخلت «على» في اللفظ تنبيها على المعنى لأنها تعطى معنى الاستعلاء، والاستعلاء ظهور وإبداء، فكأنه سبحانه يقول: ولتصنع على أمن لا تحت خوف، وذكر العين لتضمنها معنى الرعاية والكلأ. وأما قوله: «تجري بأعيننا»، واصنع الفلك بأعيننا» فإنه إنما يريد في رعاية منا وحفظ، ولا يريد إبداء شيء ولا إظهاره بعد كتم، فلم يحتج الكلام إلا معنى «على».

ولم يتكلم السهيلي على حكمة الإفراد في قصة موسى والجمع في الباقي، وهو سر لطيف، وهو إظهار الإختصاص الذي خص به موسى في قوله: «واصطنعتك لنفسي»[(٣)] فاقتضى الاختصاص الآخر في قوله: «ولتصنع على عيني»[(٤)]، بخلاف قوله: «تجري بأعيننا»، «واصنع الفلك بأعيننا» فليس فيه من الاختصاص ما في صنع موسى على عينه سبحانه.

قال السهيلي رحمه الله: وأما النفس فعبارة عن حقيقة الوجود معنى زائد، وقد استعمل من لفظها النفاسة والشيء النفيس، فصلحت للتعبير عنه سبحانه، بخلاف ما تقدم من الألفاظ المجازية.

---

(١) سورة القمر: الآية: ١٤.

(٢) سورة هود: الآية: ٣٧.

(٣) سورة طه: الآية: ٤١.

(٤) سورة طه: الآية: ٣٩.



وأما الذات فقد استوى أكثر الناس بأنها معنى النفس والحقيقة، ويقولون: ذات البارئ هي نفسه، ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته. ويحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم في قصة إبراهيم: «ثلاث كذبات كلهن في ذات الله»

قال: وليست هذه اللفظة إذا استقريتها في اللغة والشريعة كما زعموا، وإلا لقيل: عبدت ذات الله، واحذر ذات الله، وهو غير مسموع، ولا يقال إلا بحرف في المستحيل معناه في حق البارئ تعالى، لكن حيث وقع فالمراد به الديانة والشريعة التى هي ذات الله، فذات وصف للديانة. هذا هو المفهوم من كلام العرب، وقد بان غلط من جعلها عبارة عن نفس ما أضيف إليه، ومنه إطلاق العجب على الله تعالى في قوله: «بل عجبت»[1] على قراءة حمزة والكسائي، بضم التاء على معنى أنهم قد حلوا محل من يتعجب منهم.

قال الحسين بن الفضل: العجب من الله تعالى إنكار الشيء وتعظيمه، وهو لغة العرب، وفي الحديث: «عجب ربكم من زللكم وقنوطكم» وقوله: «إن الله يعجب من الشاب إذا لم يكن له صبوة».

قال البغوي: وسمعت أبا القاسم النيسابوري قال: سمعت أباعبد الله البغدادي يقول: سئل الجنيد عن الآية فقال: إن الله لا يعجب من شيء، ولكن الله وافق رسوله فقال: «وإن تعجب فعجب قولهم»[2] أي هو كما يقوله.

---

(١) سورة الصافات: الآية: ١٢.

(٢) سورة الرعد: الآية: ٥.



الإتقان في علوم القرآن للسيوطي [٩١١هـ]

موقفه من صفات الله عز وجل:

قال السيوطي (٣/١٢): من المتشابه آيات الصفات، ولابن اللبان فيها تصنيف مفرد، نحو «الرحمن على العرش استوى»، «كل شيء هالك إلا وجهه»، «ويبقى وجه ربك»، «ولتصنع على عيني»، «يد الله فوق أيديهم»، «والسموات مطويات بيمينه».

وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الايمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها.

أخرج أبو القاسم اللالكائي في السنن عن طريق قرة بن خالد، عن الحسن عن أمه عن أم سلمة في قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى»، قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به من الايمان، والجحود به كفر .

وأخرج أيضا عن ربيعة بن عبد الرحمان، أنه سئل عن قوله: «الرحمن على العرش استوى»، فقال: الايمان غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلينا التصديق.

وأخرج أيضا عن مالك، أنه سئل عن الآية، فقال: الكيف غير معقول الاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

أخرج البيهقي عنه، أنه قال: «هو كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف وكيف»، ومرفوع.



وأخرج اللالكائي عن محمد بن الحسن، قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه.

وقال الترمذي في الكلام على حديث الرؤية: المذهب في هذا عندأهل العلم من الأئمة، مثل سفيان الثوري ومالك وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم، أنهم قالوا: «نروي هذه الأحاديث كما جاءت، ونؤمن بها، ولا يقال: كيف، ولا نفسر ولا نتوهم».

وذهبت طائفة من أهل السنة على أننا نؤولها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف. كان إمام الحرمين يذهب إليه، ثم رجع عنه، فقال في الرسالة النظامية: الذي نرتضيه دينا، وندين الله به عقدا، اتباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها.

وقال ابن الصلاح: على هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها، وإياها اختارأئمة الفقهاء وقاداتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا أحد من المتكلمين من أصحابنا يصدف عنها ويأباها.

واختار ابن برهان مذهب التأويل، قال: ومنشأ الخلاف بين الفريقين: هل يجوز أن يكون في القرآن شيء لم نعلم معناه، أولا بل يعلمه الراسخون في العلم؟

وتوسط ابن دقيق العيد فقال: إذا كان التأويل قريبا من لسان العرب لم ينكر، أو بعيدا توقفنا عنه، وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه، قال: ماكان معناه من هذه الألفاظ ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب، قلنا به من غير توقيف كما في قوله تعالى: «ياحسرتى على ما فرطت في جنب الله»، فنحمله على حق الله وما يجب له.



ذكر ما وقفت عليه من تأويل الآية المذكورة على طريقة أهل السنة:

من ذلك صفة الاستواء، وحاصل ما رأيت فيها سبعة أجوبة:

أحدهما: حكى مقاتل والكلبي عن ابن عباس، أن «استوى» بمعنى استقر، وهذا إن صح يحتاج إلى تأويل، فإن الاستقرار يشعر بالتجسيم.

ثانيها: إن «استوى» بمعنى «استولى» ورد بوجهين:

أحدهما: أن الله تعالى مستول على الكونين والجنة والنار وأهلهما، فأي فائدة في تخصيص العرش!

والآخر أن الاستيلاء، إنما يكون بعد قهر وغلبة، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك.

أخرج اللالكائي في السنة عن ابن الأعرابي، أنه سئل عن معنى «استوى» فقال: هو على عرشه كما أخبر، فقيل: يا أبا عبد الله معناه «استولى»؟ قال: اسكت، لا يقال: استوى على الشيء؛ إلا إذا كان له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل: استولى.

ثالثها: إنه بمعنى صعد، قاله أبو عبيد؛ ورد بأنه تعالى منزه عن الصعود أيضا.

رابعها: أن التقدير: «الرحمان علا» أي ارتفع من العلو، والعرش له استوى. حكاه إسماعيل الضرير في تفسيره.

ورد بوجهين: أحدهما أنه جعل على فلا، وهي حرف هنا باتفاق، فلو كانت فعلا لكتبت بالألف، كقوله: «علا في الأرض». والآخر أنه رفع «العرش» ولم يرفعه أحد من القراء.



خامسها: أن الكلام تم عند قوله: «الرحمان على العرش»، ثم ابتدأ بقوله: «استوى له ما في السموات ومافي الأرض».

ورد بأنه يزيل الآية عن نظمها ومرادها.

قلت: ولا يتأتى له في وقوله: «ثم استوى على العرش».

سادسها: أن معنى «استوى» أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه، كقوله: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»، أي قصد وعمد إلى خلقها، قاله الفراء والأشعري وجماعة أهل المعاني. وقال إسماعيل الضرير: إنه الصواب.

قلت: يبعده تعديه بعلى، ولو كان كما ذكروه لتعدي بإلى كما في قوله: «ثم استوى إلى السماء».

سابعها: قال ابن اللبان: الاستواء المنسوب إليه تعالى بمعنى اعتدل، أي قام بالعدل، كقوله تعالى: «قائما بالقسط»، والعدل هو استواؤه، ويرجع معناه إلى أنه أعطى بعزته كل شيء خلق موزونا بحكمته البالغة.

ومن ذلك النفس في قوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»، ووجه بأنه خرج على سبيل المشاكلة مرادا به الغيب؛ لأنه مستتر كالنفس.

وقوله: «ويحذركم الله نفسه» أي عقوبته وقيل: إياه

وقال السهيلي: النفس عبارة عن حقيقة الوجود دون معنى زائد، وقد استعمل من لفظة النفاسة والشيء النفيس، فصلحت للتعبير عنه سبحانه وتعالى.

وقال ابن اللبان: أولها العلماء بتأويلات؛ منها أن النفس عبر بها عن الذات، قال: وهذا وإن كان سائغا في اللغة، ولكن تعدى الفعل إليها



بفي المفيدة للظرفية محال عليه تعالى. وقد أولها بعضهم بالغيب، أي ولا أعلم ما في غيبك وسرك، قال: وهذا حسن لقوله في آخر الآية: «إنك أنت علام الغيوب».

ومن ذلك الوجه وهو مؤول بالذات. وقال ابن اللبان في قوله: «يريدون وجهه»، «إنما نطعمكم لوجه الله»، «إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى»، المراد إخلاص النية.

وقال غيره في قوله: «فثم وجه الله»، أي الجهة التي أمر بالتوجه إليها.

ومن ذلك: العين، وهي مؤولة بالبصر أو الإدراك بل قال بعضهم: إنها حقيقة في ذلك خلافا لتوهم بعض الناس أنها مجاز، وإنما المجاز في تسمية العضو بها.

وقال ابن اللبان: نسبة العين إليه تعالى اسم لآياته المبصرة، التي بها سبحانه ينظر للمؤمنين، وبها ينظرون إليه، قال تعالى: «فلما جاءتهم آياتنا مبصرة»: نسب البصر للآيات على سبيل المجاز تحقيقا، لأنها المرادة بالعين المنسوبة إليه، وقال: «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها»، قال: فقوله: «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا»، أي بآياتنا تنظر بها إلينا، وننظر بها إليك، قال: يؤيد أن المراد بالأعين هنا الآيات كونه علل بها الصبر لحكم ربه، صريحا في قوله: «إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا، فاصبر لحكم ربك»، قال وقوله في سفينة نوح: «تجري بأعيننا»، أي بآياتنا، بدليل: «وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها»، وقال: «ولتصنع على عيني»، أي على حكم آيتي التي أوحيتها إلى أمك، «أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم...»، الآية. انتهى.



وقال غيره: المراد في الآيات كلاءته تعالى حفظه.

ومن ذلك: اليد في قوله: «لما خلقت بيدي»، «يد الله فوق أيديهم»، «مما عملت أيدينا»، «وأن الفضل بيد الله»، وهي مؤولة بالقدرة.

وقال السهيلي: اليد في الأصل كالبصر في قوله: «أولي الايدي والابصار»، ولم يمدحهم بالجوارح، لأن المدح إنما يتعلق بالصفات لا بالجواهر، قال: ولهذا قال الأشعري: إن اليد صفة ورد بها الشرع. والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة، إلا أنها أخص والقدرة أعم، كالمحبة مع الإرادة والمشيئة؛ فإن في اليد تشريفا لا زما.

وقال البغوي في قوله: «بيدي»: في تحقيق الله التثنية في اليد دليل على أنها ليست بمعنى القدرة والقوة والنعمة، وإنما هما صفتان من صفات ذاته.

وقال مجاهد: اليد هاهنا صلة وتأكيد، كقوله: «ويبقى وجه ربك»، قال البغوي: وهذا تأويل غير قوي، لأنها لو كانت صلة لكان لإبليس أن يقول: إن كنت خلقته فقد خلقتني، وكذلك في القدرة والنعمة لايكون لآدم في الخلق مرية على إبليس.

وقال ابن اللبان: فإن قلت: فما حقيقة اليدين في خلق آدم؟ قلت: الله أعلم بما أراد؛ ولكن الذي استثمرته من تدبر كتابه، أن اليدين» استعارة لنور قدرته القائم بصفة فضله، ولنورها القائم بصفة عدله. ونبه على تخصيص آدم وتكريمه بأن جمع له في خلقه بين فضله وعدله. قال: وصاحبة الفضل هي اليمين، التي ذكرها في قوله: «والسموات مطويات بيمينه» سبحانه وتعالى.



ومن ذلك: الساق في قوله: «يوم يكشف عن ساق»، ومعناه عن شدة وأمر عظيم، كما يقال: قامت الحرب على ساق.

أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق عكرمة، عن ابن عباس، أنه سئل عن قوله: «يوم يكشف عن ساق»، قال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

اصبر عناق إنه شر باق قد سن لي قومك ضرب الأعناق

وقامت الحرب بنا على ساق

قال ابن عباس: هذا يوم كرب وشدة.

ومن ذلك: الجنب في قوله تعالى: «على ما فرطت في جنب الله»، أي في طاعته وحقه، لأن التفريط إنما يقع في ذلك، ولا يقع في الجنب المعهود

ومن ذلك: صفة القرب، في قوله: «فإني قريب»، «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»، أي بالعلم.

ومن ذلك: صفة الفوقية في قوله: «وهو القاهر فوق عباده»، يخافون ربهم من فوقهم»، والمراد بها العلو من غير جهة، وقد قال فرعون: «وإنا فوقهم قاهرون»، ولا شك أنه لم يرد العلو المكاني.

ومن ذلك: صفة المجيء في قوله: «وجاء ربك»، «أويأتي ربك»، أي أمره؛ لأن الملك إنما يأتي بأمره أو بتسليطه، كما قال تعالى: «وهم بأمره يعملون»، فصار كما لو صرح به.

وكذا قوله: «فاذهب أنت وربك فقاتلا»، أي اذهب بربك، أي بتوفيقه وقوله.

ومن ذلك: صفة الحب في قوله: «يحبهم ويحبونه»، فاتبعوني



يحببكم الله».

وصفة الغضب في قوله: «غضب الله عليهم»

وصفة الرضا في قوله: «رضي الله عنهم».

وصفة العجب في قوله: «بل عجبت»، بضم التاء، وقوله: «وإن تعجب فجعب قولهم».

وصفة الرحمة في آيات كثيرة.

وقد قال العلماء: كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تعالى تفسير بلازمها، قال الإمام فخر الدين: جميع الأعراض النفسانية- أعني الرحمة والفرح، والسرور والغضب، والحياء والمكر والاستهزاء- لها أوائل ولها غايات، مثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ، فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غرضه الذي هو إرادة الإضرار؛ وكذلك الحياء له أوله وهو انكسار يحصل في النفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على إنكار النفس. اهـ.

وقال الحسين بن الفضل: العجب من الله إنكار الشيء وتعظيمه، وسئل الجنيد عن قوله: «وإن تعجب فعجب قولهم»، فقال: إن الله لا يعجب من شيء، ولكن الله وافق رسوله، فقال: «وإن تعجب فعجب قولهم»، أي هو كما نقول.

ومن ذلك: لفظة «عند» في قوله تعالى: «عند ربك»، و «من عنده»، ومعناهما الإشارة إلى التمكين والزلفى والرفعة.

ومن ذلك قوله: «وهو معكم أينما كنتم» أي بعلمه، وقوله: «وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم».



قال البيهقي: الأصح أن معناه أنه المعبود في السموات وفي الأرض، مثل قوله: «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله».

وقال الأشعري: الظرف متعلق ب«يعلم» أي عالم بما في السموات والأرض.

ومن ذلك قوله: «سنفرغ لكم أيها الثقلان»، أي سنقصد لجزائكم.

تنبيه:

قال ابن اللبان: ليس من المتشابه قوله تعالى: «إن بطش ربك لشديد»، لأنه فسره بعده بقوله: «إنه هو يبدئ ويعيد»، تنبيها على أن بطشه عبارة عن تصرفه في بدئه وإعادته وجميع تصرفاته في مخلوقاته.



الزرقاني وكتابه "مناهل العرفان" (ص٢٨٦-٣٠٢)

متشابه الصفات

عرفنا أن المتشابهات تجمع ألوانا مختلفة ونزيدك هنا أن من بينها لونين كثر الكلام فيهما :

(أولهما) فواتح السور، نحو الم، ق، طس، وما أشبهها، وقد أفضنا القول فيها بالمبحث السابع من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(ثانيهما) الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى ، وتسمى آيات الصفات، أو متشابه الصفات، ولابن اللبان فيها تصنيف مفرد، سماه: (رد المتشابهات إلى الآيات المحكمات) مثل قوله سبحانه: «الرحمان على العرش استوى» وما أشبهه. وإنما أفرد هذا النوع بالذكر وبالتأليف لأنه كثر فيه القيل والقال، وكان فتنة ارتكس فيها كثير من القدامى والمحدثين.

الرأي الرشيد في متشابه الصفات:

علماؤنا أجزل الله مثوبتهم -قد اتفقوا على ثلاثة أمور تتعلق بهذه المتشابهات، ثم اختلفوا فيما وراءها.

(فأول ما اتفقوا عليه) صرفها عن ظواهرها المستحيلة، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا. كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة. وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته؟

(ثانيه) أنه إذا توقف الدفاع عن الإسلام على التأويل لهذه المتشابهات، وجب تأويلها بما يدفع شبهات المتشبهين، ويرد طعن الطاعنين.



(ثالثه) أن المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهما قريبا، وجب القول به إجماعا وذلك كقوله سبحانه «وهو معكم أينما كنتم» فإن الكينونة بالذات مع الخلق مستحيلة قطعا. وليس لها بعد ذلك إلا تأويلا واحد، هو الكينونة معهم بالإحاطة علما وسمعا وبصرا وقدرة وإرادة.

وأما اختلاف العلماء فيما وراء ذلك فقد وقع على ثلاثة مذاهب:

(المذهب الأول) مذهب السلف، ويسمى مذهب المفوضة، (بكسر الواو وتشديدها) وهو تفويض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها المستحيلة ويستدلون على مذهبهم هذا بدليلين.

أحدهما عقلي وهو أن تعيين المراد من هذه المتشابهات إنما يجري على قوانين اللغة واستعمالات العرب، وهي لا تفيد إلا الظن، مع أن صفات الله من العقائد التي لا يكفي فيها الظن، بل لابد فيها من اليقين ولا سبيل إليه، فلنتوقف ولنكل التعيين إلى العليم الخبير.

والدليل الثاني نقلي، يعتمدون فيه على عدة أمور منها حديث عائشة السابق، وفيه «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه؛ فأولئك الذين سمى الله، فاحذرهم».

ومنها ما رواه الطبراني في الكبير عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال: أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله «وما يعلم تأويله إلا الله» الحديث.



ومنها ما أخرجه ابن مردويه عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا، وما تشابه فآمنوا به»

ومنها ما أخرجه الدارمي «عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال له ابن صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل، فقال له: من أنت؟ فقال: أنا عبدالله بن صبيغ، فأخذ عمر عرجونا فضربه حتى دمي رأسه، وجاء في رواية أخرى: فضربه حتى ترك ظهره دبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عاد ثم تركه حتى برأ فدعا به ليعود، فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا، فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري: ألا يجالسه أحد من المسلمين» اهـ. والدبرة بفتحات ثلاث هي قرحة الدابة في أصل الوضع اللغوي ، والمراد بها أنه صير في ظهره من الضرب جرحا داميا كأنه قرحة في دابة، ورضي الله عن عمر، فإن هذا الأثر يدل على أن ابن صبيغ فتح أو حاول أن يفتح باب فتنة بتتبعه متشابهات القرآن يكثر الكلام فيها ويسأل الناس عنها.

ومنها ما ورد من أن الإمام مالكا رضي الله عنه سئل عن الاستواء في قوله سبحانه: «الرحمان على العرش استوى» فقال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة، وأظنك رجل سوء أخرجوه عني». يريد -رحمة الله عليه- أن الاستواء معلوم الظاهر بحسب ما تدل عليه الأوضاع اللغوية، ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعا، لأن يستلزم التشبيه المحال على الله بالدليل القاطع والكيف مجهول أي تعيين مراد الشارع مجهول لنا لا دليل عندنا عليه، ولا سلطان لنا به، والسؤال عنه بدعة أي الاستفسار عن تعيين هذا المراد



على اعتقاد أنه مما شرعه الله، بدعة؛ لأنه طريقة في الدين مخترعة مخالفة لما أرشدنا إليه الشارع من وجوب تقديم المحكمات وعدم اتباع المتشابهات وما جزاء المبتدع إلا أن يطرد ويبعد عن الناس، خوف أن يفتنهم، لأنه رجل سوء، وذلك سر قوله «وأظنك رجل سوء، أخرجوه عني» اهـ.

قال ابن الصلاح: «على هذه الطريقة مضى صدر الأمة وساداتها وإياها أختار أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا أحد من المتكلمين من أصحابنا يصدف عنها ويأباها» اهـ.

(المذهب الثاني) مذهب الخلف، ويسمى مذهب المؤولة بتشديد الواو وكسرها وهم فريقان: فريق يؤولها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين، وينسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري، وفريق يؤولها بصفات أو بمعان نعلمها على التعيين، فيحمل اللفظ الذي استحال ظاهره من هذه المتشابهات على معنى يسوغ لغة، ويليق بالله عقلا وشرعا، وينسب هذا الرأي الى ابن برهان وجماعة من المتأخرين. قال السيوطي: وكان إمام الحرمين يذهب إليه ثم رجع عنه فقال في الرسالة النظامية: «الذي نرتضيه دينا، وندين الله به عقدا، اتباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها» اهـ.

أما حجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا إليه فهو أن المطوب صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له، وما دام في الإمكان حمل كلام الشارع على معنى سليم، فالنظر قاض بوجوبه، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم، وتنزيها له



عن أن يجري مجرى العجوز العقيم.

(المذهب الثالث) مذهب المتوسطين وقد نقل السيوطي هذا المذهب فقال: وتوسط ابن دقيق العيد فقال: «إذا كان التأويل قريبا من لسان العرب لم ينكر، أو بعيدا توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه. وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف، كما في قوله تعالى: «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» فنحمله على حق الله وما يجب له» اهـ.

تطبيق وتمثيل:

ولنطبق هذه المذاهب على قوله سبحانه: «الرحمان على العرش استوى»، فنقول: يتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش، وهو الجلوس عليه مع التمكن والتحيز، مستحيل لأن الأدلة القاطعة تنزه الله عن أن يشبه خلقه أو يحتاج إلى شيء منه، سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره. وكذلك اتفق السلف والخلف على أن هذا الظاهر غير مراد الله قطعا، لأنه تعالى نفى عن نفسه المماثلة بخلقه، وأثبت لنفسه الغنى عنهم، فقال: «ليس كمثله شيء» وقال «وهو الغني الحميد» فلو أراد هذا الظاهر لكان متناقضا.

ثم اختلف السلف والخلف بعد ما تقدم ، فرأى السلفيون أن يفوضوا تعيين معنى الاستواء الى الله ، هو أعلم بما نسبه الى نفسه وأعلم بما يليق به، ولا دليل عندهم على هذا التعيين. ورأى الخلف أن يؤولوا، لأنه يبعد كل البعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهموه وما دام ميدان اللغة متسعا للتأويل وجب التأويل. بيد أنهم افترقوا في هذا



التأويل فرقتين؛ فطائفة الأشاعرة يؤولون من غير تعيين، ويقولون: إن المراد من الآية إثبات أنه تعالى متصف بصفة سمعية لا نعلمها على التعيين، تسمى صفة الاستواء، وطائفة المتأخرين يعينون فيقولون: إن المراد بالاستواء هنا هو الاستيلاء والقهر، من غير معاناة ولا تكلف؛ لأن اللغة تتسع لهذا المعنى ، ومنه قول الشاعر العربي:

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف ودم مهراق

أي استوى وقهر، أو دبر وحكم؛ فكذلك يكون معنى النص الكريم: الرحمن استولى على عرش العالم، وحكم العالم بقدرته، ودبره بمشيئته، وابن دقيق العيد يقول بهذا التأويل إن رآه قريبا ويتوقف إن رآه بعيدا.

وقل مثل ذلك في نحو «ويبقى وجه ربك -ولتصنع على عيني- يد الله فوق أيديهم -والسموات مطويات بيمينه- يخافون ربهم من فوقهم- وجاء ربك- وعنده مفاتح الغيب». فالسلف يفوضون في معانيها تفويضا مطلقا بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة. والأشاعرة يفسرونها بصفات سمعية زائدة على الصفات التي نعلمها، ولكنهم يفوضون الأمر في تعيين هذه الصفات الى الله. فهم مؤولون من وجه، مفوضون من وجه. والمتأخرون يفسرون الوجه بالذات ولفظ (ولتصنع على عيني) بتربية موسى ملحوظا بعناية الله وجميل رعايته ولفظ اليد بالقدرة، ولفظ اليمين بالقوة، والفوقية بالعلو المعنوي دون الحسي، والمجيء في قوله (وجاء ربك) بمجيء أمره العندية في قوله (وعنده مفاتح الغيب) بالإحاطة والتمكن، أو بمثل ذلك في الجميع.



إرشاد وتحذير:

لقد أسرف بعض الناس في هذا العصر، فخاضوا في متشابه الصفات بغير حق، وأتوا في حديثهم عنها وتعليقهم عليها بما لم يأذن به الله، ولهم فيها كلمات غامضة تحتمل التشبيه والتنزيه، وتحتمل الكفر والإيمان، حتى باتت هذه الكلمات نفسها من المتشابهات، ومن المؤسف أنهم يواجهون العامة وأشباههم بهذا. ومن المحزن أنهم ينسبون ما يقولون إلى سلفنا الصالح، ويخيلون الى الناس أنهم سلفيون، من ذلك قولهم: إن الله تعالى يشار إليه بالإشارة الحسية؛ وله من الجهات الست: جهة الفوق. ويقولون: إنه استوى على عرشه بذاته استواء حقيقيا؛ بمعنى أنه استقر فوقه استقرارا حقيقيا، غير أنهم يعودون فيقولون: ليس كاستقرارنا وليس على ما نعرف، وهكذا يتناولون أمثال هذه الآية. وليس لهم مستند فيما نعلم إلا التشبث بالظواهر. ولقد تجلى لك مذهب السلف والخلف، فلا نطيل بإعادته.

ولقد علمت أن حمل المتشابهات في الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها، ليس رأيا لأحد من المسلمين، وإنما هو رأي لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى، وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة. أما نحن -معاشر المسلمين- فالعمدة عندنا في أمور العقائد هي الأدلة القطعية، التي توافرت على أنه تعالى ليس جسما ولا متحيزا ولا متجزئا ولا متركبا، ولا محتاجا لأحد، ولا إلى مكان ولا إلى زمان، ولا نحو ذلك. ولقد جاء القرآن بهذا في محكماته إذ يقول: «ليس كمثله شيء» ويقول: «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» ويقول: «إن تكفروا فإن



الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر، وإن تشكروا يرضه لكم» ويقول: «يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد» وغير ذلك كثير في الكتاب والسنة، فكل ما جاء مخالفا بظاهره لتلك القطعيات والمحكمات، فهو من المتشابهات التي لا يجوز اتباعها، كما تبين لك فيما سلف.

ثم إن هؤلاء المتمسحين في السلف متناقضون، لأنهم يثبتون تلك المتشابهات على حقائقها، ولا ريب أن حقائقها تستلزم الحدوث وأعراض الحدوث كالجسمية والتجزؤ والحركة والانتقال، لكنهم بعد أن يثبتوا تلك المتشابهات على حقائقها ينفون هذه اللوازم، مع أن القول بثبوت الملزومات ونفي لوازمها تناقض لا يرضاه لنفسه عاقل فضلا عن طالب أو عالم. فقولهم في مسألة الاستواء الآنفة: إن الاستواء باق على حقيقته يفيد أنه ليس الجلوس المعروف المستلزم للجسمية والتحيز فكأنهم يقولون: إنه مستو غير مستو، ومستقر فوق العرش غير مستقر، أو متحيز غير متحيز وجسم غير جسم، أو أن الاستواء على العرش ليس هو الاستواء على العرش. والاستقرار فوقه ليس هو الاستقرار فوقه، الى غير ذلك من الإسفاف والتهافت! فإن أرادوا بقولهم الاستواء على حقيقته؛ أنه على حقيقته التي يعلمها الله ولا نعلمها نحن، فقد اتفقنا، لكن بقي أن تعبيرهم هذا موهم، لا يجوز أن يصدر من مؤمن، خصوصا في مقام التعليم والإرشاد، وفي موقف النقاش والحجاج، لأن القول بأن اللفظ حقيقة أو مجاز لا ينظر فيه الى علم الله وما هو عنده، ولكن ينظر فيه الى المعنى الذي وضع له اللفظ في عرف اللغة والاستواء في اللغة العربية يدل على ما هو مستحيل على الله في ظاهره. فلابد إذن من صرفه عن هذا الظاهر. واللفظ إذا صرف عما



وضع له واستعمل في غير ما وضع له خرج عن الحقيقة الى المجاز لا محالة ما دامت هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي... ثم إن كلامهم بهذه الصورة فيه تلبيس على العامة وفتنة لهم. فكيف يواجهونهم به ويحملونهم عليه؟ وفي ذلك ما فيه من الإضلال وتمزيق وحدة الأمة، الأمر الذي نهانا القرآن عنه. والذي جعل عمر يفعل ما يفعل بصبيغ أو بابن صبيغ، وجعل مالك يقول ما يقول ويفعل ما يفعل بالذي سأله عن الاستواء. وقد مر بك هذا وذاك.

لو أنصف هؤلاء لسكتوا عن الآيات والأخبار المتشابهة، واكتفوا بتنزيه الله تعالى عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه؛ ثم فوضوا الأمر في تعيين معانيها إلى الله وحده وبذلك يكونون سلفيين حقا لكنها شبهات عرضت لهم في هذا المقام، فشوشت حالهم، وبلبلت أفكاهم فلنعرضها عليك مع ما أشبهها والله يتولى هدانا وهداهم، ويجمعنا جميعا على ما يحبه ويرضاه آمين.

دفع الشبهات الواردة في هذا المقام

الشبهة الأولى ودفعها:

يقولون: إن القول بأن الله لا جهة له، وأنه ليس فوقا ولا تحتا ولا يمينا ولا شمالا إلى غير ذلك، يستلزم أن الله غير موجود، أو هو قول بأن الله غير موجود فإن التجرد من الإنصاف بهذه المتقابلات جملة أمر لا يوسم به إلا المعدوم ومن لم يتشرف بشرف الوجود. وندفع هذه الشبهة بأمور:

(أولها) أن هذا قياس للغائب على الشاهد، وقياس الغائب على الشاهد فاسد. ذلك أن الله تعالى ليس يشبه خلقه حتى يكون حكمه



كحكمهم في وجوب أن يكون له جهة من الجهات الست ما دام موجودا وكيف يقاس المجرد عن المادة بما هو مادي؟ ثم كيف يستوي الخالق وخلقه في جريان أحكام الخلق على خالقه؟ إن المادي هو الذي يجب أن يتصف بشيء من هذه المتقابلات، وأن تكون له جهة من تلك الجهات. أما غير المادي فترتفع عنه هذه الصفات كلها، ولا يمكن أن تكون له أية جهة من هذه الجهات جميعا. ونظير ذلك أن الإنسان لابد أن يكون له أحد الوصفين، فإما جاهل وإما عالم. أما الحجر فلا يتصف بواحد منها ألبتة، فلا يقال: إنه جاهل ولا إنه عالم، بل العلم والجهل مرتفعان عنه، بل هما ممتنعان عليه لا محالة، لأن طبيعته تأبى قابليته لكليهما. وهكذا تنتفي المتقابلات كلها بانتفاء قابلية المحل لها، أيا كانت هذه المتقابلات، وأيا كان هذا المحل الذي ليس قابلا لها. فيمتنع مثلا أن توصف الدار بأنها سميعة أو صماء ، وأن توصف الأرض بأنها متكلمة أو خرساء، وأن توصف السماء بأنها متزوجة أو أيم، وهلم جرا.

(ثالثا) نقول هؤلاء : إذا كنتم تأخذون بظواهر النصوص على حقيقتها ، فماذا تفعلون بمثل قوله تعالى: «أأمنتم من في السماء» مع قوله: «وهو الله في السموات وفي الأرض»؟ أتقولون إنه في السماء حقيقة، أم في الأرض حقيقة، أم فيهما معا حقيقة؟ وإذا كان في الأرض وحدها حقيقة فكيف تكون له جهة فوق؟ وإذا كان فيهما معا حقيقة فلماذا قال له جهة فوق ولا يقال له جهة تحت؟ ولماذا يشار اليه فوق ولا يشار إليه تحت؟ ثم ألا يعلمون أن الجهات أمور نسبية، فما هو فوق بالنسبة إلينا، يكون تحتا بالنسبة إلى غيرنا؟ فأين يذهبون!



(رابعا) نقول لهؤلاء: ماذا تقولون في قوله تعالى : «يد الله فوق أيديهم» بإفراد اليد، مع قوله: «لما خلقت بيدي» بتثنيتها، ومع قوله: «والسماء بنيناها بأييد» يجمعها. فإذا كنتم تعلمون النصوص على ظواهرها حقيقة فأخبرونا: أله يد واحدة بناء على الآية الأولى؟ أم له يدان اثنتان بناء على الآية الثانية؛ أم له أيد أكثر من اثنتين بناء على الآية الثالثة؟!

(خامسا) نقول لهؤلاء: قد ورد في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟» رواه البخاري ومسلم وغيرهما. فكيف تأخذون بظاهر هذا الخبر، مع أن الليل مختلف في البلاء باختلاف المشارق والمغارب؟ وإذا كان ينزل لأهل كل أفق نزولا حقيقيا في ثلث ليلهم الأخير، فمتى يستوى على عرشه حقيقة كما تقولون؟ ومتى يكون في السماء حقيقة كما تقولون؟ مع أن الأرض لا تخلو من الليل في وقت من الأوقات، ولا في ساعة من الساعات كما هو ثابت مسطور، لا يماري فيه إلا جهول مأفون!

(سادسا) نقول لهؤلاء ما قاله حجة الإسلام الغزالي ، ونصه: «نقول للمتشبث بظواهر الألفاظ: إن كان نزوله من السماء الدنيا ليسمعنا نداءه فما أسمعنا نداءه فأي فائدة في نزوله؟ ولقد كان يمكنه أن ينادينا كذلك وهو على العرش أو على السماء العليا. فلابد أن يكون ظاهر النزول غير مراد، وأن المراد به شيء آخر غير ظاهر» وهل هذا إلا مثل من يريد وهو بالمشرق إسماع شخص في المغرب، فتقدم الى المغرب بخطوات معدودة، وأخذ يناديه وهو يعلم أنه لا يسمع نداءه؛



فيكون نقله الأقدام عملا باطلا، وسعيه نحو المغرب عبثا صرفا لا فائدة فيه. وكيف يستقر مثل هذا في قلب عاقل؟» اهـ.

الشبهة الثانية ودفعها:

قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رحمه الله في حاشيته على العقائد العضدية: «فإن قلت: إن كلام الله وكلام النبي صلى الله عليه وسلم مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بمدلول اللفظ كائنا ما كان .

قلت: حينئذ لا يكون ناجيا إلا طائفة المجسمة الظاهريون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص وترك طريق الاستدلال رأسا مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الضلال والإضلال، مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها فلا سبيل إلا الاستدلال العقلي وتأويل ما يفيد بظاهره نقصا الى ما يفيد الكمال. وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان، ولا لفظ ولفظ.

وقال في قوله تعالى: «ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات» إن الوحي من الله للنبي صلى الله عليه وسلم تنزيلا وإنزالا ونزولا، لبيان علو مرتبة الربوبية لا أن هناك نزولا حسيا من مكان مرتفع الى مكان منخفض، ومن الغريب أنهم يقولون في الرد على هذا: إن علو الله على خلقه، حقيقة أثبتها لنفسه في كتابه، لا حاجة لتأويله بعلو مرتبة الربوبية! وليت شعري إذا لم نؤوله بعلو مرتبة الربوبية، فماذا نريد منه؟ وهل بقي بعد ذلك شيء غير العلو الحسي الذي يستلزم الجهة والتحيز؟ ولا يمكن نفي ذلك اللازم عنه متى أردنا العلو الحسي، فإن نفي التحيز عن العلو الحسي غير معقول، ولا معنى للاستلزام إلا هذا. أما هم



فينفون اللوازم. ولا أدى كيف ننفي اللوازم مع فرضها لوازم؟ هذا خلف. ولكن القول ليسوا أهل منطق، والمتتبع لكلامهم يجد فيه العبارات الصريحة في إثبات الجهة لله تعالى وقد كفر العراقي وغيره مثبت الجنة لله تعالى، وهو واضح، لأن معتقد الجهة لا يمكنه إلا أن يعتقد التحيز والجسمية ولا يتأتى غير هذا، فإن سمعت منهم سوى ذلك فهو قول متناقض، وكلامهم لا معنى له»اهـ.

الشبهة الثالثة ودفعها:

نقل السيوطي عن بعضهم أنه قال: «إن قيل: ما الحكمة في إنزال المتشابه ممن أراد لعباده البيان والهدي. (قلنا) إن كان (أي المتشابه) مما يمكن علمه فله فوائد: منها الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب ومنها ظهور التفاضل وتفاوت الدرجات، إذ لو كان كله محكما لا يحتاج الى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق، ولم يظهر فضل العالم على غيره. وإن كان (أي المتشابه) مما لا يمكن علمه (أي بأن استأثر الله به) فله فوائد: منها ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه والتفويض والتسليم، والتعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة كالمنسوخ وإن لم يجز العمل بما فيه، وإقامة الحجة عليهم، لأنه لما نزل بلسانهم ولغتهم؛ وعجزوا عن الوقوف على معناه مع بلاغتهم وأفهامهم، دل على أنه نزل من عند الله؛ وأنه هو الذي أعجزهم عن الوقوف» اهـ

ونسترعي نظرك هنا الى ما أسلفناه في الحكم الماضية، ثم إلى ما ذكره ابن اللبان في مقدمة كتابه: " رد الآيات المتشابهات الى الآيات المحكمات" إذ قال ما خلاصته: «ليس في الوجود فاعل إلا الله،



وأفعال العباد منسوبة الوجود إليه تعالى بلا شريك ولا معين فهي في الحقيقة فعله، وله بها عليهم الحجة «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون».

ومن المعلوم أن أفعال العباد لابد فيها من توسط الجوارح مع أنها منسوبة إليه تعالى وبذلك يعلم أن لصفاته تعالى في تجلياتها مظهرين: مظهر عبادي منسوب لعباده، وهو الصور والجوارح الجثمانية. ومظهر حقيقي منسوب إليه، وقد أجرى عليه أسماء المظاهر العبادية المنسوبة لعباده، على سبيل التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم. ولقد نبه في كتابه تعالى على القسمين وأنه منزه عن الجوارح في الحالين فنبه على الأول بقوله: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» فهذا يفيد أن كل ما يظهر على أيدي العباد فهو منسوب إليه تعالى. ونبه على الثاني بقوله فيما أخبر عنه نبيه صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم : «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها». وقد حقق الله ذلك لنبيه بقوله: «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله» وبقوله: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» وبهذا يفهم ما جاء من الجوارح منسوبا إليه تعالى، فلا يفهم من نسبتها إليه تشبيه ولا تجسيم. ولكن الغرض من ذلك التقريب للأفهام، والتأنيس للقلوب. والواجب سلوكه إنما هو رد المتشابه الى المحكم على القواعد اللغوية، وعلى مواضعات العرب وعلى ما كان يفهمه الصحابة والتابعون من الكتاب والسنة» اهـ. ما أردنا نقله.

الشبهة الرابعة ودفعها:



نقل السيوطي أيضا عن الإمام فخر الدين الرازي أنه قال: «من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثم إنا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه، فالجبري متمسك بآيات الجبر، كقوله تعالى: «وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا »، والقدري يقول: هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى عنهم ذلك في معرض الذم في قوله: «وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه، وفي آذاننا وقر»، وفي موضع آخر: «وقالوا قلوبنا غلف» ومنكر الرؤية متمسك بقوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» ومثبت الجنة متمسك بقوله تعالى: «يخافون ربهم من فوقهم» «الرحمان على العرش استوى»، والثاني متمسك بقوله تعالى: «ليس كمثله شيء» ثم يسمى كل واحد الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة متشابهة، وإنما آل في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى يوم القيامة هكذا؟.

والجواب أن العلماء والوقوع المتشابه فيه فوائد: منها أنه يوجب مزيد المشقة في الوصول إلى المراد، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب إلى آخر ما نقلناه عنه فيما سبق من بيان حكم الله وأسراره في ذكر المتشابهات فاجعلها على بال منك في رفع هذه الشبهة، وأضف إليها ما نقلناه آنفا عن ابن اللبان، وما بسطناه في دفع الشبهات السالفة، وارجع الى ما كتبناه في مثل هذا المقام بالمبحث السابع من هذا الكتاب.



الشبهة الخامسة ودفعها:

قال السيوطي في كتابه الإتقان: أورد بعضهم سؤالا وهو أنه هل للمحكم مزية على المتشابه أو لا؟ فإن قلتم بالثاني فهو خلاف الإجماع وإلا فقد نقضتم أصلكم في أن جميع كلامه سبحانه سواء، وإنه منزل بالحكمة.

وأجاب أبو عبد الله النكرباذي بأن المحكم كالمتشابه من وجه ويخالفه من وجه فيتفقان في أن الاستدلال بهما لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الواضع وأنه لا يختار القبيح، ويختلفان في أن المحكم بوضع اللغة لا يحتمل إلا الوجه الواحد فمن سمعه أمكنه أن يستدل به في الحال، والمتشابه يحتاج إلى فكرة ونظر ليحمله على الوجه المطابق ولأن المحكم أصل والعلم بالأصل أسبق. ولأن المحكم يعلم مفصلا والمتشابه لا يعلم إلا مجملا . اهـ.

أقول: ويمكن دفع هذه الشبهة بوجه أقرب، وهو أن المحكم له مزية على المتشابه، لأنه بنص القرآن هو أم الكتاب على ما سلف بيانه والاعتراض بأن هذا ينقض الأصل المجمع عليه وهو أن جميع كلامه سبحانه سواء وأنه منزل بالحكمة: الاعتراض بهذا ساقط من أساسه لأن المساواة بين كلام الله إنما هي في خصائص القرآن العامة، ككونه منزلا على النبي صلى الله عليه وسلم بالحق وبالحكمة وكونه متعبدا بتلاوته ومتحديا بأقصر سورة منه، ومكتوبا في المصاحف ومنقولا بالتواتر ومحرما حمله ومسه على الجنب ونحو ذلك. والمساواة في هذه الخصائص لا تنافي ذلك الامتياز الذي امتازت به المحكمات وكيف يتصور التنافي على حين أن كلا من المحكم والمتشابه له حكمه وله مزاياه؟ فمزية المحكم أنه أم الكتاب إليه ترد المتشابهات، ومزية



المتشابه أنه محك الاختبار والابتلاء، ومجال التسابق والاجتهاد، إلى غير ذلك من الفوائد التي عرفتها، ثم كيف يتصور هذا التنافي والقرآن كله مختلف باختلاف موضاعاته وأحواله، فمنه عقائد وأحكام، وأوامر ونواه ، وعبادات وقصص وتنبؤات ووعد ووعيد وناسخ ومنسوخ وهلم مما يستنفد ذكره وقتا طويلا ولا ريب أن كل نوع من هذه الأنواع له مزيته أو خاصته التي غاير بها الآخر، وإن اشترك الجميع بعد ذلك في أنها كلها أجزاء للقرآن متساوية في القرآنية وخصائصها العامة، وخلاصة هذا الجواب أن امتياز المحكم على المتشابه في أمور، ومساواته إياه في أمور أخرى، فلا تناقض ولا تعارض، كما أن كل عضو من أعضاء جسم الإنسان له مزيته وخاصته التي صار بها عضوا ، والكل بعد ذلك يساوي الآخر في أنه جزء للإنسان في خصائصه العامة من حسن وحياة.

الشبهة السادسة ودفعها:

يقولون: إن الناظر في موقف السلف والخلف من المتشابه، يجزم بأنهم جميعا، مؤولون؛ لأنهم اشتركوا في صرف ألفاظ المتشابهات عن ظواهرها، وصرفها عن ظواهرها تأويل لها لامحالة، وإذا كانوا جميعا مؤولين فقد وقعوا جميعا فيما نهى الله عنه ، وهو اتباع المتشابهات بالتأويل، إذ وصف سبحانه هؤلاء بأن في قلوبهم زيغا، فقال في الآية السابقة: «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله».

وندفع هذه الشبهة (أولا) بأن القول بكون السلف والخلف مجمعين على تأويل المتشابه، قول له وجه من الصحة، لكن بحسب



المعنى اللغوي أو ما يقرب من المعنى اللغوي، أما بحسب الاصطلاح السائد فلا؛ لأن السلف وإن وافقوا الخلف في التأويل فقد خالفوهم في تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره، وذهبوا الى التفويض المحض بالنسبة الى هذا التعيين. أما الخلف فركبوا متن التأويل إلى هذا التعيين كما سبق تفصيله.

(ثانيا) أن القول بأن السلف والخلف جميعا وقعوا بتصرفهم السابق فيما نهى الله عنه، قول خاطيء، واستدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد، لأن النهي فيها إنما هو عن التأويل الآثم الناشيء عن الزيغ واتباع الهوى بقرينة قوله سبحانه (وأما الذين في قلوبهم) أي ميل عن الاستقامة والحجة ، الى الهوى والشهوة. أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطعة واتباع الهداية الراشدة، فليس من هذا القبيل الذي حظره الله وحرمه وكيف ينهانا عنه وقد أمرنا به ضمنا بإيجاب رد المتشابهات الى المحكمات، إذ جعل هذه المحكمات هي أم الكتاب، على ما سبق بيانه؟ ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما وقد دعا به الرسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال في الحديث المشهور: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)؟.

ويتلخص من هذا أن الله أرشدنا في الآية الى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد المتشابهات الى المحكمات. ثم نهانا عن نوع آخر منه. وهو ما كان ناشئا عن الهوى والشهوة، لا على البرهان والحجة ، قصدا إلى الضلال والفتنة، وهما لونان مختلفان وضربان بعيدان، بينهما برزخ لا يبغيان.

وإذن فمن لم يصرف لفظ المتشابه عن ظاهره الموهم للتشبيه أو



المحال فقد ضل، كالظاهرية المشبهة. ومن فسر لفظ المتشابه تفسيرا بعيدا عن الحجة والبرهان قائما على الزيغ والبهتان فقد ضل أيضا كالباطنية والإسماعيلية، وكل هؤلاء يقال فيهم إنهم متبعون للمتشابه ابتغاء الفتنة. أما من يؤول المتشابه أي يصرفه عن ظاهره بالحجة القاطعة، لا طلبا للفتنة، ولكن منعا لها، وتثبيتا للناس على المعروف من دينهم ، وردا لهم إلى محكمات الكتاب القائمة وأعلامه الواضحة، فأولئك هم الهادون المهديون حقا. وعلى ذلك درج سلف الأمة وخلفها وأئمتها وعلماؤها، روى البخاري عن سعيد بن جبير أن رجلا قال لابن عباس: «إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي قال : ما هو: ؟ قال: فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال : وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقال: ولا يكتمون الله حديثا وقال: قالوا والله ربنا ما كنا مشركين قال ابن عباس : فلا أنساب بينهم في النفخة الأولى ولا يتساءلون، ثم في النفخة الثانية أقبل بعضهم على بعض يتساءلون.. فأما قوله: والله ربنا ما كنا مشركين فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فيقول المشركون: تعالوا نقول ما كنا مشركين، فيختم الله على أفواههم فتنطق جوارحهم بأعمالهم، فعند ذلك لا يكتمون الله حديثا» إلى آخر الحديث ، نسأل الله أن يسلمنا، وأن يهدينا سواء الصراط، وصلى الله عليه سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم ، آمين.

القرطبي [٦٧١هـ]

القرطبيون كثيرون ونخص بالحديث منهم صاحب التفسير المسمى محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج أبا عبد الله الأنصاري الخزرجي القرطبي.

رجعت إلى كثير من المصادر التاريخية للأندلس وغيرها ومصر ولم أظفر بترجمة واسعة لأبي عبد الله القرطبي، وأكثر من ترجم له يعتمد في ذلك على صفحة وردت في الديباج المذهب في أعيان المذهب لابن فرحون وهي المثبتة في مقدمة تفسيره.

فالذي يظهر بعد الاتفاق على ولادته بالأندلس ونشأته فيها أن ثقافته الغالب عليها أنها مصرية، وأن ما ألفه كان بمصر لأن بداية عمره في الأندلس وافقت اضطرابا كبيرا وانقساما وحروبا في الأندلس، وقد حكى هو نفسه في تفسيره في سورة الإسراء عند قوله تعالى «وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا»[١] مطاردة الجيوش له، قال: قلت: ولقد اتفق لي ببلادنا الأندلس بحصن منثور من أعمال قرطبة مثل هذا وذلك إني هربت أمام العدو وانحزت إلى ناحية عنه فلم ألبث أن خرج في طلبي فارسان وأنا في فضاء من الأرض قاعد ليس يسترني عنهما شيء وأنا أقرأ أول سورة يس وغير ذلك من القرآن، فعبرا علي ثم رجعا من حيث جاءا، وأحدهما يقول للآخر هذا دِيَبْله يعنون شيطانا، وأعمى الله عز وجل أبصارهم فلم يروني والحمد لله حمدا كثيرا على ذلك[٢].

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٤٥.

(٢) تفسير القرطبي (١٠/٢٧٠).



وقد ذكر في سورة آل عمران عند قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء»[١]، قال: العدو إذا صبح قوما في منزلهم ولم يعلموا به فقتل منهم فهل يكون حكمه حكم قتيل المعترك أو حكم سائر الموتى، وهذه المسألة نزلت عندنا في قرطبة أعادها الله، أغار العدو -قصمه الله- صبيحة الثالث من رمضان المعظم سنة سبع وعشرين وستمائة والناس في أجرانهم على غفلة، فقتل وأسر وكان من جملة من قتل والدي رحمه الله[٢].

فهذا النص والذي قبله يدلان دلالة واضحة على ما كان عليه الأندلس في هذه الفترة من قلاقل واضطرابات.

والذي ينظر إلى تأليف القرطبي بصفة عامة يرى أن الغالب على الرجل الجمع لا التمحيص والتدقيق، فتفسيره مثلا يعتبر موردا كبيرا صبت فيه عدة مصادر تفسيرية ولغوية وحديثية وفقهية وعقائدية وصوفية وتاريخية، وفيه من الموضوع والمكذوب والضعيف الشيء الكثير من الأحاديث التي ينقلها، وخصوصا ما يعتمد فيه على الثعلبي صاحب التفسير، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول، بل إن لم نكن مبالغين في قولتنا فإن تفسير القرطبي يضم كتبا بأجمعها، فكتاب أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي قلما يترك منه شيئا، وتفسير أبي محمد بن عطية كذلك.

أما عقيدته في الأسماء والصفات فالمتتبع للتفسير والأسنى والتذكرة في بعض مواضعها يرى أن الرجل قد ذهب إلى ما ذهبت إليه الأشاعرة في هذا الباب، فجميع الصفات الواردة في تفسيره

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٦٩.

(٢) تفسير القرطبي (٤/٢٧٢).



أولها ونقل أقوال المؤولة فيها، إلا الاستواء فإن الذي يقرأ كلامه في سورة الأعراف يظهر له أن القرطبي يثبت صفة الاستواء ولكن إذا قارن بين ما في الأعراف وما في الأسنى تبين له أن القرطبي لا يثبت صفة الاستواء، ولقد تكلمت على ذلك في محله بالتفصيل، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن القرطبي عمدته في عقيدة الأسماء والصفات هي أقوال أئمة الأشاعرة وأساطينهم كالجويني وابن الباقلاني والاسفرايني والقلانسي والرازي وابن عطية وغيرهم.

فالقرطبي أشعري العقيدة في باب الأسماء والصفات لا ريب، ومن شك في ذلك فعليه مراجعة ما كتبناه في بحثنا هذا عنه، فيغفر الله لنا وله ولجميع المسلمين والمسلمات.

وإليك الصفات في تفسيره:

صفة الرحمة

قال عند قوله تعالى «إن رحمت الله قريب من المحسنين»[١]: ولم يقل قريبة، ففيه سبعة أوجه:

أولها: أن الرحمة والرحم واحد وهي بمعنى العفو والغفران، قاله الزجاج واختاره النحاس، وقال النضر بن شميل: الرحمة مصدر وحق المصدر التذكير كقوله «فمن جاءه موعظة»[٢] وهذا قريب من قول

(١) سورة الأعراف: ٥٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.



الزجاج لأن الموعظة بمعنى الوعظ، وقيل: أراد بالرحمة الإحسان، ولأن ما لا يكون تأنيثه حقيقيا جاز تذكيره ذكره الجوهري، وقيل: أراد بالرحمة هنا المطر، قاله الأخفش، قال: ويجوز أن يذكر كما يذكر بعض المؤنث، وأنشد:

فلا مزنة ودقت ودقها ... ولا أرض أبقل أبقالها[١]

وقال في الأسنى[*]: قال ابن الحصار وكأنه رحمه الله لم يقرأ الآيات الأخرى «وهم يكفرون بالرحمن»[٢] فالرحمن والرحيم إسمان مشتقان من الرحمة، والرحمة قد تكون ذاتية لله تعالى ترجع إلى إرادة فيض الخير عموما أو خصوصا فيكونان من صفات الأفعال، وإلى الرحمة الفعلية أشار بقوله تعالى «وهب لنا من لدنك رحمة»[٣] إذ الصفة الذاتية لا توهب، وبقوله عليه السلام «إن رحمتي سبقت غضبي»[٤] لأنك إن أرددت الرحمة إلى إرادة الإنعام، والغضب إلى إرادة الانتقام فلا يسبق أحدهما الآخر لأنهما راجعان إلى نفس الإرادة، وليس في الإرادة تقدم ولا تأخر، فلا بد أن يكون التقدير: سبقت رحمتي غضبي في الوجود والإبداع، ويكون السبق هنا بمعنى الغلبة، فتكون الرحمة أوسع من الغضب وكذلك ورد في الحديث «إن

(١) تفسير القرطبي (٢٢٧/٧-٢٢٨).

(٢) سورة الرعد: ٣٠.

(٣) سورة آل عمران: ٨.

(٤) أخرجه: من حديث أبي هريرة: أحمد (٢٤٢/٢؛٢٥٧-٢٥٨؛ ٢٦٠؛٢٥٩-٢٦٠؛٣٩٧؛٤٦٦)، البخاري (٥٤٠/١٣/٧٤٥٣)، مسلم (٢١٠٨/٤/٢٧٥١[١٥])، النسائي في الكبرى (٤١٧/٤ و ٤١٨/٧٧٥١و ٧٧٥٧)، ابن ماجه (٦٧/١/١٨٩)وأخرجه بلفظ: «إن رحمتي تغلب غضبي»:
أحمد (٣١٣/٢؛٣٨١)، البخاري (٤٧٣/١٣/٧٤٠٤)، مسلم (٢١٠٧/٤/٢٧٥١[١٤ و ١٦])، الترمذي (٥١٣/٥/٣٥٤٣)، النسائي في الكبرى (٤١٧/٤/٧٧٥٠).

{*} الأسنى (ص ٢٥٣-٢٥٤) مخطوطة جامعة الإمام.



رحمتي تغلب غضبي»[١].

التعليق:

هذا الذي ذكره أبو عبد الله القرطبي في تأويل صفة الرحمة بإرادة الإنعام والفيض والإحسان والخير هو مذهب المتأولة من أشعرية ومعتزلة وغيرهما.

وقد رد ابن القيم رحمه الله هذا التأويل، قال في مختصر الصواعق: الوجه الثامن عشر: إن الله سبحانه وتعالى فرق بين رحمته ورضوانه وثوابه المنفصل، فقال تعالى «يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم»[٢]، فالرحمة والرضوان صفته، والجنة ثوابه. وهذا يبطل قول من جعل الرحمة ثوابا منفصلا مخلوقا، وقول من قال: هي إرادة الإحسان، فإن إرادة الإحسان هي من لوازم الرحمة فإنه يلزمه من الرحمة أن يريد الإحسان إلى المرحوم، فإذا انتفت حقيقة الرحمة انتفى لازمها وهو إرادة الإحسان[٣].

وقال في إبطال التنديد شرح كتاب التوحيد: غلط بعض المتأخرين في تفسير الرحمن بكمال الإنعام، والرحيم بما دون الكمال وبإرادة الإنعام، فإن ذلك مذهب أهل التأويل الباطل من الجهمية المبتدعة. (نقلا عن الروضة الندية).

---

(١) تقدم تخريجه في الذي قبله.

(٢) سورة التوبة: ٢١.

(٣) مختصر الصواعق: (٢/٣٤٨).



صفتا الغضب والرضى

قال عند قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين»[(١)]: والغضب في اللغة الشدة، ورجل غضوب أي شديد الخلق، والغضوب الحية الخبيثة لشدتها، والغضبة الدرقة من جلد البعير يطوى بعضها على بعض سميت بذلك لشدتها، ومعنى الغضب في صفة الله تعالى إرادة العقوبة، فهو صفة ذات وإرادة الله تعالى من صفات ذاته أو نفس العقوبة ومنه الحديث «إن الصدقة تطفيء غضب الرب»[(٢)] فهو صفة فعل[(٣)].

وقال عند قوله تعالى «ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم»[(٤)]: أي يرضى الشكر لكم، لأن تشكروا يدل عليه، وقد مضى القول في الشكر في البقرة وغيرها. ويرضى بمعنى يثيب ويثني فالرضا على هذا إما ثوابه فيكون صفة فعل «لئن شكرتم لأزيدنكم»[(٥)] وأما ثناؤه فهو صفة ذات[(٦)].

---

(١) الفاتحة: ٧.

(٢) أخرجه من حديث أنس بن مالك: الترمذي (٣/٥٢/٦٦٤)، وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه. ابن حبان (٨/١٠٣/٣٣٠٩)، كلاهما من طريق عبد الله بن عيسى الخزاز البصري عن يونس بن عبيد عن الحسن عن أنس. وضعفه الشيخ الألباني في الإرواء (٨٨٥) بعلتين:

- عنعنة الحسن البصري فإنه مدلس.
- ضعف عبد الله بن عيسى الخزاز.

(٣) تفسير القرطبي (١/١٥٠).

(٤) سورة الزمر: ٧.

(٥) سورة إبراهيم: ٧.

(٦) تفسير القرطبي (١٥/٢٣٧).



التعليق:

وهذا الذي ذكره أبو عبد الله القرطبي في تأويل صفة الغضب والرضى هو مذهب الأشاعرة.

قال الشيخ الهراس في شرح العقيدة الواسطية عند قول المصنف ابن تيمية رحمه الله «رضي الله عنهم ورضوا عنه»[(١)] «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه»[(٢)]: تضمنت هذه الآيات إثبات بعض صفات الفعل لله من الرضا والغضب واللعن والكره والسخط والمقت والأسف، وهي عند أهل الحق صفات حقيقية لله عز وجل على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق فلا حجة للأشاعرة والمعتزلة على نفيها ولكنهم ظنوا أن اتصاف الله عز وجل بها يلزمه أن تكون هذه الصفات فيه على نحو ما هي في الخلوق، وهذا الظن الذي ظنوه في ربهم أرداهم فأوقعهم في حمأة النفي والتعطيل، والأشاعرة يرجعون هذه الصفات كلها إلى الإرادة كما علمت سابقا، فالرضا عندهم إرادة الثواب، والغضب والسخط...الخ: إرادة العقاب.

وأما المعتزلة فيرجعونها إلى نفس الثواب والعقاب[(٣)].

قلت: قد جمع أبو عبد الله القرطبي التأويلين في صفة الرضى والغضب كما هو واضح.

وقال شارح العقيدة الواسطية الشيخ زيد بن فياض في الروضة الندية: ومذهب السلف وسائر الأئمة إثبات صفة الغضب والرضا

---

(١) سورة المجادلة: ٢٢.

(٢) سورة النساء: ٩٣.

(٣) العقيدة الواسطية: ٥٤، ٥٥.



والعداوة والولاية والحب والبغض ونحو ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى كما يقولون مثل ذلك في السمع والبصر والكلام وسائر الصفات، ولا يقال إن الرضا إرادة الإحسان والغضب إرادة الانتقام، فإنه نفي للصفة، وقد اتفق أهل السنة على أن الله يأمر بما يحبه ويرضاه وإن كان لا يريده ولا يشاؤه، وينهى عما يسخطه ويكرهه ويبغضه ويغضب على فاعله وإن كان قد شاءه وأراده، فقد يحب عندهم ويرضى ما لا يريده ويكره ويسخط ويغضب لما أراده ويقال لمن تأول الغضب والرضا: لم تأولت ذلك؟ فلا بد أن يقول: لأن الغضب غليان دم القلب، والرضا الميل والشهوة، وذلك لا يليق بالله تعالى، فيقال له: غليان دم القلب في الآدمي أمر ينشأ عن صفة الغضب، ويقال له أيضا: وكذلك الإرادة والمشيئة فينا ميل الحي إلى الشيء أو إلى ما يلائمه ويناسبه، فالمعنى الذي صرفت إليه اللفظ كالمعنى الذي صرفته عنه سواء، فإن جاز هذا جاز ذلك وإن امتنع هذا امتنع ذاك، فإن قالوا: الإرادة التي يوصف الله بها مخالفة للإرادة التي يوصف بها العبد وإن كان كل منهما حقيقة، قيل له: إن الغضب والرضا الذي يوصف الله به مخالف لما يوصف به العبد، وإن كلا منهما حقيقة، فإذا كان ما يقوله في الإرادة يمكن أن يقال في هذه الصفة لم يتعين التأويل بل يجب تركه، وصفات الله تليق به، وصفات العبد تليق به، بل لو قيل: غضب الملك خازن النار وغضب غيره من الملائكة لم يجب أن يكون مماثلا لكيفية غضب الآدميين، فغضب الله أولى.

وقد نفى الجهم ومن وافقه كل ما وصف الله به نفسه من كلامه



ورضاه وغضبه وحبه وبغضه وأسفه ونحو ذلك، وقالوا: إنما هي أمور مخلوقة منفصلة عنه ليس هو في نفسه متصفا بشيء من ذلك، وعارض هؤلاء من الصفاتية ابن كلاب ومن وافقه، فقالوا: لا يوصف الله بشيء يتعلق بمشيئته وقدرته أصلا. بل جميع هذه الأمور صفات لازمة لذاته قديمة أزلية فلا يرضى في وقت دون وقت، ولا يغضب في وقت دون وقت، كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة «إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»[(١)].

وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله تعالى يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: ومالنا لا نرضى يا ربنا وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدا من خلقك، فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك، فيقولون: يا رب وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا»[(٢)].

فيستدل به على أنه يحل رضوانه في وقت دون وقت، وأنه قد يحل رضوانه ثم يسخط كما يحل السخط ثم يرضى لكن هؤلاء أحل عليهم رضوانا لا يتعقبه سخط، وهم قالوا: لا يتكلم إذا شاء ولا يضحك إذا شاء ولا يغضب إذا شاء، ولا يرضى إذا شاء، بل إما أن يجعلوا الرضى والغضب والحب والبغض هو الإرادة أو يجعلوها صفات أخرى

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٤٣٥-٤٣٦)، البخاري (٨/٥٠٤/٤٧١٢)، مسلم (١/١٨٤-١٨٥/١٩٤)، الترمذي (٤/٥٣٧-٥٣٩/٢٤٣٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٣/٨٨)، البخاري (١١/٥٠٦/٦٥٤٩)، مسلم (٤/٢١٧٦/٢٨٢٩)، الترمذي (٤/٥٩٥/٢٥٥٥).



وعلى التقديرين فلا يتعلق شيء من ذلك لا بمشيئته ولا بقدرته إذ لو تعلقت بذلك لكان محلا للحوادث، فنفى هؤلاء الصفات الفعلية الذاتية بهذا الأصل كما نفى أولئك الصفات مطلقا بقولهم ليس محلا للأعراض[١].

صفة الاستهزاء

قال عند قوله تعالى «الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»[٢]: أي ينتقم منهم ويعاقبهم ويسخر بهم ويجازيهم على استهزائهم، فسمى العقوبة باسم الذنب.

هذا قوله الجمهور من العلماء، والعرب تستعمل ذلك كثيرا في كلامهم من ذلك قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلين

سمى انتصاره جهلا، والجهل لا يفتخر به ذو عقل وإنما قاله ليزدوج الكلام فيكون أخف على اللسان من الخالفة بينهما، وكانت العرب إذا وضعوا لفظا بإزاء لفظ جوابا له وجزاء ذكروه بمثل لفظه، وإن كان مخالفا له في معناه، وعلى ذلك جاء القرآن والسنة، وقال الله عز وجل «وجزاء سيئة سيئة مثلها»[٣] وقال «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»[٤] والجزاء لا يكون سيئة، والقصاص لا يكون اعتداء لأنه حق وجب ومثله «ومكروا ومكر الله»[٥] و «إنهم يكيدون كيدا وأكيد ا»[٦] و «إنما نحن مستهزئون الله يستهزيء

(١) شرح العقيدة الواسطية: (الروضة الندية) ٩٤، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧.
(٢) سورة البقرة: ١٥. (٣) سورة الشورى: ٤٠. (٤) سورة البقرة: ١٩٤.
(٥) سورة آل عمران: ٥٣. (٦) سورة الطارق: ١٥.



بهم»[١] وليس منه سبحانه مكر ولا هزء ولا كيد وإنما هو جزاء لمكرهم واستهزائهم وجزاء كيدهم، وكذلك «يخادعون الله وهو خادعهم»[٢] و «فيسخرون منهم سخر الله منهم»[٣].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله لا يمل حتى تملوا ولا يسأم حتى تسأموا»[٤] قيل: حتى بمعنى الواو أي وتملوا، وقيل: المعنى: وأنتم تملون، وقيل: المعنى لا يقطع عنكم ثواب أعمالكم حتى تقطعوا العمل، وقال قوم: إن الله تعالى يفعل بهم أفعالا هي في تأمل البشر هزء وخدع ومكر حسبما روي أن النار تجمد كما تجمد الإهالة فيمشون عليها ويظنونها منجاة فتخسف بهم.

وروى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله تعالى «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا»: هم منافقوا أهل الكتاب، فذكرهم وذكر استهزاءهم وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم يعني رؤسائهم في الكفر على ما تقدم قالوا: إنا معكم على دينكم[٥] إنما نحن مستهزئون بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، الله يستهزيء بهم في الآخرة. يفتح لهم باب جهنم من الجنة ثم يقال لهم تعالوا، فيقبلون يسبحون في النار والمؤمنون على الأرائك وهي السرر في الحجال ينظرون إليهم فإذا انتهوا إلى الباب سد عنهم فيضحك المؤمنون منهم[٦]، فذلك قول الله عز وجل «الله يستهزيء بهم» أي في الآخرة ويضحك المؤمنون منهم حين

---

(١) سورة البقرة: ١٤. (٢) سورة النساء: ١٤٢. (٣) سورة التوبة: ٧٩.

(٤) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (٦/٥١، ٢٤٧)، البخاري (١/١٣٦/٤٣)، مسلم (١/٥٤٢/٧٨٥)، أبو داود (٢/١٠١/١٣٦٨)، النسائي (٨/٤٩٨/٥٠٥٠)، ابن ماجه (٢/١٤١٦/٤٢٣٨).

(٥) ذكره ابن الجوزي في زاد المسير عن الحسن البصري: (١/٣٥).

(٦) ذكره ابن جرير عن الضحاك عن ابن عباس: (١/١٠٠).



غلقت دونهم الأبواب، فذلك قوله تعالى «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الأرائك ينظرون» إلى أهل النار «هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون»[1].

وقال قوم: الخداع من الله والاستهزاء هو استدراجهم بدرور النعم الدنيوية عليهم فالله سبحانه وتعالى يظهر لهم من الإحسان في الدنيا خلاف ما يغيب عنهم ويستر عنهم من عذاب الآخرة فيظنون أنه راض عنهم وهو تعالى قد حتم عذابهم، فهذا على تأمل البشر كأنه استهزاء ومكر وخداع، ودل على هذا التأويل قوله صلى الله عليه وسلم «إذا رأيتم الله عز وجل يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معاصيه فإنما ذلك منه استدراج، ثم نزع بهذه الآية «فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين»[2].

وقال بعض العلماء في قوله تعالى «سنستدرجهم من حيث لا

---

(١) سورة المطففين: الآية: ٣٦.

(٢) أخرجه: أحمد (١٤٥/٤) وفي الزهد (ص: ١٢)، ابن جرير في تفسيره: (١٩٥/٧)، الدولابي في الكنى (١١١/١)، الطبراني في الأوسط (١٠/١٢٥-٩٢٦٨/١٢٦)، وفي الكبير (١٧/٣٣٠-٩١٣/٣٣١ و٩١٤)، البيهقي في الأسماء والصفات (١٠٢١/٤٤١/٢) وفي الشعب (٤٥٤٠/١٢٨/٤) من طرق عن حرملة بن عمران التجيبي عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر مرفوعا. وتابع ابن لهيعة حرملة عند: ابن جرير (١٩٥/٧)، ابن أبي الدنيا في الشكر (رقم ٣٢ تحقيق زغلول)، الطبراني في الكبير (٩١٤/٣٣١/١٧)، وصححه الشيخ الألباني (الصحيحة (رقم ٤١٣)) بهذه المتابعة. قال العراقي في تخريج الاحياء (٣٤٢٧/٢١٧٢/٥): «رواه أحمد والطبراني والبيهقي في الشعب بسند حسن».



يعلمون»[١]: كلما أحدثوا ذنبا أحدث لهم نعمة[٢].

التعليق:

والأرجح في هذا كله أن تثبت هذه الأوصاف لله تعالى كما وردت بذلك الآيات والأحاديث .. على ما يليق بجلاله وعظمته من غير أن يشتق له اسم أو صفة، لا يقال ماكر ولا مخادع ولا مستهزيء تعالى الله عن ذلك.

قال ابن القيم في مدارج السالكين:

فنسبة الكيد والمكر ونحوهما إليه سبحانه من إطلاق الفعل عليه تعالى، والفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالا لم يتسم منها بأسماء الفاعل كأراد وشاء وأحدث ولم يسم المريد والشائي والحدث كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح الخطأ من اشتق له من كل فعل اسما وبلغ بأسمائه زيادة عل الألف فسماه الماكر، والمخادع، والفائن، والكائد ونحو ذلك، وكذلك باب الأخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به فإنه يخبر عنه بأنه شيء موجود ومذكور ومعلوم ومراد ولا يسمى بذلك[٣].

وقال رحمه الله في إعلام الموقعين: وقد قيل إن تسمية ذلك مكرا وكيدا واستهزاء وخداعا من باب الاستعارة ومجاز المقابلة نحو (وجزاء

(١) سورة القلم: الآية: ٤٤.

(٢) تفسير القرطبي: ١/٢٠٧...٢٠٩).

(٣) مدارج السالكين لابن القيم: (٣/٤١٥).



سيئة سيئة مثلها)، ونحو قوله: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وقيل: وهو أصوب، بل تسمية ذلك حقيقة على بابه، فإن المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح: وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه، وحسن: وهو إيصاله إلى من يستحقه عقوبة له، فالأول مذموم، والثاني ممدوح، والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلا منه وحكمة وهو تعالى يأخذ الظالم والفاجر من حيث لا يحتسب، لا كما يفعل الظلمة بعباده، وأما السيئة فهي فعلة مما يسوء ولا ريب أن العقوبة تسوء صاحبها فهي سيئة له حسنة من الحكم العدل[(١)].

صفة الحياء

قال عند قوله تعالى: «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها»[(٢)]، واختلف المتأولون في معنى يستحيي في هذه الآية فقيل: لا يخشى رجحه الطبري وفي التنزيل «وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه»[(٣)] بمعنى تستحيي.

وقال غيره: لا يترك، وقيل: لا يمتنع، وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعة القبيح، وهذا محال على الله تعالى.

وفي صحيح مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: جاءت أم

(١) إعلام الموقعين لابن القيم : (٣/٢١٧-٢١٨).

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦.

(٣) سورة الأحزاب: الآية: ٣٧.



سليم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن الله لا يستحيي من الحق[(١)]، المعنى لا يأمر بالحياء فيه ولا يمتنع من ذكره[(٢)].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأحزاب «إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق»[(٣)]، أي لا يمتنع من بيانه وإظهاره ولما كان ذلك يقع من البشر لعلة الاستحياء نفى عن الله تعالى العلة الموجبة لذلك في البشر[(٤)].

التعليق:

ما ذكره أبو عبد الله القرطبي من التأويلات في صفة الحياء مخالف لما عليه مذهب السلف من إثبات الصفات على ما جاءت من غير تكييف ولا تحريف، فلله تبارك وتعالى حياء يليق بجلاله وعظمته.

وما ذكره القرطبي في تعريف الحياء واستحالته على الله، هو من توهم تشبيه الخالق بالمخلوق، فإثبات الصفة لله تعالى، يكون إثباتا كاملا، منزها عن التشبيه من جميع وجوهه.

وقد ذكر الحياء في غير ما حديث، فيجب إثبات الصفة في جميع مواردها من القرآن والسنة على ما يليق به.

قال الألوسي في روح المعاني: وللناس في ذلك مذهبان.

---

(١) أخرجه: البخاري (١/٥١١/٢٨٢)، مسلم (١/٢٥١/٣١٣)، الترمذي (١/٢٠٩/١٢٢)، النسائي (١/١٣٣/١٩٧)، ابن ماجه (١/١٩٧/٦٠٠)، مالك (فتح البر ٣/٣٩٢).

(٢) تفسير القرطبي: (١/٢٤٢).

(٣) سورة الأحزاب: الآية: ٥٣.

(٤) تفسير القرطبي (١٤/٢٢٧).



فبعض يقول بالتأويل، إذ الانقباض النفساني مما لا يحوم حول حظائر قدسه سبحانه، فالمراد بالحياء عنده الترك اللازم للانقباض وجوز جعل ما هنا بخصوصه من باب المقابلة لما وقع في كلام الكفرة، بناء على ما روي أنهم قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت[(١)].

وبعض وأنا والحمد لله منهم لا يقول بالتأويل، بل يمر هذا أو أمثاله مما جاء عنه سبحانه في الآيات والأحاديث على ما جاءت، ويكل علمها بعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة.

صفة الاستواء

قال القرطبي عند قوله: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم»[(٢)]: « قال: والاستواء في اللغة الارتفاع والعلو على الشيء، قال الله تعالى «فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك»[(٣)] وقال: «لتستووا على ظهوره»[(٤)]، وقال الشاعر:

فأورد تهم ماء بفيفاء قفـرة ... وقد حلق النجم اليماني فاستوى

أي ارتفع وعلا واستوت الشمس على رأسي واستوت الطير على

(١) أخرجه من قول قتادة: عبد الرزاق في التفسير (٤١/١)، ومن طريقه: ابن جرير (٤٠٠/١-٥٥٨/ شاكر)، ابن أبي حاتم (٦٩/١/٢٧٣)، وزاد نسبته السيوطي في الدر: (٨٨/١) لعبد بن حميد وابن المنذر. وروي مثله عن الحسن وأبي العالية ومجاهد.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٩.

(٣) سورة المؤمنون: الآية: ٢٨.

(٤) سورة الزخرف: الآية: ١٣.

قمة رأسي بمعنى علا.

وهذه الآية من المشكلات والناس فيها وفي مشاكلها على ثلاثة أوجه: قال بعضهم: نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها، وذهب إليه كثير من الأئمة وهذا كما روي عن مالك رحمه الله أن رجلا سأله عن قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى» قال مالك: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وأراك رجل سوء أخرجوه. وقال بعضهم: نقرؤها ونفسرها على ما يحتمل ظاهر اللغة وهذا قول المشبهة. وقال بعضهم: نقرؤها ونتأولها ونحيل حملها على ظاهرها.

وقال الفراء: في قوله عز وجل «ثم استوى إلى السماء فسواهن»، قال: الاستواء في كلام العرب على وجهين: أحدهما: أن يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته، أو يستوي عن اعوجاج. فهذان وجهان، ووجه ثالث: أن تقول: كان فلان مقبلا على فلان، ثم استوى علي وإلي يشاتمني على معنى أقبل إلي وعلي، فهذا معنى قوله: «ثم استوى إلى السماء» والله تعالى أعلم.

قال: وقد قال ابن عباس: ثم استوى إلى السماء، صعد وهذا كقولك كان قاعدا فاستوى قائما، وكان قائما فاستوى قاعدا، وكل ذلك في كلام العرب جائز.

وقال البيهقي أبو بكر أحمد بن علي بن الحسين قوله «استوى» بمعنى أقبل، صحيح، لأن الإقبال هو القصد إلى خلق السماء، والقصد هو الإرادة وذلك جائز في صفات الله تعالى، ولفظة ثم، تتعلق بالخلق لا بالإرادة، وأما ما حكي عن ابن عباس فإنما أخذ من تفسير الكلبي، والكلبي ضعيف.

وقال سفيان بن عيينة وابن كيسان في قوله: «ثم استوى إلى



السماء» قصد إليها، أي بخلقه واختراعه، فهذا قول، وقيل علا، دون تكييف ولا تحديد، واختاره الطبري، ويذكر عن أبي العالية الرياحي في هذه الآية أنه يقال: استوى بمعنى أنه ارتفع ، قال البيهقي: ومراده من ذلك والله أعلم ارتفاع أمره، وهو بخار الماء الذي وقع منه خلق السماء. وقيل: إن المستوي الدخان، وقال ابن عطية: وهذا يأباه وصف الكلام، وقيل: المعنى استولى كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ودم مهراق

قال ابن عطية وهذا إنما يجيء في قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى»، قلت: قد تقدم في قول الفراء علي وإلي بمعنى وسيأتي لهذا الباب مزيد بيان في سورة الأعراف إن شاء الله، والقاعدة في هذه الآية ونحوها منع الحركة والنقلة[1].

وقال في سورة الأعراف عند قوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»[2]: قال: هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلام وآراء وقد بينا أقوال العلماء فيها في الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، وذكرنا فيها هناك أربعة عشر قولا.

والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه الباري سبحانه عن الجهة و التحيز، فمن ضرورة ذلك و لواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم على المكان والحيز

(١) تفسير القرطبي: ١/٢٥٤- ٢٥٥).

(٢) سورة الأعراف: الآية: ٥٤.



والحركة والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث هذا قول المتكلمين. وقد كان السلف الأول - رضي الله عنهم - لا يقولون بنفي الجهة، ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق بها كتابه، وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته، قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم، يعني في اللغة، والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة. وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها، وهذا القدر كاف، ومن أراد زيادة عليه فليقف عليه في موضعه من كتب العلماء.

والاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار، قال الجوهري: واستوى من اعوجاج، واستوى على ظهر دابته أي استقر، واستوى إلى السماء أي قصد واستوى أي استولى وظهر، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

واستوى الرجل، أي انتهى شبابه، واستوى الشيء إذا اعتدل، وحكى أبو عمر ابن عبد البر عن أبي عبيدة في قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى» قال علا، وقال الشاعر:

فأوردته ماء بفيفاء قفرة ... وقد حلق النجم اليماني فاستوى

أي علا وارتفع، قلت: فعلو الله تعالى وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملكوته، أي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد، ولا معه من يكون العلو مشتركا بينه وبينه، لكنه العلي بالإطلاق سبحانه[(١)].

وقال عند قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى»[(٢)] : وقد

---

(١) تفسير القرطبي: (٧/٢١٩-٢٢٠).
(٢) سورة طه: الآية: ٥.



تقدم القول في معنى الاستواء في الأعراف، والذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وغيره، أنه مستو على عرشه بغير حد ولا كيف، كما يكون استواء المخلوقين.

وقال في الأسنى: قال الله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»، وقال: «الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش»[١]، وقال: «طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى الرحمان على العرش استوى»[٢].

وقال: «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش».

وروى أبو زين العقيلي، قلت: يا رسول الله أين كان ربنا - تبارك وتعالى - قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: كان في عماء، ما فوقه هواء ثم خلق العرش، ثم استوى عليه تبارك وتعالى[٣].

قال الترمذي: قال أحمد بن منيع: قال يزيد بن هارون قوله عماء أي ليس معه شيء، وقال أبو عبيد: العماء في كلام العرب السحاب

---

(١) سورة الرعد: الآية: ٢.

(٢) سورة طه: الآيات: ١...٥.

(٣) أخرجه: أحمد (١٢/٤)، الترمذي (٣١٠٩/٢٦٩/٥)، وقال: «هذا حديث حسن»، ابن ماجه (١٨٢/٦٥-٦٤/١)، ابن أبي عاصم في السنة (٦١٢/٢٧٢-٢٧١/١)، من طريق حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس عن عمه أبي رزين.

ووكيع بن حدس قال فيه الحافظ في التقريب: «مقبول»، وذكره في التهذيب (١٣١/١١) ولم يذكر توثيقه إلا عن ابن حبان وذكر عن ابن القطان قوله: «إنه مجهول الحال». وقال الذهبي في الميزان (٣٣٤/٤): «لا يعرف». ولهذا ضعفه الشيخ الألباني في ظلال الجنة وفي ضعيف السنن.



قاله الأصمعي وغيره، وهو سدود، قلت: وإذا ثبت هذا في الكتاب والسنة فاعلم أن الناس اختلفوا في ذلك فقال الإمام أبو بكر محمد ابن الحسن الحضرمي المرادي القيرواني الذي له الرسالة التي سماها برسالة " الإيماء إلى مسألة الاستواء" باب اختلاف الناس في الاستواء، وذكر الصحيح من ذلك والمحفوظ من ذلك الدائر بين أهل العلم عشرة أقوال:

الأول: قول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أثبته مستويا على عرشه وأنفي كل استواء يوجب حدوثه، فجعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن الذي لا يعلم تأويله على التفصيل.

الثاني: قوله إنه فعل في العرش فعلا سمى نفسه مستويا.

الثالث: ذهبت إليه طائفة من الناس وهو أن الاستواء صفة فعل وهذا هو القول الذي قبل هذا أو دونه بيسير، قال الشبلي، والجنيد بذلك.

الرابع: أن الاستواء بمعنى العلو بالعظمة والعزة وأن صفاته تعالى أرفع من صفات العرش على جلالة قدره وهو قول أبي جعفر السمناني و أبي المنصور رضي الله عنهما.

الخامس: أنه سبحانه قهر العرش على عظمته واتساع جرمه، فتضمن ذلك القهر والغلبة لما كان من دونه وهو قول أبي المعالي رضي الله عنه ومن ذهب مذهبه.

السادس: قول الطبري وابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الحديث والفقه، وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر رضي الله عنه وأبي الحسن، وحكاه عنه أعني القاضي أبا بكر والقاضي عبد الوهاب نصا وهو أنه سبحانه مستو على العرش بذاته



وأطلقوا في بعض الأماكن فوق عرشه.

قال الإمام أبو بكر وهو الصحيح الذي أقول به من غير تحديد ولا تمكين في مكان ولا كونه فيه ولا مماسة، قلت: هذا قول القاضي أبي بكر في كتاب تمهيد الأوائل له، وقد ذكرناه، وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك في شرح أوائل الأدلة وهو قول ابن عبد البر والطلمنكي وغيرهما من الأندلسيين والخطابي في كتاب «شعار الدين»، وقد تقدم ذلك.

السابع: قول القدرية أنه قدر على العرش قال: والفرق بين هذا القول وقول أبي المعالي رضي الله عنه، أن قول أبي المعالي تحصل منه صفة فعل، وهو القهر، وقوله تخرج منه صفة ذات، وهي القدرة.

الثامن: قول المجسمة أنه سبحانه على العرش بمعنى استقرار الكائن في المكان سبحانه عن ذلك.

التاسع: قول لقوم لا يلتفت إليهم، قالوا: المراد بالآية الملك، والمعنى الرحمان على الملك مستو، بمعنى غالب وقاهر، وهو عندي قريب ممن يقول استوى بمعنى استعلى، قلت: قد جاء العرش، بمعنى الملك في كلام العرب وأشعارها كما تقدم ذكره، فما لهذا القول لا يلتفت إليه بل هو حسن، ما استوى الملك إلا له جل وعز.

وقال البيهقي وفيها كتب إلي الأستاذ أبو منصور عن أبي أيوب رحمه الله، أن كثيرا من متأخري أصحابنا ذهبوا إلى أن الاستواء هو القهر والغلبة ومعناه الرحمان غلب العرش وقهره، وفائدة الأخبار عن قهر مملوكاته وأنها لم تقهره وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المملوكات فنبه بالأعلى على الأدنى، قال: والاستواء بمعنى القهر والغلبة شائع في اللغة كما تقول: استوى فلان على الناحية، إذا غلب أهلها،



وقال الشاعر في بشر بن مروان:

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف ودم مهراق

يريد أنه غلب أهله من غير محاربة، قال: وليس ذلك في الآية بمعنى الاستيلاء لأن الاستيلاء غلبة مع توقع ضعف، قال: ومما يؤيد ما قلناه قوله عز وجل: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» الاستواء إلى السماء هو القصد إلى خلق السماء، فلما جاز أن يكون القصد إلى السماء استواء جاز أن تكون القدرة على العرش استواء.

قلت: الاستواء بمعنى القهر والغلبة فيه نظر وذلك أنه سبحانه لم يزل قادرا قاهرا عزيزا غالبا مقتدرا. وقوله: ثم استوى على العرش يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن. فبطل ما قالوه، وكذلك إذا روعي هذا المعنى في أن العرش بمعنى الملك، وأن الله عز وجل لم يترك ملك مالك بطل فتأمله.

القول العاشر: من الأقوال أن الوقف على، والعرش كلام مستأنف، قال الإمام أبو بكر المرادي: وهذا مما لا ينبغي أن يمكن لاستحالته وبعده كما نقله أهل التواتر.

قلت: ذكر البيهقي بإسناده عن أبي عبد الله محمد بن زياد الأعرابي صاحب النحو قال: قال لي أحمد بن أبي دؤاد يا أبا عبد الله، يصح هذا في اللغة ويخرج الكلام الرحمان علا من العلو، فقد تم الكلام، ثم قلت: العرش استوى يجوز أن رفعت العرش لأنه فاعل ذلك إذا قلت له ما في السماوات وما في الأرض فهو العرش فهذا كفر.

القول الحادي عشر: رواه محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله: «ثم استوى على العرش»، يقول:



استوى عنده الخلائق القريب والبعيد فصاروا عنده سواء، وعنه عن ابن عباس في قوله: «ثم استوى على العرش» يقول: استقر على العرش، ويقال: امتلأ به، ويقال: قائم على العرش وهو السيد، وأبو صالح والكلبي ومحمد بن مروان كلهم متروك عند أهل الحديث ولا يحتجون بشيء من روايتهم، وقال حبيب بن أبي ثابت: كنا نسميه الدروغزن، يعني أبا صالح مولى أم هانئ، والدروغزن هو الكذاب بلغة الفرس، وذكر علي بن المديني قال سمعت يحيى بن سعيد القطان يحدث عن سفيان قال: قال الكبي: قال أبو صالح: كلما حدثك كذب، وقال محمد بن السائب أبو النضر الكلبي الكوفي تركه يحيى بن سعيد وعبد الرحمان بن مهدي، وقال يحيِي بن معين الكلبي ليس بشيء، وقال البخاري: محمد بن مروان الكلبي صاحب الكلبي سكتوا عنه لا يكتب حديثه البتة، قال البيهقي وكيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عباس ولا يرويها أحد من أصحابه الثقات الأثبات مع شدة الحاجة إلى معرفتها وما تفرد به الكلبي وأمثاله يوجب الحد، والحد يوجب الحدوث لحاجة الحد إلى حاد خصه به والباري قديم لم يزل، وأما استوى على العرش بمعنى استوى عنده الخلائق، ففيه ركاكة ومثله لا يليق بابن عباس، وإذا كان الاستواء بمعنى استواء الخلائق، فإن المعنى في قوله «استوى على العرش».

القول الثاني عشر: وهو الاستواء بمعنى العلو بالغنى عن العرش، وهذا فاسد لأن العرب تقول: استغنيت عن الشيء، ولا تقول استغنيت على الشيء ولأنه لو كان بمعنى الاستغناء لأدى إلى أن يكون إنما استغنى بعد خلق العرش ولما كان الباري موصوفا بأنه لم يزل غنيا عن العرش دل على بطلانه لأنه لو كان كذلك لم يكن لتخصيص العرش



بالذكر فائدة إذ هو غني عن الأشياء كلها.

القول الثالث عشر: أن المراد بالاستواء انفراده بالتدبير، إذ قد استوى له جميع ما خلقه لعدم من يشاركه وهذا غير صحيح أيضا لأنه يقال: انفرد بكذا ولا يقال انفردت على كذا، ثم انه يؤدي إلى أنه لم يكون متفردا بالتدبير حتى خلق العرش وهذا فساده يغني عن جوابه.

القول الرابع عشر: أن المراد بالعرش جملة الملائكة وهذا غير صحيح أيضا لقوله تعالى: «وترى الملائكة حافين من حول العرش»[(١)] وما كان حول العرش فهو خارج عنه، فلو كان العرش جملة الملائكة لأدى ذلك إلى أن يكون الملائكة وغيرها خارجة عن جملة المملكة وهذا فساده يغني عن جوابه مع ما جاء من الأخبار بأنه السرير يوضح فساده قوله تعالى إخبارا عن سليمان عليه السلام: «أيكم يأتيني بعرشها»[(٢)] أي السرير دون بقية مملكتها وقوله تعالى: «ورفع أبويه على العرش»[(٣)] أي السرير دون سائر مملكته فدل على ما قلناه.

هذه الأقوال الأربعة الأخيرة لم يذكرها المرادي وأظهر هذه الأقوال وإن كنت لا أقول به ولا أختاره ما تظاهرت عليه الآي والأخبار، أن الله سبحانه على عرشه كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف بائن من جميع خلقه هذا جملة مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات حسب ما تقدم، وفي الباب حديث عبد الله بن رواحة رضي الله عنه، وقد رأته امرأته مع جارية فذهبت لتأخذ سكينا فقال: ما رأيتني أليس قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرأ

(١) سورة الزمر: الآية: ٧٥.

(٢) سورة النمل: الآية: ٣٨.

(٣) سورة يوسف: الآية: ١٠٠.



أحدنا القرآن وهو جنب وكانت لا تقرأ، وقالت: اقرأ:

فقال: شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا

وتحمله ملائكة شداد ملائكة الإله مسومينا

فقالت: صدق الله وكذب بصري، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فضحك حتى بدت نواجذه، وقال: إن امرأتك فقيهة، هكذا ذكره أبو نصر الشامل وخرجه أيضا الدارقطني في سننه بمعناه[١].

وهذه القصة ينقطع عندها المخالفون لكونها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ولم ينكر على قائلها بل أظهر الرضا بذلك حيث ضحك حتى بدت نواجذه، وأيضا فإن عبد الله بن رواحة لم يكن ليقدم على مثل هذا إلا توقيفا، ودل أن هذا الأمر كان مشهورا عندهم يعلمه الرجال والنساء، والله أعلم.

وفيما روى أبو الحسن بن مهدي الطبري عن أبي عبد الله نفطويه قال: أخبرني أبو سليمان، يعني داود بن علي قال: كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله، ما معنى قوله «الرحمان على العرش استوى»، قال: إنه مستو على عرشه كما أخبر، فقال الرجل: إنما معنى قوله استوى أي استولى، فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول استولى على الشيء فلان حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب، قيل: قد استولى عليه والله تعالى لا مضاد له،

(١) وفيه سلمة بن وهران ذكره الحافظ في التقريب وقال: صدوق وذكر الاختلاف فيه في التهذيب. ونقل عن ابن حبان أن حديثه يعتبر به إذا لم يكن من غير رواية جمعة بن صالح، قلت: وهذه الرواية منها، قال ابن عبد البر في الاستيعاب في ترجمة عبد الله بن رواحة رويناها من وجوه صحاح (الإصابة: ١٧٨/٦)، وقال الذهبي في العلو معقبا على ابن عبد البر روى من وجوه مرسلة فذكرها. وقد تقدم في موقف الألوسي من صفة الفوقية.



فهو على عرشه كما أخبر. قلت: فهذا ما للعلماء في مسألة الاستواء، وبعضها يفسر لك ما وقع في الأحاديث والآي من أن الله فوق عرشه وفوق عباده، وقد وردت أخبار كثيرة بأن الله فوق سماواته، كما رواه البخاري وغيره من حديث ثابت عن أنس بن مالك قال: جاء زيد بن حارثة يشكو زينب، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اتق الله وأمسك عليك زوجتك، قال أنس فلو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتما شيئا لكتم هذه فكانت تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تقول: زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماوات[1].

وفي صحيح مسلم، ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء مساء وصباحا[2]، خرجه البخاري أيضا، وفي صحيح مسلم حديث معاوية بن الحكم السلمي، وكانت لي جارية ترعى غنما قبل جبل أحد، فأطلعت ذات يوم، فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة، فعظم ذلك علي، فقلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها، قال: فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟ قال: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: اعتقها فإنها مؤمنة[3].

(١) أخرجه: البخاري (١٣/٤٩٧/٧٤٢٠)، الترمذي (٥/٣٣٠-٣٣١/٣٢١٢-٣٢١٣)، النسائي (٦/٣٨٨/٣٢٥٢).

(٢) أخرجه من حديث أبي سعيد بهذا اللفظ:
البخاري (٨/٨٤/٤٣٥١)، مسلم (٢/٧٤٢/١٠٦٤[١٤٤])، ابن حبان (١/٢٠٥-٢٠٦/٢٥).
وأخرجه بلفظ آخر: أحمد (٣/٦٨، ٧٣)، أبو داود (٥/١٢١-١٢٢/٤٧٦٤)، النسائي (٧/١٣٥/٤١١٢).

(٣) أخرجه: أحمد (٥/٤٤٨، ٤٤٨-٤٤٩)، مسلم (١/٣٨٢/٥٣٧)، أبو داود (١/٥٧٢/٩٣٠)، و (٣/٥٨٧-٥٨٨/٣٢٨٢)، النسائي (٣/٢٢/١٢١٧)، البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٥٣٢)، من طرق عن يحيى بن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية بن الحكم ==



....

== السلمي.
وقال البيهقي: «هذا صحيح قد أخرجه مسلم مقطعا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه، وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن، مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث».
وقال معلقه الكوثري: [«وقصة الجارية مذكورة فيما بين أيدينا من نسخ مسلم لعلها زيدت فيما بعد إتماما للحديث أو كانت نسخة المصنف فيه ناقصة، وقد أشار المصنف إلى اضطراب الحديث بقوله: «وقد ذكرت في كتاب الظهار مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث»، وقد ذكر في السنن الكبرى (٣٨٧/٧)، اختلاف الرواة في لفظ الحديث، مع أسانيد كل لفظ من ألفاظهم، وهي «أين الله، فقالت: في السماء » مع لفظ فإنها مؤمنة وبدونه، «وأين الله» فأشارت إلى السماء بأصبعها، ومن ربك قالت: الله ربي. أتشهدين أن لا إله إلا الله، قالت: نعم، ومن ربك، قالت: الله. وقد توسعنا في شرح الحديث وبيان مبلغ اضطرابه سندا متنا فيما كتبناه على نونية ابن القيم»].
وقد ذكر الذهبي الحديث في علوه فقال مختصره الألباني: «ورد هذا الحديث من طرق وكأنه لذلك قال المصنف: إنه من الأحاديث المتواترة، وفيه نظر وفي بعضها أن الجارية أعجمية، وأنها أشارت إلى السماء، بدل قوله «قالت في السماء» كما في المسند، لكن في إسناده المسعودي، واسمه عبد الرحمان بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، وكان اختلط، وهذا رواه في الاختلاط، لأنه في المسند (٢٩١/٢) وسنن البيهقي من رواية يزيد بن هارون عنه (٣٨٨/٧)، فقد قال ابن نمير: كان ثقة واختلط بآخره سمع منه ابن مهدي ويزيد بن هارون أحاديث مختلطة، فقول الذهبي في الأصل: «إسناده حسن» غير حسن، ومما يؤكد ضعف هذه الزيادة أعجمية أن الطرق الأخرى خلو منها، وقد ساقها المصنف في الأصل، وبعضها صحيح وسائرها لا بأس بها في الشواهد. وهذا الحديث صحيح بلا ريب، لا يشك في ذلك إلا جاهل أو مغرض من ذوي الأهواء الذين كلما جاءهم نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يخالف ما هم عليه من الضلال حاولوا الخلاص منه بتأويله بل تعطيله، فإن لم يمكنهم ذلك حاولوا الطعن في ثبوته كهذا الحديث، فإنه مع صحة إسناده وتصحيح أئمة الحديث إياه دون خلاف بينهم، أعلمه منهم الإمام مسلم حيث أخرجه في صحيحه، وكذا أبو عوانة في مستخرجه عليه، والبيهقي في الأسماء والصفات، حيث قال عقبه: «وهذا حديث صحيح»، قد أخرجه مسلم.
ومع ذلك نرى الكوثري الهالك في تعصبه يحاول التشكيك في صحته بادعاء الاضطراب فيه، فقد علق على هذا الحديث فيما سوده على كتاب «الأسماء» بقوله: «انفرد عطاء بن يسار برواية حديث القوم»، (كذا قال – عليه ما يستحق) عن معاوية بن الحكم، وقد وقع في لفظ له – كما في كتاب العلو للذهبي– ما يدل على أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع الجارية لم يكن إلا بالإشارة، ==



وقال تعالى «أأمنتم من في السماء»(١) فهذا وما كان في معناه من الأخبار الواردة في هذا المعنى قيل فيه: إن الفاء بمعنى على، قال الله تعالى: «فسيحوا في الأرض أربعة أشهر»(٢) أي على الأرض، وقال: «لأصلبنكم في جذوع النخل»(٣)، أي على جذوع النخل، وكذلك قوله:

== وسبك الراوي ما فهم من الإشارة في لفظ اختاره، فلفظ عطاء الذي يدل على ما قلنا، هو (حدثني صاحب الجارية نفسه) الحديث. وفيه فمد النبي صلى الله عليه وسلم يده إليها مستفهما: من في السماء؟ قالت: الله. قال: فمن أنا؟ فقالت: رسول الله، قال: اعتقها فإنها مسلمة، وهذا من الدليل على أن (أين الله) لم يكن لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم وقد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث، ما تراه من الاضطراب» كذا قال – عامله الله بعدله –: وأنت إذا تذكرت ما بيناه لك من صحة الحديث، وإذا علمت أن حديث عطاء عن صاحب الجارية نفسه لا يصح من قبل إسناده لأنه من رواية سعيد بن زيد، فهو وإن كان في نفسه صدوقا فليس قوي الحفظ، ولذلك ضعفه جمع، بل كان يحيى بن سعيد يضعفه جدا، وقد أشار الحافظ في التقريب إلى هذا فقال: «صدوق له أوهام» زد على هذا أن ما جاء في روايته من ذكر اليد والاستفهام هو مما تفرد به، دون كل من روى هذا الحديث من الرواة الحفاظ ومن دونهم فتفرده بذلك، يعده أهل العلم بالحديث منكرا بلا ريب، فتأمل عصمني الله وإياك من الهوى، كيف اعتمد هذا الرجل «الكوثري» على هذه الرواية المنكرة، وليس هذا فقط، بل ضرب بها الرواية الثابتة المتفق على صحتها بين المحدثين، واعتبر الرواية المنكرة دليلا على ضعف واضطراب الرواية الصحيحة، فماذا يقول المؤمن عن هذا الرجل الذي يستغل علمه واطلاعه لتشكيك المسلمين في أحاديث نبيهم صلى الله عليه وسلم؟ عامله الله بما يستحق.

ثم إنه لم يكتف بهذا التضليل، بل أخذ ينسب إلى الراوي (وهو ثقة أيا كان هذا الراوي، لأن كل رواة هذا الحديث ثقات) أخذ ينسب إليه الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو يعلم، لأن معنى كلامه السابق أن الراوي اختار أن ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال للجارية: أين الله؟ والواقع عند الكوثري أنه صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك، وإنما الراوي وضعه من عنده مكان رواية سعيد بن زيد «فمد النبي صلى الله عليه وسلم يده إليها مستفهما: من في السماء؟ ».

فأنا من واجبي أن أحذر المسلمين من هذا الكوثري وأمثاله الذين يتهمون الأبرياء بما ليس فيهم مذكرا لهم بقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ بتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة». مختصر العلو للذهبي (٨١-٨٢-٨٣).

(١) سورة الملك: الآية ١٦.
(٢) سورة التوبة : الآية ٢.
(٣) سورة طه: الآية: ٧١.



«في السماء» على السماء كما صحت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قال شيخنا الإمام أبو العباس أحمد بن عمر الأنصاري: لا خلاف بين المسلمين قاطبة، محدثهم، وفقيههم، ومتكلمهم، ومقلدهم، ونظارهم، أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء كقوله: «أأمنتم من في السماء» ليست على ظواهرها وأنها متأولة عند جميعهم، أما من قال منهم بالجهة فتلك الجهة عنده هي جهة الفوق التي عبر عنها بالعرش وهي فوق السماوات كما جاء في الأحاديث، فلابد أن يتأول كونه في السماء، وقد تأولوه تأويلات، وأشبه ما فيه، أن فيه بمعنى على، كما قال: «لأصلبنكم في جذوع النخل» أي على، ويكون العلو بمعنى الغلبة، قلت: ويكون على هذا التأويل قول زينب: من فوق سبع سماوات، أي من فوق عرش سبع سماوات على حذف مضاف، والله أعلم.

وكذا قوله تعالى: «أأمنتم من في السماء» أي أأمنتم خالق من في السماء فإن قيل: قد روى سفيان عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى لعبد الله بن عمرو بن العاص أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «الراحمون يرحمهم الرحمان، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء»[(١)].

قيل له: الجواب ما ذكرناه من حذف المضاف، ويحتمل أن يكون معناه من في السماء أي من الملائكة المستغفرين لمن في الأرض.

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/١٦٠)، أبو داود (٥/٢٣١/٤٩٤١)، الترمذي (٤/٢٨٥/١٩٢٤) وقال: «حديث حسن صحيح»، البخاري في الكنى (٨/٦٤ التاريخ)، الحاكم (٤/١٥٩) وصححه.
كلهم من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص.
والحديث صححه الشيخ الألباني (السلسلة الصحيحة رقم ٩٢٥).



قال الله عز وجل: «والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض»[(١)]، فذلك رحمة منهم لمن في الأرض فيكون جزاء من رحم من أهل الأرض أحدا رحمة الملائكة لهم بالاستغفار، وهي معنى قوله جل وعلا «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور، أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا»[(٢)] يعني من الملائكة الموكلين بذلك، وقد جاء صريحا من حديث سفيان بالإسناد المذكور «الراحمون يرحمهم الرحمان، ارحموا أهل الأرض يرحمكم أهل السماء»[(٣)].

وهذا نص فيما ذكرناه وكذا رويناه والحمد لله.

قال شيخنا: وأما من يعتقد نفي الجهة في حق الله تعالى، فهو أحق بإزالة ذلك الظاهر وإجلال الله تعالى عنه وأولى الفرق بالتأويل.

وقد حصل من هذا الأصل المحقق أن قول الجارية: في السماء، ليس على ظاهره باتفاق المسلمين، فتعين فيه أن يعتقد أنه معرض لتأويل المتأولين، وأن من حمله على ظاهره فهو ضال من الضالين، وقد قيل في تأويله: إنه عليه السلام إنما سألها عن الرتبة المعنوية التي هي راجعة إلى جلال الله تعالى وعظمته التي بها باين كل من نسبت إليه

---

(١) سورة الشورى الآية ٥. (٢) سورة الملك: الآية: ١٦، ١٧.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: الحميدي (٢/٢٦٩/٥٩١)، المزي في تهذيب الكمال (٣٤/١٩١) من طريق سفيان عن عمرو عن أبي قابوس قال: سمعت عبد الله بن عمرو يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الراحمون يرحمهم الرحمان، ارحموا أهل الأرض يرحمكم أهل السماء...».

وهذا اللفظ والذي قبله غير مرويين إلا من هذه الطريق التي فيها أبو قابوس، قال فيه الحافظ في التقريب «مقبول» وقال في تهذيب التهذيب (١٢/٢٠٣): «ذكره البخاري في الضعفاء من الكبير له ولكنه ذكره في الأسماء فقال قابوس، وقال صاحب الميزان (٤/٥٦٣): «لا يعرف» وسماه بعضهم فغلط».



الألوهية، وهذا كما يقال: أين الثريا من الثرى، والبصر من العمى، أي بعد ما بينهما، واختصت الثريا والبصر بالشرف والرفعة، وعلى هذا يكون قولها في السماء، أي في غاية العلو والرفعة، وهذا كما يقال: فلان في السماء، ومناط الثريا كما قال:

وان بني عون كما قد علمتم مناط الثريا قد نقلت نجومها

قال شيخنا: أقول هذا، والله ورسوله أعلم، والسلام أسلم، وقد قيل: أن هذا السؤال من النبي صلى الله عليه وسلم تنزل مع هذه الجارية على قدر فهمها، إذ أراد أن يظهر منها ما يدل على أنها ليست من تعبد الأصنام والحجارة التي في الأرض، فأجابت بذلك كأنها قالت: إن الله ليس من جنس ما يكون في الأرض، وأين ظرف يسأل به عن المكان وهو لا يصح إطلاقه على الله بالحقيقة، إذ الله تعالى منزه عن المكان كما هو منزه عن الزمان، بل هو خالق الزمان والمكان، ولم يزل موجودا ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، ولو كان قابلا للمكان لكان مختصا به ويحتاج إلي مخصص، ولكان فيه إما متحركا أو ساكنا، وهما أمران حادثان، وما يتصف بالحوادث حادث ولو كانت تماثله المكانيات في أحكامها والسكنات في مكانها، لما صدق قوله «ليس كمثله شيء» وإذا ثبت هذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أطلقه على الله بالتوسع والمجاز لضرورة إفهام المخاطبة القاصرة الفهم، الناشئة مع قوم معبود اتهم في بيوتهم فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعرف منها هل هي ممن يعتقد أن معبوده في بيت الأصنام أم لا؟ فقال لها: أين الله، قالت: في السماء، فقنع منها ذلك، وحكم بإيمانها، وأمر سيدها بعتقها، هذا قول المحققين في تأويل هذا الحديث فتأمله، قلت: هذا هو الصحيح في



الباب.

وقد خرج أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني في سننه عن أبي بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا شبابة بن سوار عن ابن أبي ذئب عن محمد بن عمر بن عطاء عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تحضر الملائكة فإذا كان الرجل صالحا قالوا: اخرجي أيتها النفس المطمئنة كانت في الجسد الطيب، اخرجي حميدة وأبشري بروح وريحان، ورب راضي غير غضبان، ولا يزال يقال لها ذلك حتى تنتهي إلى السماء التي فيها الله تبارك وتعالى، وذكر الحديث[1].

وقد كتبناه بكماله في التذكرة والحمد لله.

إسناده اتفق عليه البخاري ومسلم ما عدا ابن أبي شيبة فإنه لمسلم وحده، وقد كنت تكلمت مع بعض أصحابنا القضاة ممن له علم وبصر، ومعنا جماعة من أهل النظر فيما ذكره أبو عمر بن عبد البر من قوله: «الرحمان على العرش استوى» فذكرت له هذا الحديث فما كان إلا أن بادر إلى عدم صحته ولعن رواته، فقلت له: الحديث صحيح خرجه ابن ماجه في السنن ولا ترد الأخبار بمثل هذا القول، بل تتأول و تحمل على ما يليق من التأويل، والذين رووها هم الذين رووا لنا الصلوات الخمس وأحكامها، فإن صدقوا هنا صدقوا هناك، وإن كذبوا هنا كذبوا هناك، ولا تحصل الثقة بأحد منهم فيما يروونه، ومعنى قوله إلى السماء التي فيها الله، أي أمره وحكمه، وهي السماء السابعة التي

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٣٦٤-٣٦٥)، ابن ماجه (٢/١٤٢٣-١٤٢٤/٤٢٦٢)، وأخرجه: النسائي (٤/٣٠٦/١٨٣٢) بسياق آخر.



عندها سدرة المنتهى، التي إليها يصعد ما يعرج به من الأرض ومنها يهبط ما ينزل به منها، كذا في صحيح مسلم من حديث الإسراء[١]، وفي حديث البراء بن عازب[٢] أنه ينتهي بها إلى السماء السابعة، وهذا نص، وقد ذكرناه في كتاب التذكرة، والذي يقتضي بطلان الجهة والمكان مع ما قررناه من كلام شيخنا وغيره من علمائنا وجهان: أحدهما: أن الجهة لو قدرت لكان فيها نفي للكمال، وخالق الخلق مستغن بكمال ذاته عما يكون به كاملا.

الثاني: أن الجهة إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة أدى إلي محالين: أحدهما: أن يكون مع الباري في الأزل غيره، والقديمان ليس أحدهما بأن يكون مكانا للثاني بأولى من الآخر، والمحال الثاني: أن الجهة والمكان إنما يكونان جسمين وهذا يؤدي إلى جواز وجود الأجساد كلها أزلا وفيها قدم العالم، أعوذ بالله من مذهب يؤدي إليه وإن كانت الجهة حادثة، فالحادث كيف يحتاج إليه القديم فإنه قبل كونه كان مستغنيا عنه وهو علي استغنائه عنه لم يزل، فكذلك لا يزال، وفيه محال ثالث يجمع التقديرين، وهو أن الجهة لو قدرت

(١) أخرجه من حديث أنس: أحمد (٣/١٤٨-١٤٩)، البخاري (١٣/٥٨٤/٧٥١٧)، مسلم (١/١٤٥-١٤٧/١٦٢)، الترمذي مختصرا (٥/٢٨١/٣١٣١)، النسائي (١/٢٤١-٢٤٣/٤٤٩، ٤٥١)، وأخرجه من حديث أنس عن أبي ذر: البخاري (٦/٤٦١-٤٦٢/٣٣٤٢)، مسلم (١/١٤٨-١٤٩/١٦٣).

(٢) أخرجه مطولا: أحمد (٤/٢٨٧-٢٨٨،٢٩٥-٢٩٦)، أبو داود (٥/١١٤-١١٥/٤٧٥٣)، الطيالسي (رقم ٧٥٣)، الحاكم (١/٣٧-٤٠) وصححه على شرط الشيخين و أقره الذهبي.
وأخرجه مختصرا: أبو داود (٣/٥٤٦/٣٢١٢)، النسائي (٤/٣٨١/٢٠٠٠)، ابن ماجه (١/٤٩٤/١٥٤٨-١٥٤٩).



لكانت مخلوقة: ومحال أن يكون خالق الكل مفتقرا إلى بعض مخلوقاته فقفوا عند هذا التحقيق والله يوفقنا وإياكم إلى سواء الطريق.

فإن قيل: فقد ثبت في حديث الإسراء رجوع النبي عليه السلام بين موسى عليه السلام وبين ربه جل وعز، وهذا يشعر بأنه سبحانه في جهة أو مكان، قيل له لا يلزم من موضع السؤال أن يكون المسؤول فيه، أو يكون جائزا له، لتعالي الله جل وعلا وتنزيهه عن الجهة والمكان، فرجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى السؤال فيه لشرف ذلك الموضع الذي غيره كما قال: الطور موضع سؤال موسى في الأرض، ومكة موضع حج الناس وعرفة موضع وقوف الناس للسؤال فكان سؤاله صلى الله عليه وسلم غير مكان موسى عليه السلام، فهو رجوع من مكان موسى إلى مكان السؤال، لاستحالة المكان على من انفرد بالعظمة والجلال سبحانه لا إله إلا هو، وقد تقدم في اسمه القريب عن الإمام أبي المعالي، هل الباري في جهة فقال: لا.

التعليق:

قد استوعب القرطبي الكلام على صفة الاستواء في تفسيره وفي كتابه الأسنى والذي يظهر للقارئ في بعض عباراته أنه يثبت مذهب السلف في صفة الاستواء كما صرح بذلك في سورة الأعراف بقوله: وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هو والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق بها كتابه، وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته وإنما جهلوا



كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته، قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم، يعني في اللغة والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة، وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها[1].

وهذه العبارات هي التي اعتمدها الذهبي في علوه وجعل القرطبي ممن يثبتون مذهب السلف في صفة الاستواء، وكذلك ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الجهمية والمعطلة» إلا أن ابن القيم لفق عبارة القرطبي من التفسير والأسنى ولم يميز بينهما، والذي لا يطلع على كلام القرطبي في التفسير والأسنى يظن أن ابن القيم نقل كل العبارات من كتاب الأسنى لأن عنوانه في الجيوش يوهم ذلك لأنه جعله تحت أقوال الشارحين لأسماء الله الحسنى.

لكن الذي ينظر إلى الأسنى يجد بعض العبارات التي تجعل الدارس يتوقف في الحكم على القرطبي بأنه يقول بمذهب السلف إن لم تجعله يقول بأن القرطبي ممن يقول بمذهب الخلف، فبعدما حكى الأقوال التي نقلها من كتاب أبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي المرادي الذي له الرسالة التي سماها رسالة " الإيماء إلى مسألة الاستواء" وزاد عليها أربعة أقوال فصارت أربعة عشر قولا، قال: وأظهر هذه الأقوال وإن كنت لا أقول به ولا أختاره ما تظاهرت عليه الآي والأخبار، أن الله على عرشه كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف، بائن من جميع خلقه، هذا جملة مذهب السلف الصالح فيما

---

(١) الصحيح المشهور أنه قول مالك. وروى عن أم سلمة مرفوعا ولم يصح. وكذا الوقوف عليهما، ففيه أبو عمير قال الذهبي: لا أعرفه ص ٦٥ من العلو.



نقل عنهم الثقات، فهذه العبارة نقلها ابن القيم في جيوشه دون قوله: وإن كنت لا أقول به ولا أختاره، فلا أدري إن كانت النسخة التي نقل منها الإمام ابن القيم هذه العبارة محذوفة منها أو ماذا؟ فالله أعلم، أما هذه النسخة التي بين أيدينا، فهذه العبارة موجودة فيها، فإن كانت نسبتها صحيحة إلى أبي عبد الله القرطبي فهي تدل على عدم اختياره لمذهب السلف، وإن كان استظهره.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فقد ذكر في ختام البحث من كتاب الأسنى نفي الجهة وأبطلها بتعاليل تدل على أن الرجل لم يفهم الجهة التي أثبتها السلف وجعلها جهة مكانية، وهذه عبارته: والذي يقتضي بطلان الجهة والمكان - مع ما قررناه من كلام شيخنا وغيره من علمائنا وجهان: أحدهما: أن الجهة لو قدرت لكان فيها نفي للكمال، وخالق الخلق مستغن بكمال ذلته عما يكون به كاملا.

والثاني: أن الجهة إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كان قديمة أدى إلى محالين، أحدهما: أن يكون مع الباري في الأزل غيره، والقديمان ليس أحدهما بأن يكون مكانا للثاني بأولى من الآخر، والمحال الثاني: أن الجهة والمكان إنما يكونان جسمين وهذا يؤدي إلى جواز وجود الأجساد كلها أزلا وفيها قدم العالم، أعوذ بالله من مذهب يؤدي إليه، وإن كانت الجهة حادثة، فالحادث كيف يحتاج إليه القديم؟ فإن قيل: كونه كان مستغنيا عنه وهو على استغناء عنه لم يزل فكذلك لا يزال، وفيه محال ثالث يجمع التقديرين وهو أن الجهة لو قدرت لكانت مخلوقة، ومحال أن خالق الكل مفتقر إلى بعض مخلوقاته.

هذه هي عبارته في الأسنى وهذه الفرضيات التي افترضها أبو عبد الله في الجهة والمكان، هي عينها فرضيات المتكلمين الذين لم



يسلموا لنصوص القرآن والسنة وهدي السلف الصالح.

وقد رد على هذا أبو عبد الله الذهبي في ختام كتابه « العلو للعلي الغفار»، قال: قلت نعم، هذا ما اعتمده نفاة علو الرب عز وجل، وأعرضوا عن مقتضى الكتاب والسنة وأقوال السلف وفطر الخلائق، ويلزم ما ذكروه في حق الأجسام، والله تعالى لا مثل له، ولازم صرائح النصوص حق، ولكنا لا نطلق عبارة إلا بأثر ثم نقول: لا نسلم كون الباري على عرشه فوق السماوات يلزم منه أنه في حيز وجهة، إذ ما دون العرش يقال فيه حيز وجهات، وما فوقه فليس هو كذلك، والله فوق عرشه كما أجمع عليه الصدر الأول ونقله عنهم الأئمة، وقالوا: ذلك رادين عن الجهمية القائلين بأنه في كل مكان محتجين بقوله: «وهو محكم» فهذان القولان هما اللذان كانا في زمن التابعين وتابعيهم وهما قولان معقولان في الجملة.

فأما القول الثالث المتولد أخيرا من أنه تعالى ليس في الأمكنة ولا خارجا عنها، ولا فوق عرشه، ولا هو متصل بالخلق، ولا بمنفصل عنهم، ولا ذاته المقدسة متحيزة، ولا بائنة عن مخلوقاته، ولا في الجهات، ولا خارجا عن الجهات، ولا ولا، فهذا شيء لا يعقل ولا يفهم مع ما فيه من مخالفة الآيات والأخبار، ففر بدينك وإياك وآراء المتكلمين، وآمن بالله وما جاء عن الله على مراد الله، وفوض أمرك إلى الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله[١].

وقال ابن رشد: القول في الجهة، وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية، كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله،

---

(١) من العلو للعلي الغفار: ص ١٩٥.



«قلت: وأبو المعالي هو الأستاذ الكبير لأبي عبد الله القرطبي ولشيخه الذي ذكر أقواله في كتابه الأسنى في نفي الجهة وتأويل الآيات والأحاديث التي تدل على علو الله تعالى واستوائه فوق عرشه».

وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة مثل قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»(١). ومن قوله: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون»(٢).

ومثل قوله تعالى: «تعرج الملائكة والروح إليه»(٣) ومثل قوله تعالى: «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور»(٤). إلي غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل فيها أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى(٥)، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير

---

(١) سورة الحاقة: الآية: ١٧.

(٢) سورة السجدة: الآية: ٥.

(٣) سورة المعارج: الآية: ٤.

(٤) سورة الملك: الآية: ١٦.

(٥) تقدم تخريجه.



المكان، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به، وهي ستة، وبهذا نقول للحيوان: فوق وأسفل، ويمينا وشمالا، وأمام وخلف، وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم للجهات الست.

فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه، فليست بمكان للجسم نفسه أصلا، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء، وهكذا الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له، وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارج جسم لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كلما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم، فإذا: إذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه، وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم، وليس لهم أن يقولوا ان خارج العالم خلاء، وذلك أن الخلاء قد تبين في علوم نظرية امتناعه، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني طولا وعرضا وعمقا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدما، وإن نزل الخلاء موجودا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولابد، ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة، والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان، وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن، وقد تبين هذا



المعنى مما أقــوله وذلك أنه لم يكن هاهنا شيء إلا هذا الموجــود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلي الموجود، أعني أنه يقال: إنه موجود أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال: أنه موجود في العدم، فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السماوات، قال تبارك وتعالى: «لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[(١)].

وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم، فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع[(٢)].

قال الشيخ عبد الرحمان الوكيل: عقب هذه العبارة الطويلة من إمام أهل الفلسفة ما لفظه: كلمة حق نطق بها فيلسوف الأندلس، فهل يعقل الذين يزعمون أنهم أرباب الفكر عن فيلسوف يرونه كبيرا يسامق أرسطو؟[(٣)]

قلت: وفيما ذكره إمام أهل الحديث الذهبي في علوه، وإمام أهل الفلسفة بدون منازع، رد واف على القرطبي وشيخه في تكلفهما في الكلام على الجهة، وتقليدهما وترديدهما لعبارة غيرهما وللإمام ابن القيم كتاب عظيم في هذا الباب (الجيوش الإسلامية)، ذكر فيه من الأدلة العقلية والنقلية والفطرية ما يثبت به علو الرب تبارك وتعالى واستواءه على عرشه.

---

(١) سورة غافر : الآية: ٥٧.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد (ص: ٨٣، ٨٤ ، ٨٥).

(٣) الصفات الإلهية: ١٨٣.



صفة الكلام

قال القرطبي عند قوله تعالى: «وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون»[١]: «واختلف الناس بماذا عرف موسى كلام الله، ولم يكن سمع قبل ذلك خطابه، فمنهم من قال: إنه سمع كلاما ليس بحروف وأصوات وليس فيه تقطيع ولا نفس، فحينئذ علم أن ذلك ليس هو كلام البشر، وإنما هو كلام رب العالمين.

وقال آخرون: إنه لما سمع كلاما لا من جهة وكلام البشر يسمع من جهة من الجهات الست، علم أنه ليس من كلام البشر، وقيل: انه صار جسده كله مسامع حتى سمع بها ذلك الكلام، فعلم أنه كلام الله، وقيل فيه: ان المعجزة دلت على أن ما سمعه هو كلام الله، وذلك أنه قيل له: ألق عصاك، فألقاها فصارت ثعبانا، فكان ذلك علامة له على صدق الحال، و أن الذي يقول إني أنا ربك هو الله عز وجل، وقيل أنه كان أضمر في نفسه شيئا لا يقف عليه إلا علام الغيوب، فأخبره الله تعالى في خطابه بذلك الضمير، فعلم أن الذي يخاطبه هو الله عز وجل»[٢].

وقال عند قوله تعالى: «فأجره حتى يسمع كلام الله»[٣]: «دليل على أن كلام الله عز وجل مسموع عند قراءة القارئ، قاله الشيخ أبو

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٧٥.

(٢) تفسير القرطبي، ٢/٢-٣.

(٣) سورة التوبة: الآية: ٢.



الحسن، والقاضي أبو بكر، وأبو العباس القلانسي، وابن مجاهد وأبو إسحاق الاسفرائيني وغيرهم لقوله تعالى: «حتى يسمع كلام الله» فنص على أن كلامه مسموع عند قراءة القارئ لكلامه، ويدل عليه إجماع المسلمين على أن القارئ إذا قرأ فاتحة الكتاب وسورة، قالوا: سمعنا كلام الله، وفرقوا بين أن يقرأ كلام الله وبين أن يقرأ شعر امرئ القيس، وقد مضى في سورة البقرة معنى كلام الله تعالى وأنه ليس بحرف ولا صوت، والحمد لله[١].

وقال عند قوله تعالى «فلما آتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين»[٢]: «قال المهدوي: وكلم الله تعالى موسى عليه السلام من فوق عرشه، وأسمعه كلامه من الشجرة على ما شاء. ولا يجوز أن يوصف بالانتقال والزوال، وشبه ذلك من صفات المخلوقين، قال أبو المعالي: وأهل المعاني وأهل الحق يقولون: من كلمه تعالى خصه بالرتبة العليا والغاية القصوى، فيدرك كلامه القديم المتقدس عن مشابهة الحروف والأصوات والعبارات والنغمات وضروب اللغات، كما أن من خصه الله بمنازل الكرامات، وأكمل عليه نعمته، ورزقه رؤيته يرى الله سبحانه منزها عن مماثلة الأجسام وأحكام الحوادث، ولا مثل له سبحانه في ذاته وصفاته، وأجمعت الأمة على أن الرب تعالى خصص موسى عليه السلام وغيره من المصطفين من الملائكة بكلامه. قال الأستاذ أبو إسحاق: اتفق أهل الحق على أن الله خلق في موسى عليه السلام

---

(١) تفسير القرطبي، ٨/٧٧.

(٢) سورة القصص: الآية: ٣٣.



معنى من المعاني أدرك به كلامه، كان اختصاصه في سماعه وأنه قادر على مثله في جميع خلقه. واختلفوا في نبينا عليه السلام، هل سمع ليلة الإسراء كلام الله: وهل سمع جبريل كلامه على قولين: وطريق أحدهما النقل المقطوع به وذلك مفقود، واتفقوا على أن سماع الخلق له عند قراءة القرآن على معنى أنهم سمعوا العبارة التي عرفوا بها معناه دون سماعه له في عينه، وقال عبد الله بن سعد بن كلاب: إن موسى عليه السلام فهم كلام الله القديم من أصوات مخلوقة أثبتها الله تعالى في بعض الأجسام.

قال أبو المعالي: وهذا مردود بل يجب اختصاص موسى عليه السلام بإدراك كلام الله تعالى خرقا للعادة ولو لم يقل ذلك لم يكن لموسى عليه السلام اختصاص بتكليم الله إياه، والرب تعالى أسمعه كلامه العزيز، وخلق له علما ضروريا حتى أن ما سمعه كلام الله، وأن الذي كلمه وناداه هو الله رب العالمين[1].

وقال في الأسنى في صفة الكلام: وقد طول فيها وفي مباحثها وسنقتطف بعض ما يدل على عقيدته في الكلام.

فصل

قال علماؤنا رحمه الله عليهم: كلام الله سبحانه الذي اتصف به، هو المعنى القائم بذاته، وهو صفة ذاتية من صفاته، لا يتجزأ في ذاته ولا ينفصل منه إلى غيره، على ما يأتي بيانه متضمنا لمعاني الكتب المنزلة على أنبيائه واحد من جهته متكثر المعاني نحو خلقه، يتأدى

(١) تفسير الطبري، ١٢/٢٨٢-٢٨٣.



معناه إلى الملك والنبي، وتخلق لهم العبارة عن ذلك المعنى فتظهر الحروف على الألسنة المخلوقة، وعلى لغة ذلك القبيل الذي يأتيهم الرسول.

قال ابن فورك: فإن قيل كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافا مختلفة حتى تكون أمرا، نهيا خبرا استخبارا، وعدا وعيدا، قيل: يعقل ذلك في الدليل الموجب لقدمه، المانع من كونه متغايرا مختلفا على خلاف كلام المحدثين كما يعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا آلة، والذي أوجب كونه كذلك، قدمه ووجوب مخالفته للمتكلمين المحدثين، وإن كان لا يعقل متكلم هو شيء واحد لا ينقسم ولا يتجزأ في المحدثات، فإن قيل هذا الذي قلتم يوجب أن يكون التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، وسائر كتب الله شيئا واحدا.

والرب سبحانه قد أثبت لنفسه كلمات فقال: «ما نفدت كلمات الله»[(١)]، وقال: «وتمت كلمات ربك»[(٢)] وقال: «وصدقت بكلمات ربها وكتبه»[(٣)] قلنا: كما أن الرب سبحانه أثبت لنفسه كلمات وأنزل الكتب كذلك، سمى نفسه بأسماء كثيرة وأثبتها في التنزيل، فقال: «ولله الأسماء الحسنى»[(٤)] وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن لله تسعة وتسعين اسما»[(٥)] أفتقولون بتعدد المسمى لتعدد الأسامي؟ أو تقولون الأسماء تدل على مسمى واحد؟ وإنما هي مسميات متعددة بألفاظ

(١) سورة لقمان: الآية ٢٧.

(٢) سورة الأنعام: الآية : ١١٥.

(٣) سورة التحريم: الآية: ١٢.

(٤) سورة الأعراف: الآية: ١٠٨.

(٥) تقدم تخريجه في قواعد الأسماء والصفات.



مختلفة دالة على مسمى واحد، بنعوت الجلال، فإن قلتم التسميات تتعدد والمسمي واحد، كذلك تقول في الكلام الأزلي: أنه واحد لا يشبه كلام المخلوقات، ولا هو بلغة من اللغات، ولا يوصف بأنه عربي، أو فارسي، أو عبراني، لكن العبارات عنه تكثر وتختلف. فإذا قرئ كلام الله بلغة العرب سمي قرآنا، وإذا قرئ بلغة العبرانية أو السريانية سمي توراة وإنجيلا، وكذلك الرب سبحانه وصف بالعربية الله، الرحمان ، الرحيم، وبالفارسية خذ، ابزرك، وبالتركية تنكري، وكذلك بالحبشية تحتكلي، وبالافرنجية قلتم، ونحو ذلك، وهو سبحانه واحد، والتسميات الدالة عليه تكثر، وكذلك هو سبحانه معبود من في السماء، ومعبود من في الأرض بعبادات وقصود متباينة، وكذلك هو مذكور الذاكرين بأذكار مختلفة، وكذلك الكلام يقرأ ويكتب ويفسر بقراءات مختلفة، وأكار متفاوتة، وكتابات متباينة، وقوله: ما نفدت كلمات الله، قد قيل: إنما سمى كلماته كلمات لما فيه من فوائد الكلمات، ولأنه ينوب منابها، فجازت العبارة عنها بصيغ الجمع تفخيما، وفي قريب من هذا المعنى، قوله «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[(١)] ، وكذلك قوله «وإنا نحن نيي ونميت»[(٢)] ، وكذلك قوله: «إن إبراهيم كان أمة قانتا»[(٣)] ، لأنه ناب ما ناب أمة، وكذلك قوله: «ونضع الموازين»[(٤)] والمراد ميزان واحد وقال الأعشى:

ووجه نقي اللون صاف يزينه مع الجيد لثات لها و معاصم

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٢) سورة الحجر: الآية: ٢٣.

(٣) سورة النحل: الآية ١٢٠.

(٤) سورة الأنبياء: الآية: ٤٧.

فعبر باللثات عن اللثة، وقيل ما نفدت العبارات والدلالات التي تدل على مفهومات معاني كلام الله سبحانه وتعالى.

وقال الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين: ولما كان الباري سبحانه عالما بالعلم الواحد بجملة المعلومات الغير المتناهية، فلم لا يجوز أن يكون مخبرا بالجمع الواحد عن المخبرات الغير المتناهية؟ ولنضرب لذلك مثالا لهذا الكلام وهو: أن رجلا إذا قال لأحد غلمانه: إذا قلت اضرب فأضرب فلانا، ويقول للثاني: إذا قلت اضرب لا تتكلم مع فلان، ويقول للثالث: إذا قلت اضرب فاستخبر على أمر، ويقول للرابع: إذا قلت اضرب فأخبرني عن الأمر الفلاني، ثم إذا حضر الغلمان بين يديه يقول لهم: اضرب، فهذا الكلام الواحد في حق أحدهم أمر، وفي حق الثاني نهي، وفي حق الثالث خبر، وفي حق الرابع استخبار، وإذا كان اللفظ الواحد بالنسبة إلى أربعة أشخاص أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا، فأي استبعاد في أن يكون كلام الحق سبحانه كذلك؟ فثبت أنه سبحانه متكلم بكلام واحد.

قال ابن فورك: أمره سبحانه بالإيمان هو نهيه عن الكفر، وأمره بالصلاة إلى بيت المقدس في وقت بعينه، ونهيه عن الصلاة إليه في وقت غيره، قال: وكذلك نقول: ان مدحه للمؤمنين على إيمانهم بكلامه الذي هو ذم للكافرين على كفرهم، لا نجيز القول بتغاير كلامه واختلاف أنواعه، بل نقول فيه كما نقول في علمه وقدرته وسمعه وبصره، فنقول: إن علمه بوجود الموجود هو علمه بعدمه إذا عدم، فقدرته عليه قبل أن يوجد هي قدرته عليه في حال إيجاده، ولا يقال: إنها قدرته عليه في حال ورؤيته لآدم وهو في الجنة هي رؤيته وهو في



الدنيا، وسمعه لكلام زيد هو سمعه لكلام عمرو من غير تغير واختلاف في شيء من أوصافه ونوعيته لذاته.

وقال أبو المعالي: مذهب أهل الحق أن كلام الله سبحانه واحد متعلق بجميع متعلقاته كسائر صفاته، وقد أجمعت الأمة قاطبة على أننا في وقتنا مأمورين بأمر الله، منهيون بنهيه، ولا أحد يقول: إن الرب يخلق لنفسه أوامر في وقتنا حالا بعد حال، فإن قيل: إن المتبع أمر النبي صلى الله عليه وسلم قيل: إن المتبع أمر الله وهو الموجب دون الأنبياء وإنما هم مبلغون[1].

وقال تحت - فصل - آخر طويل يرد فيه على من يثبت الحرف والصوت لله تعالى: روى ابن أبي أسامة وغيره عن عبد الله بن أنيس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يحشر الله العباد أو قال الناس «شك همام» وأومأ بيده إلى الشام عراة غرلا بهما، قال ما بهما؟ قال: ليس معهم شيء، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد ومن قرب أنا الملك أنا الديان[2].

وقد تقدم بكماله في اسمه الديان، قلت: لا حجة فيه لأنه يحتمل أن يقال إن المعنى بقوله عليه السلام: فيناديهم بصوت أي يسمع

(١) الأسنى: ٢٤٢ مخطوطة جامع الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٢) أخرجه من حديث جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنيس:
أحمد (٣/٤٩٥)، البخاري في الأدب المفرد (رقم ٩٧٠) وفي خلق أفعال العباد (رقم ٦٩)،
الحاكم (٤/٥٧٤)، وقال: «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي،
البيهقي في الأسماء والصفات: (١/١٩٦/١٣١)، ابن أبي عاصم في السنة (١/٢٢٥/٥١٤)،
وعلقه البخاري في كتاب العلم(١/٢٣٠) بصيغة الجزم، وفي كتاب التوحيد (١٣/٥٥٥)، بصيغة التمريض.
وذكره المنذري في الترغيب والترهيب (٤/٤٠٤) وقال: «رواه أحمد بإسناد حسن»،
وصححه أيضا الألباني بمجموع طرقه (ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم: ١/٢٢٥).



الخلائق كلامه العزيز ويفهمهم ويعلمهم بصوت يخلقه الله في مكان، كما يفهمون كلامه من أصوات القارئين، ونغمات التالين، وأصواتهم حادثة مخترعة، والمعلوم منها كلام الله، ونظير ذلك في قول القائل: أعلمت فلانا وأفهمته بصوت، وليس القصد بذلك أن الصوت نفس العلم، ولكنه الموصل إليه والموقف عليه على مجرى العادة ومستقرها، فهذا وجه في التأويل ظاهر، وأحسن منه أن يحمل النداء المضاف إلى الله تعالى على نداء بعض الملائكة والمقربين بإذن الله وأمره، ومثل ذلك شائع في الكلام غير مستنكر، وقد يقول القائل نادى الأمير وبلغني نداء الأمير، وإنما المراد نادى المنادي عن أمره، وأصدر نداءه عن إذنه، أو هو كقولهم: قتل الأمير فلانا، وضرب فلانا، وليس المراد توليه لهذه الأفعال، وتصديه لهذه الأعمال، ولكن القصد صدورها عن أمره وترتبها عن إذنه، وقد ورد في صحيح الأحاديث أن الملائكة ينادون على رؤوس الأشهاد، ويخاطبون أهل الغي والرشاد، وكل حديث اشتمل على ذكر الصوت فله هذان المحملان ثم لا يسوغ التأويل إلا بدليل، والدليل على ذلك ما ثبت من قدم الله تعالى على ما تقدم.

وفي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة حديث الشفاعة يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وذكر الحديث[1]، وهذا نص في أن الصوت راجع إلى غير الله تعالى. فإن قال بعض الأغبياء: لا وجه لحمل الحديث على ما ذكرتموه، فإن فيه أنا الملك أنا الديان وليس يصدر هذا الكلام حقا وصدقا إلا

(١) تقدم تخريجه في قواعد الأسماء والصفات.



من رب العالمين. قيل له: هذا خرق وحمق، فإن الملك إذا كان يقول عن الله وينبئ عنه فالحكم يرجع إلى رب العالمين، والدليل عليه أن الواحد هنا إذا تلا قوله تعالى: «إنني أنا الله»[(١)] فليس يرجع إلى القارئ، بل الله سبحانه المتكلم بذلك على لسان القارئ على أصول الحشوية، والقارئ عند أهل الحق ذاكر لكلام الله تعالى ودال عليه بأصواته.

فصل

ومما تمسكوا به أيضا ما روي عن ابن عباس في تفسير قوله عز وجل: «حتى إذا فزع عن قلوبهم » إذا تكلم الله بالوحي يسمع أهل السماوات صوتا كصوت الحديد إذا وقع على الصفا، وفي بعض الألفاظ كسلسلة على صفوان فيخرون سجدا حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم قالوا: الحق وهو العلي الكبير[(٢)].

وهذا الذي ذكروه لا حجة فيه إذ ليس فيه ما يدل على أن الصوت المنعوت الموصوف صوت الله تعالى وتقدس عن قول المبطلين وتحريف الزائغين، فإنما فيه إثبات صوت على الجملة، وذلك الصوت ضرب الملائكة بأجنحتها، وقد ذكر هذا المعنى وأوضحه أبو عيسى الترمذي في جامعه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا

---

(١) سورة طه: الآية: ١٤.

(٢) أخرجه : ابن جرير (٩١/٢٢) من طريق الضحاك عن ابن عباس ومن طريق العوفي عن ابن عباس المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٢١٩/٢٣٨/١) من طريق يزيد بن أبي زياد عن عبد الله بن الحارث عن ابن عباس، ويزيد بن أبي زياد متروك كما في التقريب.

وقد تقدم تخريجه في قواعد الأسماء والصفات عن ابن مسعود.



قضى الله في السماء أمرا ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنها سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير. والشياطين بعضهم فوق بعض قال: هذا حديث حسن صحيح[1]، فهذا نص، وقد قيل إن الله يخلق أصواتا عظيمة تخلع القلوب عن الصدور وتبدي عظائم الأمور كلما اسمع ملكا مقربا مصطفى للرسالة كلامه إظهارا للعظمة، وتعلم الملائكة عند سماعها أن الله اسمع الرسل كلامه، وهذا كما روي في صحيح الأحاديث أن الله تعالى إذا تجلى لعباده، ورفع الحجب عن أعينهم، فإذا رأوه تدفقت الأنهار واصطفقت الأشجار، وتجاوبت السرر والغرفات بالصرير، والأعين المتدفقات بالحرير، واسترسلت الريح المثيرة، وبثت في الدور والقصور المسك الأذفر والكافور وغردت الطيور، وأشرقت الحور العين، وكل ذلك بقضاء الله وقدره[2]، وإن لم يكن شيء منها عن الرؤية والنظر، ولكن الله تعالى يعود بما شاء ما شاء من أرباب عظمته ودلالات هيبته، وهو بمثابة تدكك الجبل الذي تجلى الله تعالى له وتردرده حتى صار رملا هائلا سائلا، وهذا ظاهر في معنى الحديث.

وقال في فصل آخر: يسب فيه أئمة أهل السنة الذين ألفوا في جمع أحاديث الصفات، ويفتري عليهم بما ليس موجودا في كتبهم، قال بعد كلام رد فيه على بعض أهل الاعتزال، والمرجع في جميعها

---

(١) أخرجه: البخاري (٨/٦٨٩-٦٩٠/٤٨٠٠)، أبو داود (٤/٢٨٨-٢٨٩/٣٩٨٩)، الترمذي (٥/٣٣٧/٣٢٢٣)، ابن ماجه (١/٧٠/١٩٤).

(٢) ذكره القرطبي في التذكرة: ص ٤٩٤.



إلى موارد الشرع وقضايا السمع، ولكنهم لما بلغتهم ألفاظ متشابهة، وألفاظ مشكلة، لم يستبعدوا أن يكون في الإخبار البين، الظاهر والمجمل المشكل فإن الله تعالى أخبر أن كتابه العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، منه آيات محكمات وآخر متشابهات، وأعرضوا عن ذكرها، والدليل عليه أن أئمة السنة وأحبار الأمة بعد صحب الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم، لم يودع أحد منهم كتابه الأخبار المتشابهة، فلم يورد مالك رضي الله عنه في الموطأ منها شيئا مما أورده الآجري وأمثاله، وكذلك الشافعي، وأبو حنيفة وسفيان، والليث والثوري، ولم يعتنوا بنقل المشكلات ونبغت ناشئة ضروا بنقل المشكلات، وتدوين المتشابهات، وتبويب أبواب، ورسم تراجم على ترتيب فطرة المخلوقات، ورسموا بابا في ضحك الباري، وبابا في نزوله، وانتقاله، وعروجه، ودخوله، وخروجه، وبابا في إثبات الأضراس، وبابا في خلق الله آدم على صورة الرحمان، وبابا في إثبات القدم، والشعر القطط، وباب في إثبات الأصوات والنغمات، تعالى الله عن قول الزائغين، وليس يتعمد جمع هذه الأبواب، وتمهيد هذه الأسباب إلا مشبه على التحقيق، أو متلاعب زنديق، أرشدنا الله للهدى، وجنبنا موارد الردى[(١)].

التعليق:

وخلاصة ما ذكره أبو عبد الله القرطبي في تفسير آيات صفة الكلام وما ذكره في الأسنى من الفصول التي نقلناها عنه يدور على أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت وإنما هو كلامهم النفسي القديم، وهذا القول هو الذي درج عليه متأخروا الأشاعرة ومتقدموهم الذين لم

(١) الأسنى: ٢٥٢.



يتراجعوا عن العقيدة الأشعرية، وهذه المسألة بالخصوص طويلة الذيل، ألفت فيها مؤلفات خاصة كما فعل الإمام السجزي في رسالته القيمة التي ساق فيها من الأحاديث والآثار ما يرد على هذا المذهب الخيالي الذي لا يعقل تصوره فضلا عن تحققه ووجوده، ونتيجة القول به هو أن القرآن مخلوق وليس كلاما لله تبارك وتعالى، ولا يلزم تقديسه وتعظيمه والحلف به والتعبد به والثواب على قراءته، لأن نتيجة قولهم هو أنه من تعبير الملائكة والأنبياء والرسل الذين فهموا عن الله.

وأما أن الله تعالى تكلم به متى شاء وكيف شاء، فهذا في نظرهم جعل الله تبارك وتعالى محلا للحوادث، وهذه أخذها الأشعري عن ابن كلاب، كما بين شيخ الإسلام ابن تيمية. ولا بأس أن نسوق بعض كلام أهل العلم مما يرد على خرافات القرطبي وأسطورته التي يحلم بها هو وأجداده من أئمة الأشاعرة الذين جعل أقوالهم نصوصا صريحة يستدل بها، وترد بها النصوص النبوية الصريحة الصحيحة الثابتة في البخاري وغيره، ويتأول بها ويتكلف لرد النصوص كما مر في الأسنى في حديث جابر[1].

قال شارح الطحاوية في صدد الرد على هذا القول، وأما قول من قال: إنه معنى واحد واستدل عليه بقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما — جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فاستدلال فاسد، ولو استدل مستدل بحديث في الصحيحين لقالوا: هو خبر الواحد ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به، فكيف وقد قيل: إن هذا البيت موضوع[2] منسوب

---

(١) هو حديث جابر عن عبد الله بن أنيس المتقدم.

(٢) انظر مختصر العلو للذهبي (ص: ٢٨٥).



إلى الأخطل وليس هو في ديوانه، وقيل إنما قال: «إن البيان لفي الفؤاد » وهذا أقرب إلى الصحة، وعلى تقدير صحته عنه، فلا يجوز الاستدلال به فإن النصارى قد ضلوا في معنى الكلام، وزعموا أن عيسي عليه السلام نفس كلمة الله، واتحد اللاهوت بالناسوت، أي شيء من الإله بشيء من الناس، أفيستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام على معنى الكلام، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب، وأيضا فمعناه غير صحيح، إذ لازمه أن الأخرس يسمى متكلما لقيام الكلام بقلبه وإن لم ينطق به، ولم يسمع منه، والكلام على ذلك مبسوط في موضعه وإنما أشير إليه إشارة.

وهذا معنى عجيب، وهو أن هذا القول له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت فإنهم يقولون كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وأما النظم المسموع فمخلوق، فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في عيسى عليه السلام، فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه! ويرد قول من قال: بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس قوله صلى الله عليه وسلم: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»[1] وقال: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإنما أحدث ألا تكلموا في الصلاة»[2].

(١) تقدم تخريجه من حديث معاوية بن الحكم السلمي (هو حديث الجارية) (ص: ١٦٠٠).

(٢) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: أحمد (١/٣٧٧،٤٣٥،٤٦٣)،
أبو داود (١/٥٦٧-٥٦٨/٩٢٤)، النسائي (٣/٢٣/١٢١٩-١٢٢٠)،
ابن حبان (٦/١٥-١٧/٢٢٤٣-٢٢٤٤)، وعلقه البخاري في كتاب التوحيد، باب قوله الله تعالى: «كل يوم هو في شأن» (١٣/٦٠٧)، وقال الحافظ ابن حجر: وأصل هذه القصة في الصحيحين من رواية علقمة عن ابن مسعود لكن قال فيها: «إن في الصلاة لشغلا»:
قلت: أخرجه: أحمد (١/٣٧٦،٤٠٩)، البخاري (٧/٢٣٩/٣٨٧٥)، مسلم (١/٣٨٢/٥٣٨)،
أبو داود (١/٥٦٧/٩٢٣).



واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامدا لغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام.

وأيضا ففي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»[(١)].

فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء، فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب.

وأيضا في السنن أن معاذا رضي الله عنه قال: يا رسول الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به، فقال: « وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم»[(٢)]. فبين أن الكلام إنما هو باللسان، فلفظ القول والكلام وما تصرف منهما من فعل ماض ومضارع وأمر واسم فاعل: إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظا ومعنى ولم يكن في مسمى «الكلام» نزاع بين الصحابة والتابعين

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٩٣،٤٢٥، ٤٧٤،٤٨١، ٤٩١)، البخاري (١١/٦٧٢/٦٦٦٤)، مسلم (١/١١٦/١٢٧)، أبو داود (٢/٦٥٧/٢٢٠٩)، الترمذي (٣/٤٨٩/١١٨٣)، النسائي (٦/٤٦٨-٤٦٩/٣٤٣٣-٣٤٣٥)، ابن ماجه (١/٦٥٨ و٦٥٩/٢٠٤٠ و ٢٠٤٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٥/٢٣٠، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٥)، الترمذي (٥/١٣/٢٦١٦)، وقال: «حسن صحيح»، ابن ماجه (٢/١٣١٤-١٣١٥/٣٩٧٣)، ابن حبان (١/٤٤٧/٢١٤)، دون ذكر موضع الشاهد، الحاكم (٢/٤١٢-٤١٣)، وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.



لهم بإحسان وإنما حصل النزاع بين المتأخرين من علماء أهل البدع ثم انتشر.

ولا ريب أن مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر: فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة وعرفوا معناه، كما عرفوا مسمى الرأس، واليد، والرجل، ونحو ذلك ولا شك أن من قال: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفسه، تعالى وأن المتلو المحفوظ المكتوب المسموع من القارئ حكاية كلام الله، وهو مخلوق، فقد قال بخلق القرآن وهو لا يشعر، فإن الله يقول: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله»[1]، أفتراه سبحانه وتعالى يشير إلى ما في نفسه أو إلى المتلو المسموع؟ ولا شك أن الإشارة إنما هي إلى هذا المتلو المسموع إذ ما في ذات الله غير مشار إليه ولا منزل، ولا متلو ولا مسموع، وقوله «لا يأتون بمثله» أفتراه سبحانه يقول: لا يأتون بمثل ما في نفسي، مما لم يسمعوه ولم يعرفوه، وما في نفس الله عز وجل، لا حيلة إلى الوصول إليه ولا إلى الوقوف عليه، فإن قالوا: إنما أشار إلى حكاية ما في نفسه وعبارته و هو المتلو المكتوب المسموع، فأما أن يشير إلى ذاته فلا، وهذا صريح القول بأن القرآن مخلوق، بل هم في ذلك أكفر من المعتزلة، فإن حكاية الشيء بمثله وشبهه. فهذا تصريح بأن صفات الله محكية، ولو كانت هذه التلاوة حكاية لكان الناس قد أتوا بمثل كلام الله، فأين عجزهم؟ ويكون التالي في زعمهم قد حكى بصوت وحرف ما ليس بصوت وحرف، وليس القرآن إلا سورا مسورة وآيات مسطرة في

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ٨٨.



صحف مطهرة، قال تعالى: «قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات»[(١)] ، «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون»[(٢)] ، «في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة»[(٣)] . ويكتب لمن قرأ بكل حرف عشر حسنات قال صلى الله عليه وسلم: «أما إني لا أقول الم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف»[(٤)] ، وهو المحفوظ في صدور الحافظين، المسموع من ألسن التالين، قال الشيخ حافظ الدين النسفي – رحمه الله – في المنار: إن القرآن اسم للنظم والمعنى، وكذا قال غيره من أهل الأصول: وما ينسب إلى أبي حنيفة رحمه الله أن من قرأ في الصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه و قال: لا يجوز القراءة مع القدرة بغير العربية وقالوا: لو قرأ بغير العربية. إما أن يكون مجنونا فيداوى، أو زنديقا فيقتل، لأن الله تكلم به بهذه اللغة، والإعجاز حصل بنظمه ومعناه.[شرح الطحاوية: ١٨٤–١٨٧].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في المجموع فيمن قال إن كلامه معنى واحد، هو الأمر و النهي والخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا.

---

(١) سورة هود: الآية: ١٣.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤٩.

(٣) سورة عبس، الآية: ١٣–١٤.

(٤) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: الترمذي (٥/١٦١/ ٢٩١٠) وقال: «حسن صحيح غريب من هذا الوجه»، وأخرجه: الحاكم (١/٥٥٥) من طريق صالح بن عمر عن إبراهيم الهجري عن أبي الأحوص عن عبد الله. وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بصالح بن عمر»، وقال الذهبي: صالح ثقة خرج له مسلم لكن إبراهيم بن مسلم ضعيف».

والحديث صححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع، وتخريج المشكاة (رقم ٢١٣٧)، شرح الطحاوية (رقم ١٥٨).



قال جمهور العقلاء من أهل السنة وغير أهل السنة: هذا القول معلوم الفساد بضرورة العقل، كما هو مخالف للكتاب والسنة، فإنا نعلم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن، بل معانيها ليست هي معاني القرآن، ونعلم أن القرآن إذا ترجم بالعبرية لم يصر هو التوراة المنزلة على موسى ونعلم أن معنى آية الدين ليس هو معنى آية الكرسي، ولا معنى آية «تبت يدا أبي لهب وتب»[(١)] هو معنى «قل هو الله أحد»[(٢)].

قالوا: ومن جعل الأمر والنهي صفات للكلام لا أنواع له، فقوله معلوم الفساد بالضرورة، وهذا من جنس قول القائلين بوحدة الوجود، فإن جعل الوجود واحدا بالعين. وهو الواجب و الممكن. كان كلامه معلوم الفساد بالضرورة، كمن جعل معاني الكلام معنى واحدا هي الأمر، والنهي، والخبر، لكن الكلام ينقسم إلى الإنشاء والخبر، والإنشاء ينقسم إلى طلب الفعل وطلب الترك، والخبر ينقسم إلى خبر عن النفي وخبر عن الإثبات، كما أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن ينقسم إلي حي قائم بنفسه وقائم بغيره، والقائم بغيره ينقسم إلي ما تشترط له الحياة وإلى ما لا تشترط له الحياة، فلفظ الواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالعين.

فقول القائل: الكلام معنى واحد، كقوله الوجود واحد، فإن أراد به أنه نوع واحد، أو جنس واحد، أو صنف واحد ونحو ذلك، لم يكن ذلك مثل أن يريد أنه عين واحدة، وذات واحدة، وشخص واحد، فإن هذا مكابرة للحس والعقل والشرع ، وأما الأول فمراده أن بين ذلك قدرا

(١) سورة المسد: الآية: ١.

(٢) سورة الإخلاص: الاية: ١.



مشتركا، كما أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، وأنواع الكلام تشترك في مسمى الكلام[١].

وقال رحمه الله في موضع آخر: وأما السلف والأئمة فلم ينقل عن أحد منهم أنه قال بقول من قال إن القرآن مخلوق، ولا بقول من قال إنه معنى واحد قائم بالذات، هو الأمر والنهي والخبر، وهو مدلول التوراة والإنجيل والقرآن وغير ذلك من العبارات[٢].

وقد بين رحمه الله في فتواه وجوها كثيرة رد بها هذا الزعم الذي زعمه هؤلاء، وذكر من الأدلة النقلية والعقلية والقياسية ما فيه قناعة، وسأنقل بعضها لأن البحث لا يتسع لذكرها كلها، وإلا كانت زبدا بعسل.

قال : الوجه الثاني: أن يقال هذه الصفة دل عليها القرآن فإن الله أخبر بمناداته لعباده في غير آية، كقوله تعالى: «وناديناه من جانب الطور الأيمن»[٣] وقوله: «ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون»[٤] «وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة»[٥]، والنداء في لغة العرب هو صوت رفيع لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازا، وإذا كان النداء نوعا من الصوت فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة، كما لو دل دليل على أن هنا إنسانا فإنه يعلم أن هنا حيوانا، وهذا كما أنه إذا أخبر أن له علما وقدرة دل على أن له صفة، لأن العلم والقدرة نوع من الصفات، وإذا

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٥٢٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٥٢٦).

(٣) سورة القصص، الآية ٤٦.

(٤) سورة القصص: الآية: ٧٤.

(٥) سورة الأعراف: الآية: ٢٢.



كان لفظ القرآن لم يذكر فيه أن العلم صفة ولا القدرة صفة، وكذلك إذا أخبر في القرآن أنه يخلق، ويرزق، ويحيي، ويميت، دل على أنه فاعل، فإن هذه أنواع تحت جنس الفعل وإن كان ثبوت هذه الصفة بما قد دل عليه القرآن في غير موضع كان ما جاء من الأحاديث موافقا لدلالة القرآن ولم تكن هذه الصفة ثابتة بمجرد هذا الخبر.

الوجه الثالث: أن ما أخبر الله به في كتابه من تكليم موسى وسماع موسى لكلام الله يدل على أنه كلمه بصوت فإنه لا يسمع إلا الصوت وذلك أن الله قال في كتابه عن موسى: «وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى»[١].

وقال في كتابه: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم تقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما»[٢]. ففرق بين إيحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى، كما فرق أيضا بين النوعين في قوله: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب»[٣]، ففرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب، فلو كان تكليمه لموسى إلهاما ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتا لم يكن فرق بين الإيحاء إلي غيره والتكليم له، فلما فرق القرآن بين هذا وهذا علم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، دل ذلك على أن الذي

(١) سورة طه: الآية: ١٣.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٤-١٦٥.

(٣) سورة الشورى: الآية: ٥١.



حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يدرك بالقلوب إنما هو كلام مسموع بالآذان ولا يسمع بها إلا ما هو صوت.

الوجه الرابع: أن مفسري القرآن وأهل السنن والآثار وأتباعهم من السلف كلهم متفقون على أن الله كلم موسى بصوت كما في الآثار المعروفة عنهم في الكتب المأثورة عن السلف، مثل ما ذكره ابن جرير وأمثاله في تفسير قوله: «حتى إذا فزع عن قلوبهم»[(١)] وتفسير كلام الله لموسى وغير ذلك وكما ذكره عبد الله بن أحمد والخلال والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم في كتب السنة وكما ذكره الإمام أحمد وغيره في «كتب الزهد وقصص الأنبياء».

الوجه الخامس: أن يقال الأدلة الدالة على أن الله يتكلم من الشرع والعقل، دلت على أنه يتكلم بالصوت، فإن الناس لهم في مسمى الكلام أربعة أقوال، قيل: إنه اسم للفظ الدال على المعنى، وقيل: للمعنى المدلول عليه باللفظ، وقيل: اسم لكل منهما بطريق الاشتراك، وقيل: اسم لهما بطريق العموم، وهذا مذهب السلف من الفقهاء والجمهور، فإذا قيل: تكلم فلان كان المفهوم منه عند الإطلاق اللفظ والمعنى جميعا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»[(٢)].

وقال عليه الصلاة والسلام: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمان، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»[(٣)].

---

(١) تقدم تخريجه. (٢) تقدم تخريجه قريبا.

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٣٢)، البخاري (١١/٢٤٦-٢٤٧/٦٤٠٦)، مسلم (٤/٢٠٧٢/٢٦٩٤)، الترمذي (٥/٤٧٨/٣٤٦٧).



وقال: أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل[(١)]

ونظائر هذا كثيرة، فالكلام إذا أطلق يتناول اللفظ والمعنى جميعا، وإذا سمي المعنى وحده كلاما أو اللفظ وحده كلاما فإنما ذلك مع قيد يدل على ذلك، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وإن الكلام عند الإطلاق هو اللفظ والمعنى جميعا، والقرآن والحديث مملوء من آيات الكلام لله تعالى، فكان المفهوم من ذلك هو إثبات اللفظ والمعنى لله . اهـ.[مجموع الفتاوى: ٦/٥٣٣].

(١) أخرجه: أحمد (٢/٤٧٠)، البخاري (٧/١٨٨/٣٨٤١)، مسلم (٤/١٧٦٨/٢٢٥٦)، الترمذي (٥/١٢٨/٢٨٤٩)، ابن ماجه (٢/١٢٣٦/٣٧٥٧).



الأحاديث التي فيها إثبات الصوت لله تعالى:

قد اعتنى أبو عبد الله البخاري بهذه المسألة في كتابه الصحيح، وفي كتاب خلق أفعال العباد، فذكر من الأحاديث والآثار التي تثبت لله تعالى الصوت ما تثبت به الحجة ويدفع مكابرة المكابر، وسأنقل في بحثي هذا بعض ما ذكره أبو عبد الله وغيره:

الحديث الأول: حديث جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنيس قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما سمعه من قرب، أنا الملك أنا الديان»[(١)] الحديث.

وهذا الحديث ذكره البخاري في صحيحه في كتاب العلم تحت باب الخروج في طلب العلم، وذكره في كتاب التوحيد تحت باب قوله تعالى: «ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له»، قال ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس، وهذه الصيغة هي صيغة التعليق بصيغة التمريض.

والعلماء في هذا الحديث ما بين مضعف ومصحح، فممن ضعفه الحافظ البيهقي في كتاب الأسماء والصفات[(٢)]، فقد ذكره بأسانيده عن القاسم بن عبد الواحد عن عبد الله بن محمد بن عقيل، قال ما نصه: وهذا حديث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقيل، وابن عقيل والقاسم بن عبد الواحد بن أيمن المكي، لم يحتج بهما الشيخان أبو عبد الله البخاري، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، ولم

---

(١) تقدم تخريجه (ص: ١٦٢١).

(٢)الأسماء والصفات: ص ٣٤٧ بتعليق الكوثري.



يخرجا هذا الحديث في الصحيح بإسناده وإنما أشار البخاري إليه في ترجمة الباب، واختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه، ولم يثبت صفة الصوت في كلام الله عز وجل أو في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه، وليس بنا ضرورة إلى إثباته.

وقد تبعه على ذلك الكوثري فقال في التعليق: ذكره البخاري تعليقا بصيغة الجزم ويذكر في صحيحه إشارة إلى أنه ضعيف، ليس من شرطه كما هو عادته في الأحاديث المعلقة على ما قاله ابن حجر، وأما خلق الأفعال فليس ثبوته منه كثبوت الصحيح[(١)].

وأما الذين صححوه، فمنهم الحافظ ابن حجر، فقد قال في كتاب العلم عند هذا الحديث، هو حديث أخرجه المصنف في الأدب المفرد، وأحمد، وأبو يعلى في مسنديهما من طريق عبد الله بن محمد بن عقيل، أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: بلغني عن رجل حديث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاشتريت بعيرا ثم شددت رحلي، فسرت إليه شهرا حتى قدمت الشام، فإذا عبد الله بن أنيس، فقلت للبواب: قل له جابر على الباب، فقال: ابن عبد الله، قلت: نعم. فخرج فاعتنقني فقلت: حديث بلغني عنك أنك سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فخشيت أن أموت قبل أن أسمعه، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يحشر الله الناس يوم القيامة عراة»، فذكر الحديث. وله طريق أخرى أخرجها الطبراني في مسند الشاميين، وتمام في فوائده من طريق الحجاج بن دينار، عن محمد بن

(١) الأسماء والصفات: ص: ٣٤٧ بتعليق الكوثري.



المنكدر عن جابر قال: كان يبلغني عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث في القصاص، وكان صاحب الحديث بمصر فاشتريت بعيرا فسرت حتى وردت مصر، فقصدت إلى باب الرجل فذكر نحوه، وإسناده صالح، وله طريق ثالثة أخرجها الخطيب في الرحلة من طريق أبي الجارود العنسي وهو بالنون الساكنة عن جابر قال: بلغني حديث في القصاص فذكر الحديث نحوه، وفي إسناده ضعف. وادعى بعض المتأخرين أنه ينقض القاعدة المشهورة، أن البخاري حيث يعلق بصيغة الجزم يكون صحيحا، وحيث يعلق بصيغة التمريض يكون فيه علة لأنه علقه بالجزم هنا، ثم أخرج طرفا من متنه في كتاب التوحيد بصيغة التمريض فقال: ويذكر عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنيس قال: سمعت النبي صلى الله عله وسلم يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت»، الحديث. وهذه الدعوة مردودة، والقاعدة بحمد الله غير منتقضة ، ونظر البخاري أدق من أن يعترض عليه بمثل هذا، فإنه حيث ذكر الارتحال فقط جزم به لأن الإسناد حسن، وقد اعتضد هذا لفظه في كتاب العلم. [١/ ٢٣٠-٢٣١].

ومن صححه الحاكم، فقد أخرجه في كتاب الأهوال فقال بعد ما ذكره بسنده: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[١]، ووافقه الذهبي فقال: صحيح، وممن صححه المنذري، قال: رواه أحمد بإسناد حسن[٢].

وممن صححه من المتأخرين، العلامة الألباني، قال في تخريج السنة لابن أبي عاصم: هذا حديث صحيح وإسناده حسن أو قريب منه[٣].

(١) مستدرك الحاكم (٤/٥٧٥).

(٢) الترغيب والترهيب (٤/٤٠٤).

(٣) السنة لابن أبي عاصم: (١/٢٢٥).



الحديث الثاني: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم، يقول الله تعالى: «يا آدم، فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت أن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار»[١].

الحديث الثالث: حديث أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان»[٢] أخرجه البخاري في صحيحه.

الحديث الرابع: ذكر البخاري تعليقا قال: وقال مسروق عن ابن مسعود: إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئا، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت، عرفوا أنه الحق ونادوا ماذا قال ربكم: قالوا الحق[٣].

قال شارحه ابن حجر: وقد وصله البيهقي في الأسماء والصفات من طريق أبي معاوية، عن الأعمش، عن مسلم بن صبيح - وهو أبو الضحى - عن مسروق، وهكذا أخرجه أحمد عن أبي معاوية، ولفظه أن الله عز وجل إذا تكلم بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون، فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل، فإذا جاءهم جبريل فزع عن قلوبهم قال: ويقولون: يا جبريل، ماذا قال ربكم؟ قال: فيقول: الحق، قال فينادون الحق الحق، قال البيهقي: رواه أحمد بن شريح الرازي، وعلي بن إشكاب، وعلي بن مسلم، ثلاثتهم عن أبي معاوية مرفوعا، أخرجه أبو داود في السنن

---

(١) أخرجه: البخاري (١٣/٥٥٥/٧٤٨٣)، مسلم (١/٢٠١/٢٢٢).

(٢) تقدم تخريجه قريبا.

(٣) تقدم تخريجه في قواعد الأسماء والصفات.



عنهم، ولفظه مثله، إلا أنه قال: فيقولون ماذا قال ربكم، قال ورواه شعبة عن الأعمش موقوفا، وجاء عنه مرفوعا أيضا.

قلت: وهكذا رواه الحسن بن محمد الزعفراني، عن أبي معاوية مرفوعا وأخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد، من رواية أبي حمزة السكري، عن الأعمش بهذا السند إلى مسروق، قال: من كان يحدثنا بتفسير هذه الآية لولا ابن مسعود، سألنا عنه فذكره موقوفا باللفظ المذكور في الصحيح، ثم ساقه من طريق حفص بن غياث عن الأعمش، قال بهذا.

وأخرجه ابن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية عن علي بن إشكاب مرفوعا، وقال: هكذا حدث به أبو معاوية مسندا ووجدته بالكوفة موقوفا، ثم أخرجه من رواية عبد الله بن نمير وشعبة، كلاهما عن الأعمش موقوفا، ومن رواية شعبة عن منصور والأعمش معا، ومن رواية الثوري عن منصور كذلك، وهكذا رواه عبد الرحمان بن محمد المحاربي، وجرير عن الأعمش موقوفا، ورواه فضيل بن عياض عن منصور عن أبي الضحى، ورواه الحسن بن عبيد الله النخعي عن أبي الضحى مرفوعا.

وأخرجه ابن أبي حاتم من طريق السدي عن أبي مالك عن مسروق كذلك، وأغفل أبو الحسن بن الفضل في الجزء الذي جمعه في الكلام على أحاديث الصوت هذه الطرق كلها، واقتصر على طريق البخاري فنقل كلام من تكلم فيه وأسند إلى أن الجرح مقدم على التعديل، وفيه نظر لأنه ثقة مخرج حديثه في الصحيحين، ولم ينفرد به، وقد نقل ابن دقيق العيد عن ابن المفضل وكان شيخه والده، أنه كان يقول: فيمن خرج له في الصحيحين، هذا جاز القنطرة، وقرر ابن دقيق



العيد ذلك بأن من اتفق الشيخان على التخريج لهم ثبتت عدالتهم بالاتفاق بطريق الاستلزام، فاتفاق العلماء على تصحيح ما أخرجاه، ومن لازمه عدالة رواته، إلى أن تتبين العلة القادحة بأن تكون مفسرة ولا تقبل التأويل، انتهى[(١)].

الحديث الخامس: قال ابن القيم في الصواعق: قال ابن مردويه في تفسيره: حدثنا أحمد بن كامل بن خلف، حدثنا محمد بن سعد، حدثنا أبي ، حدثنا عمي، حدثنا أبي عن أبيه عن ابن عباس في قوله تعالى «حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قال الحق وهو العلي الكبير قال: لما أوحى الجبار جل جلاله إلى محمد صلى الله عليه وسلم دعا الرسول إلى الملائكة ليبعثه بالوحي، فسمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى: قالوا الحق، علموا أن الله تعالى لا يقول إلا الحق، وأنه منجز ما وعد، قال ابن عباس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا، فلما سمعوه خروا سجدا، فلما رفعوا رؤوسهم قالوا: ماذا قال ربكم ، قال الحق، وهو العلي الكبير.

قال ابن القيم: وهذا إسناد معروف يروي به ابن جرير وعبد بن حميد وغيرهم التفسير وغيره عن ابن عباس، وهو إسناد متداول بين أهل العلم وهم ثقات[(٢)].

---

(١) فتح الباري (١٣/٥٥٨-٥٥٩).

(٢) فعبارة ابن القيم في هذا السند توهم صحة الإسناد وجودته وليس كذلك، فإن محمد بن سعد الذي يروي عنه الطبري هو محمد بن سعد بن محمد بن الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة العوفي من بني عوف بن سعد، فخذ من بني عمرو بن عياد بن يشكر بن بكر بن وائل، وهو لين في الحديث كما قال الخطيب، وقال الدارقطني: لا بأس به مات في آخر ربيع الآخر سنة ٢٧٦. ترجمه الخطيب في تاريخ بغداد (٥/٣٢٢-٣٢٣)، والحافظ في لسان الميزان(٥/١٧٤)، وهو غير محمد بن سعد بن منيع==



الحديث السادس: قال ابن القيم في الصواعق، وفي تفسير

== كاتب الواقدي وصاحب كتاب الطبقات الكبرى، فهذا أحد الحفاظ الكبار الثقات المتحرين، قديم الوفاة مات في جمادى الآخرة سنة ٢٣٠.

أبوه سعد بن محمد بن الحسن العوفي ضعيف جدا، سئل عنه الإمام أحمد فقال: «ذاك جهمي» ثم لم يره موضعا للرواية ولو لم يكن، فقال: «لو لم يكن هذا أيضا لم يكن ممن يستأهل أن يكتب عنه ولا كان موضعا لذاك». وترجمته عند الخطيب (٩/١٢٦-١٢٧)، ولسان الميزان (٣/١٨-١٩)، عن عمه أي عم سعد، وهو «الحسين بن الحسن بن عطية العوفي» كان على قضاء بغداد قال ابن معين: «كان ضعيفا في القضاء ضعيفا في الحديث، وقال ابن سعد في الطبقات: «وقد سمع سماعا كثيرا، وكان ضعيفا في الحديث»، وضعفه أيضا أبو حاتم والنسائي، وقال ابن حبان في المجروحين: «منكر الحديث، ولا يجوز الاحتجاج بخبره» وكان طويل اللحية جدا، روى الخطيب من أخبارها طرائف. مات سنة ٢٠١. مترجم في الطبقات (٧/٢/٧٤)، والجرح والتعديل (١/٢/٤٨)، وكتاب المجروحين لابن حبان رقم ٢٢٨ ص ١٦٧، وتاريخ بغداد (٨/٢٩-٣٢)، ولسان الميزان: (٢/٢٧٨).

عن أبيه: وهو «الحسن بن عطية بن سعد العوفي» وهو ضعيف جدا قال البخاري في الكبير: «ليس بذاك» وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث» وقال ابن حبان: «يروى عن أبيه، روى عنه ابنه محمد بن الحسن، منكر الحديث فلا أدري: البلية في أحاديثه منه أو من أبيه أو منهما معا؟ لأن أباه ليس بشيء في الحديث، وأكثر روايته عن أبيه، فمن هنا اشتبه أمره ووجب تركه». مترجم في التاريخ الكبير (١/٢/٢٩٩)، وابن أبي حاتم: (١/٢/٢٦)، والمجروحين لابن حبان (ص ١٥٨ رقم ٢١٠) والتهذيب.

عن جده: وهو عطية بن سعد بن جنادة العوفي، وهو ضعيف أيضا، ولكنه مختلف فيه، فقال ابن سعد كان ثقة إن شاء الله، وله أحاديث صالحة، ومن الناس من لا يحتج به، وقال أحمد: هو ضعيف الحديث، بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي فيأخذ عنه التفسير، وكان الثوري وهشيم يضعفان حديث عطية.

قال صالح: وقد رجحنا ضعفه في شرح حديث المسند ٣٠١٠ وشرح حديث الترمذي ٥٥١، وإنما حسن الترمذي ذاك الحديث لمتابعات ليس من أجل عطية، وقد ضعفه النسائي أيضا في الضعفاء ٢٤، وضعفه ابن حبان جدا في كتاب المجروحين، قال: «فلا يحل كتابة حديثه إلا على وجه التعجب»، الورقة ١٧٨، وانظر أيضا ابن سعد (٦/٢١٢-٢١٣)، والكبير للبخاري (٤/١/٨-٩)، والصغير ١٢٦، وابن أبي حاتم (٣/١/٣٨٢-٣٨٣)، والتهذيب.

كل هذا ذكره الشيخ شاكر في تعليقه على تفسير ابن جرير عند قوله تعالى «وعلى أبصارهم غشاوة» (١/٢٦٣-٢٦٤) وبما نكر يتبين لك أن ما ذكره ابن القيم في هذا السند ليس بصواب، ولا ينبغي الاحتجاج بمثل هذا السند الضعيف، وذكرناه في البحث لبيان حاله لا للاحتجاج به، والله أعلم.



شيبان عن قتادة في تفسيره قوله «فلما جاءها نودي أن بورك من في النار» قال صوت رب العالمين ذكره ابن خزيمة.

الحديث السابع: قال الإمام أحمد: حدثنا إسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه، حدثنا عبد الصمد قال: سمعت وهب بن منبه، قال: لما رأى موسى النار انطلق يسير حتى وقف منها قريبا، فذكر الحديث، إلى أن قال: فنودي من الشجرة فقيل له: يا موسى، فأجاب سريعا ولا يدري من دعاه، وما كان سرعة إجابته إلا استئناسا بالأنس، فقال: لبيك مرارا إني أسمع صوتك وأوجس وجسك ولا أرى مكانك، فأين أنت؟ قال: أنا فوقك، ومعك وأمامك وأقرب إليك منك، فلما سمع موسى هذا، علم أنه لا ينبغي ذلك إلا لربه تبارك وتعالى فأيقن به فقال: كذلك أنت إله أسمع أم كلام رسول، فقال: أنا الذي أكلمك فادن مني. الحديث[١].

موقف العلماء من هذه الأحاديث:

وقد تقدم طعن البيهقي في حديث جابر وغيره، وادعى أنه لم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح ثم قال: فإن كان ثابتا فإنه يرجع إلى غيره، وفرح بذلك الكوثري عدو السلفية كما قدمنا نقله. ومن نظر إلى تعاليقه على الأسماء والصفات للبيهقي وغيره، تتبين له خيانته في نقل النصوص ولا سيما في هذه المسألة فقد حاول الطعن في حديث جابر بتمويهات وحيل تنطوي على الغفلة على الذين لا دراية لهم بعلم الحديث وصناعته، فقد تقدم ما نقلناه عن الحافظ من الكلام على

---

(١) أخرجه: أحمد في كتاب الزهد مطولا بهذا السند (ص ٦١- ٦٦)،
ابن أبي حاتم (٢٨٤٣/٩-٢٨٤٤) من طريق إسماعيل بن عبد الكريم به،
وذكره السيوطي في الدر المنثور (٥١٩/٤-٥٢٢) وزاد نسبته لعبد بن حميد وابن المنذر.



حديث جابر في شرح البخاري، ولا يخطر في بال أن مثل الكوثري يخفى عليه ما ساقه الحافظ في الفتح.

أما ابن حجر، فقد اعترف بصحة أحاديث الصوت فقال في الفتح: « وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة، وجب الإيمان به، ثم قال: إما التفويض وإما التأويل» [٥٦١/١٣].

قلت: وهذا الذي ذكره الحافظ عن الذهاب إلى التأويل والتفويض ليس بسديد، وليته قال: وإذا ثبتت أسانيد أحاديث الصوت وصحت، وجب إثبات الصفة لله تعالى على ما يليق به، وهو بنفسه اعترف بأن الذين نفوا الصوت عن الله تعالى إنما حملهم على ذلك التشبيه والقياس على الآدميين.

قال ما عبارته في الفتح: وحاصل الاحتجاج للنفي، الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين، لأنها التي عهد أنها ذات مخارج، ولا يخفى ما فيه إذ الصوت قد يكون من غير مخارج، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق، سلمنا لكن تمنع القياس المذكور وصفات الخالق لا تقاس على صفات المخلوق[1].اهـ.

وأما القرطبي فقد تقدم تأويله لحديث جابر بما لا يتفق مع طريقة المحدثين في جمعهم بين الأحاديث المتعارضة.

فقد ذكر كما تقدم، أن الذي نادى بصوت هو ملك من الملائكة، واستدل بالنص الذي ورد فيه أن الملائكة تضرب بأجنحتها، وأن هذا هو الصوت المسموع، واستدل بغير هذا.

الصواب أن يقال: أن حديث جابر على ظاهره، فالصوت صوت الخالق، وما ورد من النصوص فيه أمر الله تعالى لمخلوقاته أن ينادوا،

---

(١) فتح الباري (٥٦١/١٣).



يحمل على ظاهره ولا تعارض بحمد الله بين النصوص التي فيها نداء الخالق ونداء المخلوقات، فكل ينزل منزلته، ويتبع سياقه.

فالشبه التي ذكرها القرطبي ضعيفة جدا، تدل على عدم خبرته بطرق الجمع بين النصوص إذا توهم فيها التعارض، فالمصير إلى أعمال كل نص على بابه هو الواجب عند المحدثين إذا أمكن، وقد أمكن هنا بل هو الواجب وليس هناك ما يدفع هذا إلا أشعرية فرخت في ذهن القرطبي، وتخيل التمثيل والتشبيه لا غير، اللهم اجعلنا من المثبتين لصفات ربنا على ما يليق بمعبودنا.

وأما السلفيون وفي مقدمتهم الإمامان الحافظان الكبيران ابن تيمية وابن القيم، فيثبتون لله تعالى صوتا كما صحت بذلك الأخبار، وتواترت بذلك آيات القرآن، على ما يليق بجلاله منزهين له عن التشبيه والتمثيل كما في سائر الصفات، وفي إثبات جلال الذات وقد أفاض ابن تيمية في البحث في هذه المسألة وتبعه تلميذه ابن القيم، وقد خصص جزءا كبيرا لهذه المسألة، وللإمام السجزي رسالة جيدة في هذه المسألة بالخصوص، سماها «الحرف والصوت» ذكر فيها الأحاديث المرفوعة، والآثار السلفية التي ثبتت عن أئمة السلف بما فيه قناعة.

صفة الوجه:

قال القرطبي عند قوله تعالى من سورة البقرة: «فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم»[1]: اختلف الناس في تأويل الوجه

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١١٥.



المضاف إلى الله تعالى في القرآن والسنة، فقال الحذاق: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد وأجلها قدرا، قال ابن فورك: قد تذكر صفة الشيء، والمراد بها الموصوف توسعا، كما يقول القائل: رأيت علم فلان اليوم، ونظرت إلى علمه، إنما يريد بذلك رأيت العالم ونظرت إلى العالم، كذلك إذا ذكر الوجه هنا، والمراد من له الوجه أي الوجود، وعلى هذا يتأول قوله تعالى: «إنما نطعمكم لوجه الله »[(١)]، لأن المراد به لله الذي له الوجه، وكذلك قوله «إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى»[(٢)] أي الذي له الوجه.

قال ابن عباس: الوجه عبارة عنه عز وجل كما قال: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[(٣)].

وقال بعض الأئمة: تلك صفة ثابتة بالسمع، زائدة على ما توجبه العقول من صفات القديم تعالى، قال ابن عطية: وضعف أبو المعالي هذا القول، وهو كذلك ضعيف وإنما المراد وجوده، وقيل المراد بالوجه هنا الجهة التي وجهنا إليها أي القبلة، وقيل: الوجه، القصد، كما قال الشاعر:

استغفر الله ذنبا لست محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

وقيل: المعنى فثم رضا الله وثوابه، كما قال: «إنما نطعمكم لوجه الله» ، أي لرضائه وطلب ثوابه، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «من بنى مسجدا يبتغي به وجه الله بنى الله له مثله في

(١) سورة الإنسان: الآية: ٩.
(٢) سورة الليل: الآية: ٢٠.
(٣) سورة الرحمان: الآية: ٢٧.



الجنة»[١].

وقوله: «يجاء يوم القيامة بصحف مختمة فتنصب بين يدي الله تعالى فيقول عز وجل لملائكته: ألقوا هذا واقبلوا هذا، فتقول الملائكة: وعزتك يا ربنا ما رأينا إلا خيرا وهو أعلم، فيقول: إن هذا كان لغير وجهي ولا أقبل من العمل إلا ما ابتغي به وجهي»[٢] أي خالصا لي، خرجه الدارقطني وقيل: المراد: فثم الله، والوجه صلة، وهو كقوله «وهو معكم» قاله الكلبي والقتبي، ونحوه قول المعتزلة.(٢/٨٣-٨٤).

وقال عند قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه»[٣] : قال مجاهد: معناه: إلا هو. وقال الصادق: دينه، وقال أبو العالية وسفيان: أي إلا ما أريد به وجهه، أي ما يقصد إليه بالقربة، قال الشاعر:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

---

(١) أخرجه من حديث عثمان: أحمد (١/٦١، ٧٠)، البخاري (١/٧١٦/٤٥٠)، مسلم (١/٣٧٨/٥٣٣)، الترمذي (٢/١٣٤/٣١٨)، ابن ماجه (١/٢٤٣/٧٣٦)، وفي الباب عن أبي بكر وعمر وعلي وابن عباس وجابر وأنس وعمرو بن عبسة وأبي ذر، وأبي أمامة وأبي هريرة وواثلة بن الأسقع وعبد الله بن عمر، وعائشة وأم حبيبة رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) أخرجه: البزار (كشف الأستار ٤/١٥٧/٣٤٣٥)، الطبراني في الأوسط (٣/٢٨٧-٢٨٨/٢٦٢٤)، الدارقطني في السنن (١/٥١)، العقيلي في الضعفاء (١/٢١٨-٢١٩/٢٦٧)، البيهقي في شعب الإيمان (٥/٣٣٥-٣٣٦/٦٨٣٦)، كلهم من طريق الحارث بن غسان عن أبي عمران الجوني عن أنس. والحارث بن غسان أورده الذهبي في الميزان (١/٤٤١) وذكر له هذا الحديث من رواية العقيلي في الضعفاء ثم قال: «وله آخر عن ابن جريج وقال العقيلي: حدث بمناكير». والحديث أورده الهيثمي في المجمع (١٠/٣٥٠) وقال بأن الطبراني رواه في الأوسط بإسنادين. ورجال أحدهما رجال الصحيح.

(٣) سورة القصص: الآية: ٨٨.



وقال محمد بن يزيد: حدثني الثوري قال: سألت أبا عبيدة عن قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» فقال: إلا جاهه كما تقول لفلان وجه في الناس أي: جاه.[١٣/٣٢٢].

وقال في سورة الرحمان عن قوله تعالى: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[١]، أي و يبقى الله، فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه، قال الشاعر:

قضى على خلقه المنايا فكل شيء سواه فاني

وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا ابن فورك، وأبو المعالي وغيرهم، وقال ابن عباس: الوجه عبارة عنه، كما قال: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام».

وقال أبو المعالي: وأما الوجه، فالمراد به عند معظم أئمتنا وجود الباري تعالى، وهو الذي ارتضاه شيخنا، ومن الدليل على ذلك قوله تعالى «ويبقى وجه ربك» والموصف بالبقاء عند تعرض الخلق للفناء، وجود الباري تعالى، وقد مضى في البقرة القول في هذا عند قوله تعالى: «فأينما تولوا فثم وجه الله»[٢]، وقد ذكرناه في كتاب الأسنى مستوفى، قال القشيري: قال قوم: هو صفة زائدة على الذات لا تكيف يحصل بها الإقبال على من أراد الرب تخصيصه بالإكرام، والصحيح أن يقال: وجهه، وجوده وذاته، يقال: هذا وجه الأمر، ووجه الصواب وعين الصواب، وقيل أي يبقى الظاهر بأدلته كظهور الإنسان بوجهه، وقيل: وتبقى الجهة التي يتقرب بها إلى الله. [١٧/١٦٥]. وقال في

(١) سورة الرحمان: الآية ١١٥.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١١٥.



الأسنى: باب ما جاء في ذكر الوجه المضاف إلي الله تعالى في القرآن والسنة وإجماع الأئمة.

ثم ذكر الكلام الذي نقلناه من التفسير وزاد عليه وحكى المزني عن الشافعي أنه قال في هذه الآية: «فأينما تولوا فثم وجه الله»، أي فثم الوجه الذي وجهكم إليه، وقال البيهقي والخطابي في قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»، فلو كان ذكر الوجه ولم تكن الذات صفة لقال ذي الجلال والإكرام فلما قال: ذو الجلال والإكرام علمنا له نعتا للوجه، وأن الوجه صفة للذات، وخرج البخاري والترمذي عن جابر بن عبد الله قال: لما نزلت هذه الآية: «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم»، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعوذ بوجهك»، «أو من تحت أرجلكم» قال: «أعوذ بوجهك»، «أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض» قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا أهون، أو هذا أيسر[(١)]، وذكر الوجه في الأخبار كثير، وروى الحارث الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله أوحى إلى زكريا عليه السلام فقام وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن الله أمركم بالصلاة فإن العبد إذا قام يصلي استقبله الله بوجهه، فلا يصرف وجهه عنه حتى يكون العبد هو الذي يصرف وجهه عنه»[(٢)]، وروي مثل هذا عن حذيفة بن اليمان وابن عمر رضي الله عنهما من قولهما، والمعنى في ذلك أن الله تعالى مقبل على المصلي برحمته، فعبر عن إقبال الرحمة وصرفها، بإقبال الوجه وصرفه،

---

(١) أخرجه: أحمد (٣/٣٠٩)، البخاري (١٣/٣٦٦/٧٣١٣)، الترمذي (٥/٢٤٤/٣٠٦٥)، النسائي في الكبرى (٦/٣٤٠/١١١٦٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٤/١٣٠، ٢٠٢)، الترمذي (٥/١٣٦-١٢٨/٢٨٦٣-٢٨٦٤)، وقال: «حديث حسن صحيح غريب» ، ابن خزيمة (٢/٦٤-٦٥/٩٣٠)، ابن حبان (١٤/١٢٤-١٢٦/٦٢٣٣)، الحاكم (١/١١٧-١١٨ و ١١٨) وصححه.



وشائع من كلام الناس. الأمير مقبل على فلان، وهم يريدون إقباله عليه بالإحسان، ومعرض عن فلان، وهم يريدون ترك إحسانه إليه، وصرف إنعامه عنه، وليس في صفات ذات الله تعالى إقبال ولا إعراض ولا صرف، وإنما ذلك في صفات فعله، وهذا بين والذي بين ذلك ما رواه الترمذي عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يمسح الحصى فإن الرحمة تواجهه»[1] وذلك أن مسح الحصى فيه نوع التفات و شغل وإعراض، ولذلك قال ابن عمر: إن الله عز وجل مقبل على عبده بوجهه ما أقبل إليه، فإذا التفت انصرف عنه.

وخرج مسلم وغيره عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى بصاقا في جدار القبلة فحكه ثم أقبل على الناس فقال: «إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه فإن الله قبل وجهه إذا صلى»[2].

هذا ليس على ظاهره، وإنما المعنى فإنه قبلة الله، ورحمته قبل وجهه، وكذا الحديث الآخر رواه أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في قبلة المسجد فأقبل على الناس فقال: «ما بال أحدكم يقوم مستقبل ربه عز وجل فيتنخم أمامه»[3] قبلة ربه أو رحمة

---

(١) أخرجه: أحمد (٥/ ١٥٠، ١٦٣، ١٧٩)، أبو داود (١/ ٥٨١/ ٩٤٥)، الترمذي (٢/ ٢١٩/ ٣٧٩) وقال: «حديث حسن»، النسائي (٣/ ١٠/ ١١٩٠)، ابن ماجه (١/ ٣٢٧-٣٢٨/ ١٠٢٧)، ابن خزيمة (٢/ ٥٩/ ٩١٣-٩١٤)، ابن حبان (٦/ ٤٩-٥١/ ٢٢٧٣-٢٢٧٤).

(٢) أخرجه: أحمد (٢/ ٣٢)، البخاري (١/ ٦٧٠/ ٤٠٦)، مسلم (١/ ٣٨٨/ ٥٤٧)، أبو داود (١/ ٣٢٣/ ٤٧٩)، النسائي (٢/ ٣٨٣/ ٧٢٣)، ابن ماجه (١/ ٢٥١/ ٧٦٣)، مالك في الموطأ (فتح البر ٤/ ٤٩٦).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: أحمد (٢/ ٢٥٠)، مسلم (١/ ٣٨٩/ ٥٥٠).



ربه، ويحتمل أن يكون المراد تعظيم حرمة القبلة وتشريفها، كما قال: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[1]، أي بمنزلة يمين الله، ولما كان المصلي يتوجه بوجهه وقصده وكليته إلى هذه الجهة، نزلها في حقه منزلة الله تعالى، فيكون هذا من باب الاستعارة، والأول من باب حذف المضاف، وبالله العصمة والتوفيق لا رب غيره.

حديث أخرجه ابن ماجه، ومسلم عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره ثم قرأ أبو عبيدة: «أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين»»[2]، لفظ ابن ماجه، لفظ مسلم ما تقدم في اسمه الجميل، قال أبو عبيدة: السبحة يقال إنها جلال وجهه ونوره، ومنه قيل: سبحان الله إنما هو تعظيم له وتنزيه، قال البيهقي: إذا قال سبحان الله من التسبيح، والتسبيح تنزيه الله من كل سوء، فليس فيه إثبات النور للوجه، وإنما فيه أنه لو كشف الحجاب الذي على أعين الناس ولم يثبتهم لرؤيته لاحترقوا، وفيه عبارة أخرى، وهي أنه لو كشف عنه الحجاب لأفنى جلاله وهبته وقهره ما أدركه بصره، يعني كلما أوجده من العرش إلى الثرى فلا نهاية لبصره، والله أعلم. [٢١٠، ٢١١، ٢١٢].

التعليق على صفة الوجه:

لقد ذكر القرطبي في تفسيره في مواضع موارد صفة الوجه وفي كتاب الأسنى أقوال المؤولين لهذه الصفة فذكر الوجود، والجهة،

---

(١) تقدم عند موقف الرازي من صفة الاستواء.

(٢) أخرجه: أحمد (٤/٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٥)، مسلم (١/١٦١-١٦٢/١٧٩)، ابن ماجه (١/٧٠/١٩٥-١٩٦).



والقصد، والرضى والثواب، وذكر أنه صلة، وذكر أنه صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجبه العقول، ونقل تضعيف أبي المعالي وموافقة ابن عطية على هذا التضعيف ، وهذه الأقوال كلها ما عدا القول الأخير الذي ضعفه مخالفة لعقيدة السلف الصالح، وقد رد الإمام ابن القيم رحمه الله هذه الأقوال، وأثبت ما عليه السلف الصالح في إثبات صفة الوجه قال في الصواعق (٣٨٦/٢):

المثال الخامس: وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة، فليس بمجاز، بل على حقيقته واختلف المعطلون في جهة التجوز في هذا، فقالت طائفة: لفظ الوجه زائد، والتقدير: «ويبقى ربك» «إلا ابتغاء ربه الأعلى»، و « يريدون ربهم»، وقالت فرقة أخرى منهم: الوجه بمعنى الذات، وهذا قول أولئك، وان اختلفوا في التعبير عنه، وقالت فرقة: ثوابه وجزاؤه فجعله هؤلاء مخلوقا منفصلا قالوا: لأن الذي يراد هو الثواب وهذه أقوال نعوذ بوجهه العظيم من أن يجعلنا من أهلها.

قلت: وهذه هي الأقوال التي ذكرها أبو عبد الله القرطبي في تفسيره وفي كتابه الأسنى، واقتنع بها، وانتصر لها، وأول كل ما ورد من الأحاديث التي فيها صفة الوجه هو وغيره من المفسرين الذي بينا عقيدتهم في بحثنا هذا، غفر الله لهم.

قال ابن القيم: والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه:

أحدها: أن المجاز لا يمتنع نفيه، فعلى هذا لا يمتنع أن يقال ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أنه خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب.

الثالث: أن ذلك يستلزم كون حياته، وسمعه، وبصره وقدرته،



وكلامه، وإرادته، وسائر صفاته مجازا لا حقيقة، كما تقدم تقريره.

الرابع: أن دعوى المعطل أن الوجه صلة، كذب على الله وعلى رسوله وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها.

الخامس: أنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعى الزيادة في قوله: «أعوذ بعزة الله وقدرته»، ويكون التقدير: أعوذ بالله، ويدعي معطل آخر الزيادة في سمعه وبصره وغير ذلك.

السادس: أن هذا يتضمن الغاء وجهه الكريم لفظا ومعنى، وأن لفظه زائد منتف.

السابع: ما ذكره الخطابي والبيهقي وغيرهما، قالوا: لما أضاف الوجه إلي الذات، وأضاف النعت إلى الوجه فقال: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[١]، دل على أن ذكر الوجه ليس بصلة، وأن قوله «ذو الجلال والإكرام صفة للوجه، وأن الوجه صفة للذات، قلت: فتأمل رفع قوله «ذو الجلال والإكرام»، عند ذكر الوجه، وجره في قوله «تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام»[٢] فذوي الوجه المضاف بالجلال والإكرام لما كان القصد الإخبار عنه وذوي المضاف إليه بالجلال والإكرام في آخر السورة، لما كان المقصود عين المسمى دون الاسم فتأمله.

الثامن: أنه لا يعرف في لغة الأمم وجه الشيء، بمعنى ذاته ونفسه، وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال: هو كقوله: وجه الحائط، ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر، فيقال لهذا المعطل المشبه، ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مبطل لقولك، فإن

---

(١) سورة الرحمان: الآية ٢٧.

(٢) سورة الرحمان: الآية: ٧٨.



وجه الحائط أحد جانبيه، فهو مقابل لدبره، ومثل هذا وجه الكعبة، ودبرها، فهو وجه حقيقة ولكنه بحسب المضاف إليه ، فلما كان المضاف إليه بناء كان وجهه من جنسه، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه، وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار أوله، ولا يقال لجميع النهار، وقال ابن عباس: وجه النهار أوله، ومنه قولهم صدر النهار قال ابن الأعرابي: أتيته بوجه نهار وصدر نهار وأنشد الربيع بن زياد:

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار

والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه، ووجه الرأي والأمر ما يظهر أنه صوابه، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمنا، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من ليس كمثله شيء كان وجهه تعالى كذلك.

التاسع: أن حمله على الثواب المنفصل من أبطل الباطل، فإن اللغة لا تحتمل ذلك، ولا يعرف أن الجزاء يسمى وجها للمجازي.

العاشر: أن الثواب مخلوق، فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه استعاذ بوجه الله فقال: «أعوذ بوجهك الكريم أن تضلني لا إله إلا أنت الحي الذي لا يموت والجن والإنس يموتون»، رواه أبو داود وغيره[(١)]، ومن دعائه يوم الطائف «أعوذ بوجهك الكريم الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة»[(٢)]، ولا يظن برسول الله صلى

(١) أخرجه: مسلم (٢٧١٧/٢٠٨٦/٤)، لكن بلفظ « اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلني، أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون».

(٢) طرف من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى الطائف، أخرجه ابن منده في كتاب التوحيد (٣٩٢/٣٧/٣)، من طريق محمد بن إسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن جعفر، مختصرا. ذكره الهيثمي في المجمع (٣٥/٦) وقال: «رواه الطبراني وفيه ابن إسحاق وهو مدلس ثقة. وبقية رجاله ثقات». وذكره ابن كثير في التفسير (٦١/٦) وعزاه لمحمد بن إسحاق في السيرة.
وانظر فقه السيرة للغزالي بتحقيق الشيخ ناصر (ص: ١٣٢).



الله عليه وسلم أن يستعيذ بمخلوق، وفي صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل عليه «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم»، قال: «أعوذ بوجهك»[١]. وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إذا أخذت مضجعك فقل: أعوذ بوجهك الكريم وكلماتك التامات من شر ما أنت آخذ بناصيته[٢]... الحديث، وإسناده كلهم ثقات، وفي الموطأ لما كان ليلة الجن أقبل عفريت من الجن وفي يده شعلة من نار، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن، فلا يزداد إلا قربا، فقال له جبريل عليه السلام: ألا أعلمك كلمات تقولهن ينكب منها لغيه وتطفأ شعلته: أعوذ بوجه الله الكريم، وكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر، من شر ما ينزل من السماء، ومن شر ما يعرج فيها، ومن شر ما ذرأ في الأرض وما يخرج منها، ومن شر فتن الليل والنهار، ومن شر طوارق الليل، ومن شر كل طارق إلا طارق يطرق بخير يا رحمان، فقالها فانكب لغيه وطفئت شعلته، أرسله مالك ووصله

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه: أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥٢)، النسائي في عمل اليوم والليلة (رقم ٧٦٧)، ابن السني في عمل اليوم والليلة (رقم ٧١٣)، الطبراني في الصغير (٢/١٨٥/٩٩٨)، وفي الدعاء (٢/٩٠٠/٢٣٧)، من طريق الأحوص بن جواب حدثنا عمار بن زريق عن أبي إسحاق عن الحارث وأبي ميسرة عن علي.

وصحح النووي إسناده في الأذكار وتعقبه الحافظ ابن حجر في نتائج الأفكار فقال: «هذا حديث حسن، اختلف في إسناده على أبي إسحاق، ولم أره إلا من طريقه إلا بالعنعنة، فهاتان علتان تحطه عن رتبة الصحيح».



غيره[١].

الحاديث عشر: أن النبي صلى الله عليه وسلم يدعو في دعائه: «أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك»[٢]، ولم يكن ليسأل لذة النظر إلى الثواب، ولا يعرف تسمية ذلك وجها لغة ولا شرعا ولا عرفا.

الثاني عشر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من استعاذ بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فأعطوه»[٣].

وفي السنن من حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

---

(١) أخرجه: مالك في الموطأ (٢/٩٥١)، و من طريقه النسائي في الكبرى (٦/٢٣٧/١٠٧٩٣)، ووصله من حديث عبد الله بن مسعود: النسائي في الكبرى (٦/٢٣٧/١٠٧٩٢)، ومن طريقه ابن عبد البر في التمهيد (فتح البر ٢/٥٧)، وأورده الهيثمي في المجمع (١٠/١٢٧-١٢٨) وقال: «رواه الطبراني في الصغير وفيه من لم أعرفه».

ومن حديث أبي التياح عن عبد الرحمان بن حنش (وقيل عبد الرحمان بن خنبش): أحمد (٣/٤١٩) وابن أبي شيبة (٧/٤١٩-٤٢٠/٣٦٥٣)، أبو يعلى (١٢/٢٣٧-٢٣٨/٦٨٤٤).

وأخرجه من طريق البزار: ابن عبد البر في التمهيد (فتح البر ٢/٥٩)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/١٢٧) وقال: «رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني بنحوه، ورجال أحد إسنادي أحمد وأبي يعلى وبعض أسانيد الطبراني رجال الصحيح، وكذلك رجال الطبراني».

وزاد ابن حجر نسبته في الإصابة (٢/٣٩٦/٥١١٣) لابن منده وأبي زرعة في مسنده.

(٢) أخرجه من حديث عمار بن ياسر: أحمد (٤/٢٦٤)، النسائي (٣/٦٢-٦٣/١٣٠٤-١٣٠٥)، ابن حبان (٥/٣٠٥/١٩٧١)، أبو يعلى (٣/١٩٥/١٦٢٤)، الحاكم (١/٥٢٤-٥٢٥) وقال: «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه من حديث ابن عمر دون ذكر الوجه: أحمد (٢/٦٨، ٩٩، ١٢٧)، أبو داود (٢/٣١٠/١٦٧٢)، و (٥/٣٣٤/٥١٠٩)، النسائي (٥/٨٧/٢٥٦٦)، ابن حبان (٨/١٦٨-١٦٩/٣٣٧٥)، الحاكم (١/٤١٢)و (٢/٦٣-٦٤)، وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

وأخرجه من حديث ابن عباس: أحمد (١/٢٤٩-٢٥٠) فذكر الوجه، أبو داود (٥/٣٣٤/٥١٠٨) ولم يذكر الوجه.



«لا ينبغي لأحد أن يسأل بوجه الله إلا الجنة»[1] فكان طاوس يكره أن يسأل الإنسان بوجه الله، وجاء رجل إلى عمر بن العزيز فرفع إليه حاجته ثم قال: أسألك بوجه الله، فقال عمر: لقد سألت بوجه الله، فلم يسأل شيئا إلا أعطاه إياه، ثم قال عمر: ويحك ألا سألت بوجه الله الجنة[2]، ولو كان المراد بوجهه مخلوقا من مخلوقاته لما جاز أن يقسم عليه ويسأل به، ولا كان ذلك أعظم من السؤال به سبحانه، وهذه الآثار صريحة في أن السؤال بوجهه أبلغ وأعظم من السؤال به. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يسأل بوجه الله إلا الجنة، فدل على بطلان قول من قال: هو ذاته.

الثالث عشر: ما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، ويرفع إليه عمل الليل، قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[3].

فإضافة السبحات التي هي الجلال والنور إلى الوجه، وإضافة البصر إليه تبطل كل مجاز وتبين أن المراد وجهه.

الرابع عشر: ما قاله عبد الله بن مسعود: ليس عند ربكم ليل ولا

---

(١) أخرجه: أبو داود (٢/٣٠٩-٣١٠/١٦٧١)، وأورده السيوطي في الجامع الصغير وزاد نسبته للضياء في المختارة، وصححه وتعقبه المناوي في الفيض: (٦/٤٥١) بقوله: [قال في المهذب فيه سليمان بن معاذ قال ابن معين ليس بشيء» اهـ. وقال عبد الحق وابن القطان: ضعيف].

وأخرجه : ابن عدي في الكامل (٣/١١٠٧) وقال: «وهذا الحديث لا أعرفه عن محمد بن المنكدر إلا من رواية سليمان بن قرم...».

(٢) أخرجه: البيهقي في الأسماء والصفات: (٢/٩٥/٦٦٢).

(٣) تقدم تخريجه.



نهار، نور العرش من نور وجهه[١]، فهل يصح أن يحمل الوجه في هذا على مخلوق ويكون صلة لا معنى له، أو يكون بمعنى القبلة والجهة وهذا مطابق لقوله عليه السلام: «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات»[٢]، فأضاف النور إلى الوجه، والوجه إلى الذات، واستعاذ بنور الوجه الكريم، فعلم أن نوره صفة له، كما أن الوجه صفة ذاتية، وهذا الذي قاله ابن مسعود، وهذا الذي قاله ابن مسعود، هو تفسير قوله «الله نور السماوات والأرض»، فلا تشتغل بأقوال المتأخرين الذين غشيت بصائرهم عن معرفة ذلك، فخذ العلم عن أهله فهذا تفسير الصحابة رضي الله عنهم.

قلت: وهذا هو الذي اشتغل به القرطبي وغيره، وسود به صحائف تفسيره.

الخامس عشر: أن من تدبر سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام، قطع ببطلان قول من حملها على المجاز، وأنه الثواب والجزاء لو كان اللفظ صالحا لذلك في اللغة فكيف واللفظ لا يصلح لذلك لغة، فمنها قوله: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[٣]، وقوله: «وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء

(١) ذكره ابن كثير في التفسير (٦١/٦)، بهذا اللفظ لكن لم يعزه إلى أحد.
و أخرجه مطولا وبلفظ «إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السماوات والأرض من نور وجهه»:
الطبراني في الكبير (٨٨٨٦/١٧٩/٩)، أبو الشيخ في العظمة (١٤٧/٤٧٧/٢)،
أبو نعيم في الحلية (١٣٧/١)، البيهقي في الأسماء والصفات مختصرا: (٦٧٤/١١١/٢).
وذكره الهيثمي في المجمع (٨٥/١)، وقال بعد أن عزاه للطبراني: «وفيه أبو عبد السلام. قال أبو حاتم مجهول، وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وعبد الله بن مكرر أو عبيد الله على الشك لم أره من ذكره».
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) سورة الرحمان: الآية: ٢٧.



وجه ربه الأعلى»[١].

السادس عشر: أن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، وجميع أهل السنة والحديث، والأئمة الأربعة، وأهل الاستقامة من أتباعهم، متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم في الجنة، وهي الزيادة التي فسر بها النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»[٢]، فروى مسلم في صحيحه بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» قال النظر إلى وجه الله تعالى[٣]. فمن أنكر حقيقة الوجه لم يكن للنظر عنده حقيقة، ولا سيما إذا أنكر الوجه والعلو، فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد، وإن أحسن العبارة قال هو معنى يقوم بالقلب، نسبته إليه كنسبة النظر إلى العين، وليس في الحقيقة عنده نظر، ولا وجه، ولا لذة تحصل للناظر.

السابع عشر: أن الوجه حيث ورد، فإنما ورد مضافا إلى الذات في جميع موارده، والمضاف إلى الرب تعالى نوعان، أعيان قائمة بنفسها كبيت الله، وناقة الله، وروح الله، وعبد الله ورسوله، فهذا إضافة تشريف وتخصيص، و هي إضافة مملوك إلى مالكه.

الثاني: صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله، وحياته، وقدرته، وعزته، وسمعه، وبصره، ونوره، وكلامه، فهذه إذا وردت مضافة إليه تعالى فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها، إذا عرف ذلك، فوجهه الكريم،

---

(١) سورة الليل: الآية: ٢٠.

(٢) سورة يونس: الآية ٢٦.

(٣) أخرجه من حديث صهيب: أحمد (٣٣٢/٤ ، ٣٣٣)، مسلم (١٨١/١٦٣/١)، الترمذي (٣١٠٥/٢٦٧/٥)، النسائي في الكبرى (١١٢٣٤/٣٦١/٦)، ابن ماجه (١٨٧/٦٧/١).



وسمعه وبصره، إذا أضيفت إليه، وجب أن تكون إضافته إضافة وصف، لا إضافة خلق، وهذه الإضافة تنفي أن يكون الوجه مخلوقا، وأن يكون حشوا في الكلام، وفي سنن أبي داود عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا دخل المسجد قال: «أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وسلطانه القديم، من الشيطان الرجيم»[(١)]، فتأمل كيف فرق في الاستعاذة، بين استعاذته بالذات واستعاذته بالوجه الكريم، وهذا صريح في إبطال قول من قال أنه الذات نفسها، وقول من قال أنه مخلوق.

الثامن عشر: أن تفسير وجه الله بقبلة الله، وإن قاله بعض السلف كمجاهد وتبعه الشافعي، فإنما قالوه في موضع واحد لا غيره وهو قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»[(٢)] فهب أن هذا كذلك في هذا الموضع، فهل يصح أن يقال ذلك في غيره من المواضع التي ذكر الله تعالى فيها الوجه؟ فما يفيدكم هذا في قوله «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[(٣)]، وقوله: «إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى»[(٤)]، وقوله «إنما نطعمكم لوجه الله»[(٥)] على أن الصحيح في قوله «فثم وجه الله»، أنه كقوله في سائر الآيات التي ذكر فيها الوجه، فإن قد أطرد مجيئه في القرآن والسنة مضافا إلي الرب تعالى على طريقة واحدة، ومعنى واحد، فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع غير الموضع الذي ذكر في سورة البقرة، وهو قوله «فثم وجه الله» وهذا

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أبو داود (٤٦٦/٣١٨/١).
(٢) سورة البقرة: الآية: ١١٥.
(٣) سورة الرحمان: الآية: ٢٧
(٤) سورة الليل: الآية ٢٠.
(٥) سورة الإنسان: الآية: ٩.



لا يتعين حمله على القبلة والجهة، ولا يمتنع أن يراد به وجه الرب حقيقة. فحمله على غير القبلة كنظائره كلها أولى. يوضحه:

التاسع عشر: أنه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعا ولا عرفا، بل القبلة لها اسم يخصها، والوجه له اسم يخصه، فلا يدخل أحدهما على الآخر، ولا يستعار اسمه له، نعم القبلة تسمى وجهة كما قال تعالى «ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات»[1].

وقد تسمى جهة، وأصلها وجهة لكن أعلت بحذف فائها، كزنة وعدة، وإنما سميت قبلة ووجهة لأن الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه، وأما تسميتها وجها فلا عهد به، فكيف إذا أضيف إلى الله تعالى، مع أنه لا يعرف تسمية القبلة وجهة الله في شيء من الكلام، مع أنها تسمى وجهة، فكيف يطلق عليها وجه الله، ولا يعرف تسميتها وجها، وأيضا فمن المعلوم أن قبلة الله التي نصبها لعباده هي قبلة واحدة، وهي القبلة التي أمر الله عباده أن يتوجهوا إليها، حيث كانوا لا كل جهة يولي الرجل وجهه إليها، فإنه يولي وجهه إلى المشرق والمغرب والشمال وما بين ذلك، وليست تلك الجهات قبلة الله فكيف يقال أي وجهة وجهتموها واستقبلتموها فهي قبلة الله، فإن قيل: هذا عند اشتباه القبلة على المصلي، وعند صلاة النافلة في السفر: قيل اللفظ لا إشعار له بذلك ألبتة، بل هو عام مطلق في الحضر والسفر وحال العلم والاشتباه والقدرة والعجز يوضحه أن إخراج الاستقبال المفروض والاستقبال في الحضر وعند العلم والقدرة، وهو أكثر أحوال المستقبل، وحمل الآية على استقبال المسافر في التنفل، وعلى الراحلة، وعلى حال

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٨.



الغيم ونحوه، بعيد جدا عن ظاهر الآية وإطلاقها وعمومها وما قصد بها، فإن أين من أدوات العموم، وقد أكد عمومها بما أراده لتحقيق العموم كقوله «وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره»[(١)]، والآية صريحة في أنه أينما ولى العبد فثم وجه الله من حضر أو سفر في صلاة أو غير صلاة، وذلك أن الآية لا تعرض فيها للقبلة ولا لحكم الاستقبال، بل سياقها لمعنى آخر، وهو بيان عظمة الرب تعالى وسعته، وأنه أكبر من كل شيء وأعظم منه، وأنه محيط بالعالم العلوي والسفلي، فذكر في أول الآية إحاطة ملكه في قوله «ولله المشرق والمغرب»[(٢)].

فنبهنا بذلك على ملكه لما بينهما، ثم ذكر عظمته سبحانه، وأنه أكبر وأعظم من كل شيء، فأينما ولى العبد وجهه فثم وجه الله، ثم ختم باسمين دالين على السعة والإحاطة، فقال: «إن الله واسع عليم»، فذكر اسمه الواسع عقب قوله «فأينما تولوا فثم وجه الله» كالتفسير والبيان والتقرير له فتأمله، فهذا السياق لم يقصد به الاستقبال في الصلاة بخصوصه، وإن دخل في عموم الخطاب حضرا أو سفرا بالنسبة إلى الفرض والنفل والقدرة، والعجز، وعلى هذا فالآية باقية على عمومها وأحكامها، ليست منسوخة ولا مخصوصة بل لا يصح دخول النسخ فيها لأنها خبر عن ملكه للمشرق والمغرب، وأنه أينما ولى الرجل وجهه فثم وجه الله، وعن سعته وعلمه فكيف يمكن دخول النسخ والتخصيص في ذلك؟ وأيضا هذه الآية ذكرت مع ما بعدها لبيان عظمة الرب، والرد على من جعل لله عدلا من خلقه، أشركه معه في العبادة، ولهذا ذكر بعدها الرد على من جعل له ولدا، فقال تعالى: «وقالوا اتخذ الله ولدا

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٤ و ١٥٠.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١١٥.



سبحانه بل له ما في السماوات - إلى قوله - كن فيكون»[(١)]. فهذا السياق لا تعرض فيه للقبلة، ولا سيق الكلام لأجلها وإنما سيق لذكر عظمة الرب، وبيان سعة علمه وملكه وحلمه، والواسع من أسمائه، فكيف تجعلون له شريكا بسببه؟ وتمنعون بيوته ومساجده أن يذكر فيها اسمه، وتسعون في خرابها، فهذا للمشركين ثم ذكر ما نسبه إليه النصارى من اتخاذ الولد، ووسط بين كفر هؤلاء وقوله تعالى «ولله المشرق والمغرب»[(٢)].

فالمقام مقام تقرير لأصول التوحيد والإيمان والرد على المشركين، لا بيان فرع معين جزئي، يوضحه أن الله تعالى لما ذكر قبلته التي شرعها عينها دون سائر الجهات بأنها شطر المسجد الحرام، وأكد ذكرها مرة بعد مرة تعيينا لها دون غيرها من الجهات، بأنها القبلة التي رضيها وشرعها وأحبها لعباده، ولم يذكر أنها كل جهة، بل أخبر أنها قبلة يرضاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل استقبالها من أعلام نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال تعالى: «وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم»[(٣)]، أي ذلك الاستقبال، وأكد أمر هذه القبلة تأكيدا أزال بها استقبال غيرها، وأن تكون قبلة شرعها.

العشرون: أنه سبحانه أخبر عن الجهات التي تستقبلها الأمم منكرة مطلقة غير مضافة إليه، وأن المستقبل لها هو موليها وجهه، لا

(١) سورة البقرة: الآية: ١١٦-١١٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١٥.

(٣) سورة البقرة: ١٤٤.



أن الله شرعها له وأمره بها، ثم أمر أهل قبلته بالمبادرة والمسابقة إلى الخير الذي ادخره لهم وخصهم به، ومن جملته هذه القبلة التي خصهم بها دون سائر الأمم، فقال تعالى: «ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات إلي قوله قدير»[1] ، فتأمل هذا السياق في ذكر الوجهات المختلفة التي توليها الأمم وجوههم، ونزل عليه قوله «ولله المشرق والمغرب إلى قوله واسع عليم»، وانظر هل يلائم السياق السياق، والمعنى المعنى ويطابقه، أم هما سياقان دل كل منهما على معنى غير المعنى الآخر، فالألفاظ غير الألفاظ، والمعنى غير المعنى.

الحادي والعشرون: أنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله، لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها، ومعلوم أن هذه إضافة تخصيص وتشريف إلى إلاهيته ومحبته، لا إضافة عامة إلى ربوبيته ومشيئته، وما هذا شأنها لا يكون المضاف الخاص إلا كبيت الله، وناقة الله، وروح الله، فإن البيوت والنوق والأرواح كلها لله، ولكن المضاف إليه بعضها، فقبلة الله منها هي قبلة بيته لا كل قبلة كما أن بيته هو البيت المخصوص لا كل البيوت.

الثاني والعشرون: أن يقال حمل الوجه في الآية على الجهة والقبلة إما أن يكون هو ظاهر الآية، أو يكون خلاف الظاهر، ويكون المراد بالوجه وجه الله حقيقة، لأن الوجه إنما يراد به الجهة والقبلة، إذا جاء مطلقا غير مضاف إلى الله تعالى كما في حديث الاستسقاء، فلم يقدم أحد من وجه من الوجوه إلا أخبر بالجود، أو يكون ظاهر الآية الأمرين كليهما، فلا تنافي بينهما، فأينما ولى العبد وجهه في صلاة

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٨.



تولية مأمورا بها، فهي قبلة الله، وثم وجه الله، فهو مستقبل قبلته أو وجهه، أو تكون الآية مجملة محتملة الأمرين، فإن كان الأول هو ظاهرها لم يكن حملها عليه مجازا، وكان ذلك حقيقتها، ومن يقول هذا يقول وجه الله في الآية قبلته وجهته التي أمر باستقبالها، بخلاف وجهه في قوله «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»، وتلك النصوص التي ذكرناها، وغاية ذلك أن يكون الوجه لفظا مشتركا قد استعمل في هذا تارة، وفي هذا تارة، فمن أين يلزم من ذلك أن يكون وجه الرب ذو الجلال والإكرام مجازا، وأن لا يكون له وجه حقيقة، لولا التلبيس والترويج بالباطل، وإن كان الثاني فالأمر ظاهر، وإن كان الثالث فلا تنافي بين الأمرين، فأينما ولى المصلي وجهه فهي قبلة الله، وهو مستقبل وجه ربه لأنه واسع، والعبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه تعالى، والله مقبل على كل مصل إلى جهة من الجهات المأمور بها بوجهه كما تواترت بذلك الأحاديث الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه فإن الله قبل وجهه»[1]، وفي لفظ «فإن ربه بينه وبين القبلة»، وقد أخبر أنه حيثما توجه العبد فإنه مستقبل وجه الله، فإنه قد دل العقل

---

(١) تقدم تخريجه من حديث عبد الله بن عمر. ويروى أيضا من حديث أنس بن مالك وحذيفة بن اليمان وأبي سعيد الخدري وغيرهم.

١- حديث أنس بن مالك أخرجه: أحمد (٣/١٧٦، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢...)، البخاري (١/٦٦٨/٤٠٥)، مسلم (١/٣٩٠/٥٥١).

٢- حديث حذيفة بن اليمان أخرجه: البزار (كشف الأستار ١/٢٠٧/٤١١)، وذكره الهيثمي في المجمع (٢/٢١-٢٢) وقال: «ورجاله رجال الصحيح».

٣- حديث أبي سعيد الخدري أخرجه: أحمد (٣/٦)، البخاري (١/٦٧٢/٤١٤)، مسلم (١/٣٨٩/٥٤٨)، أبو داود (١/٣٢٣-٣٢٤/٤٨٠)، النسائي (٢/٣٨٣/٧٢٤).



والفطرة وجميع كتب الله السماوية على أن الله تعالى عال على خلقه، فوق جميع المخلوقات، وهو مستو على عرشه، وعرشه فوق السماوات كلها، فهو سبحانه محيط بالعالم كله، فأينما ولى العبد فإن الله مستقبله، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه، والمركز يستقبل وجه المحيط، وإذا كان عالي المخلوقات يستقبل سافلها المحاط به بوجهه من جميع الجهات والجوانب، فكيف بشأن من هو بكل شيء محيط وهو محيط ولا يحاط به، كيف يمتنع أن يستقبل العبد وجهه تعالى حيث كان وأين كان، وقوله فثم وجه الله، إشارة إلى مكان موجود، والله تعالى فوق الأمكنة كلها ليس في جوفها وإن كانت الآية مجملة محتملة لأمرين لم يصح دعوى المجاز فيها ولا في وجه الله حيث ورد، فبطلت دعواهم أن وجه الله على المجاز لا على الحقيقة.

الثالث والعشرون: أنه لو أريد بالوجه في الآية الجهة والقبلة، لكان وجه الكلام أن يقال: فأينما تولوا فهو وجه الله، لأنه إذا كان المراد بالوجه الجهة، فهي التي تولى نفسها، وإنما يقال: ثم كذا، إذا كان هناك أمران كقوله تعالى: «وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا»[(١)]، فالنعيم والملك ثم، لا أنه نفس الظرف، والوجه لو كان المراد به الجهة نفسها، لم يكن ظرفا لنفسه، فإن الشيء لا يكون ظرفا لنفسه، فتأمله «ألا ترى» أنك إذا أشرت إلى جهة الشرق والغرب لا يصح أن تقول ثم جهة الشرق، وثم الغرب جهة الغرب، بل تقول: هذه جهة الشرق، وهذه جهة الغرب، ولو قلت هناك جهة الشرق والغرب لكان ذكر الظرف لغوا، وذلك لأن ثم إشارة إلى المكان البعيد، فلا يشار بها إلى القريب،

(١) سورة الإنسان: الآية: ٢٠.



والجهة و الوجهة مما يحاذيك إلى آخرها، فجهة الشرق والغرب وجهة القبلة مما يتحصل لك إلى حيث ينتهي، فكيف يقال فيها ثم إشارة إلى البعيد؟ بخلاف الإشارة إلى وجه الرب تبارك وتعالى، فإنه يشار إلى حيث يشار إلى ذاته، ولهذا قال غير واحد من السلف فثم الله تحقيقا لأن المراد وجهه الذي هو من صفات ذاته، والإشارة إليه بأنه ثم كالإشارة إليه بأنه فوق سماواته، وعلى العرش، وفوق العالم.

الرابع والعشرون: أن تفسير القرآن بعضه ببعض أولى التفاسير ما وجد إليه السبيل، ولهذا كان يعتمد الصحابة والتابعون والأئمة بعدهم عليه، والله تعالى ذكر في القرآن القبلة باسم القبلة والوجهة، وذكر وجهه الكريم باسم الوجه المضاف إليه، فتفسيره في هذه الآية بنظائره هو المتعين.

الخامس والعشرون: أن الآية لو احتملت كل واحد من الأمرين لكان الأولى بها إرادة وجهه الكريم ذي الجلال والإكرام، لأن المصلي مقصوده التوجه إلى ربه، فكان من المناسب أن يذكر أنه إلى أي الجهات صليت، فأنت متوجه إلى ربك ليس في اختلاف الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك، فجاءت الآية وافية بالمقصود فقال: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»، فأخبر أن الجميع ملكه، وقد خلقه، وقد علم بالفطرة والشرع أن الله تعالى فوق العالم، محيط بالمخلوقات، عال عليها بكل اعتبار، فمن استقبل جهة من الشرق أو الغرب أو الشمال أو الجنوب، أو بين ذلك، فإنه متوجه إلى ربه حقيقة، والله تعالى قبل وجهه إلى أي جهة صلى، وهو مع ذلك فوق سماواته عال على عرشه، ولا يتوهم تنافي هذين الأمرين، بل اجتماعهما هو الواقع، ولهذا عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات، وذكرها مع نصوص الوجه، مع قولهم: أن الله تعالى فوق سماواته على عرشه.

السادس والعشرون: أنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة،



وجدتها مفسرة للآية مشتقة منها، كقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإنما يستقبل ربه»[(١)]، وقوله «فالله يقبل عليه بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه» وقوله: «إذا قام أحدكم إلي الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه»[(٢)]، وقوله: «فإن الله بينه وبين القبلة»، وقوله: «إن الله يأمركم بالصلاة فإذا صليتم فلا تلتفتوا فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت»[(٣)] رواه ابن حبان في صحيحه، والترمذي. وقال: «إن العبد إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم قام إلى الصلاة أقبل الله عليه بوجهه، فلا ينصرف عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء»[(٤)].

وقال جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا قام الرجل في الصلاة أقبل الله عليه بوجهه، فإذا التفت قال: يا ابن آدم إلى من تلتفت إلي من هو خير لك مني، فإذا التفت الثانية قال: مثل ذلك، فإذا التفت الثالثة صرف الله وجهه عنه»[(٥)].

---

(١) و (٢) تقدم تخريجها.

(٣) تقدم تخريجه في حديث «إن الله أوحى إلى زكريا عليه السلام».

(٤) أخرجه من حديث حذيفة: ابن ماجه (١/٣٢٧/١٠٢٣)، من طريق عاصم عن أبي وائل عن حذيفة وقال البوصيري في الزوائد: «رجال إسناده ثقات».

وأخرجه من طريق الأعمش عن أبي وائل: ابن أبي شيبة في المصنف (٢/٣٦٤)، ابن خزيمة في التوحيد (١/٣٥-٣٦/١٩)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٨٨/٦٥٥)، وصحح الشيخ الألباني انظر السلسلة الصحيحة (١٠٦٢).

(٥) أخرجه: البزار (كشف الأستار ١/٢٦٧/٥٥٢)، وذكره الهيثمي في المجمع (٢/٨٠) وقال: «وفيه الفضل بن عيسى الرقاشي وقد أجمعوا على ضعفه».



وقال ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا صلى أحدكم فلا يتنخمن اتجاه وجه الرحمان»[(١)].

وقال أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه بين يدي الرحمان تبارك وتعالى، فإذا التفت يقول الله تبارك وتعالى إلى من تلتفت إلى خير مني أقبل يا ابن آدم فأنا خير من تلتفت إليه»[(٢)]. [مختصر الصواعق ٢/٣٨٧-٣٩٨].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه: البزار (كشف الأستار ١/٢٦٨/٥٥٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (٢/٨٠) وقال: «وفيه إبراهيم بن يزيد الخوزي وهو ضعيف».



صفة الإرادة والمشيئة

قال عند قوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[(١)]: «الرابعة عشر: دلت الآية على أن الله سبحانه مريد بإرادة قديمة أزلية زائدة علي الذات، هذا مذهب أهل السنة، كما أنه عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع بصير ببصر، متكلم بكلام، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات.

وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها، تعالى الله عن قول الزائغين وإبطال المبطلين والذي يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال: لو لم يصدق كونه ذا إرادة، لصدق أنه ليس بذي إرادة، ولو صح ذلك لكان كل ما ليس بذي إرادة ناقصا بالنسبة إلى من له إرادة، فإن من كانت له الصفات الإرادية فله أن يخصص الشيء، وله ألا يخصصه، فالعقل السليم يقضي بأن ذلك كمال له وليس بنقصان، حتى أنه لو قدر بالوهم سلب ذلك الأمر عنه، لكان حاله أولا أكمل بالنسبة إلى حاله ثانيا، فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف أنقص مما هو متصف به، ولا يخفى ما فيه من المحال فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، والخالق أنقص منه، والبديهة تقضي برده وإبطاله، وقد وصف نفسه جل جلاله وتقدست أسماؤه بأنه مريد، فقال تعالى: «فعال لما يريد»[(٢)]، وقال سبحانه «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»، وقال: «يريد الله أن يخفف عنكم»[(٣)]، «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٨٥.

(٢) سورة البروج: الآية: ١٦.

(٣) سورة النساء: الآية: ٢٨.



فيكون»[١]، ثم إن هذا العالم على غاية من الحكمة والإتقان والانتظام والاحكام، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه، فالذي خصصه بالوجود يجب أن يكون مريدا له، قادرا عليه، عالما به، فإن لم يكن عالما قادرا، لا يصح منه صدور شيء، ومن لم يكن عالما، وإن كان قادرا لم يكن ما صدر منه على نظام الحكمة والإتقان، ومن لم يكن مريدا لم يكن تخصيص بعض الجائزات بأحوال وأوقات دون البعض بأولى من العكس، إذ نسبتها إليه نسبة واحدة، قالوا: وإذا ثبت كونه قادرا مريدا، وجب أن يكون حيا، إذ الحياة شرط هذه الصفات، ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا، متكلما فإن لم تثبت له هذه الصفات فإنه لا محالة متصف بأضدادها، كالعمى والطرش، والخرس على ما عرف في الشاهد، والباري - سبحانه وتعالى - يتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصا.[القرطبي: ٢/٣٠١-٣٠٢].

وقال عند قوله تعالى: «ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم»[٢]: وكذلك هذه النوازل إنما اختلف الناس بعد كل نبي، فمنهم من آمن ومنهم من كفر بغيا وحسدا وعلى حطام الدنيا، وذلك كله بقضاء وقدر وإرادة من الله تعالى، ولو شاء خلاف ذلك لكان ولكنه المستأثر بسر الحكمة في ذلك الفعل لما يريد. [القرطبي:٣/٢٦٥].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات، من يشإ الله يضلله، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم»[٣]: «من يشإ الله يضلله»، دل على أنه شاء ضلال الكافر

---

(١) سورة يس: الآية: ٨٢. (٢) سورة البقرة: الآية: ٢٥٣. (٣) سورة الأنعام: الآية: ٣٩.



وأراده لينفذ فيه عدله، ألا ترى أنه قال: «ومن يشإ يجعله على صراط مستقيم»، أي على دين الإسلام لينفذ فيه فضله، وفيه إبطال لمذهب القدرية والمشيئة راجعة إلى الذين كذبوا، فمنهم من يضله ومنهم من يهديه. [القرطبي ٦/٤٢٢].

التعليق:

الإرادة التي أثبتها القرطبي هي إرادة واحدة، وهي الإرادة القديمة وهي التي ترادف المشيئة عند أهل السنة والجماعة، وهذا الذي أثبته القرطبي هو مذهب الأشعرية الذين يثبتون إرادة واحدة، وهي الإرادة الكونية.

قال الشيخ الهراس في شرح الواسطية عند ذكر المصنف لآيات الإرادة والمشيئة:

والأشاعرة يثبتون إرادة واحدة قديمة تعلقت في الأزل بكل المرادات فيلزمهم تخلف المراد عن الإرادة[1].

وقال الشيخ زيد بن فياض في الروضة الندية، وأما الإرادة فطريق الأئمة الفقهاء وأهل الحديث وكثير من أهل النظر، أن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالإرادة المتعلقة بالأمر، ان يريد من العبد فعل ما أمره، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هي المتضمنة المحبة والرضا، وهي الإرادة الدنية، والإرادة المتعلقة بالخلق، هي المشيئة أو هي الإرادة الكونية القدرية.

فالأولى: كقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

---

(١) [شرح العقيدة الواسطية: ٤٥].



العسر»[١]. وقوله: «يريد الله ليبين لكم...إلى قوله: يريد الله أن يخفف عنكم»[٢]، وقوله «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم»[٣]، وقوله: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت»[٤].

والثانية: كقوله تعالى: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا»[٥]، وقوله: «ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم»[٦]، ومن هذا قول المسلمين ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومن الأول قولهم لمن يفعل القبائح: هذا يفعل ما لا يريده الله.[الروضة الندية: ٨١].

صفة الإتيان والمجيء

وقال عند قوله تعالى من سورة البقرة: «هل ينظرون إلا أن يأيتهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور»[٧]: «هل ينظرون» يعني التاركين الدخول في السلم (وهل) يراد به هنا الجحد، أي ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام

(١) سورة البقرة: الآية: ١٨٥.
(٢) سورة النساء: الآيات: ٢٦- ٢٧ -٢٨.
(٣) سورة المائدة: الآية: ٦
(٤) سورة الأحزاب: الآية: ٣٣.
(٥) سورة الأنعام: الآية: ١٢٥.
(٦) سورة هود: الآية: ٣٤.
(٧) سورة البقرة: الآية: ٢١٠.



والملائكة، نظرته وانتظرته بمعنى والنظر و الانتظار. وقرأ قتادة وأبو جعفر يزيد بن القعقاع والضحاك: «في ظِلَال من الغمام»، وقرأ أبو جعفر« والملائكةِ» بالخفض عطفا على الغمام وتقديره مع الملائكة. تقول العرب: أقبل الأمير فالعسكر أي مع العسكر (ظلل) جمع ظلة في التكسير كظلمة وظلم وفي التسليم ظللات، وأنشد سيبويه:

إذا الوحش ضم الوحش في ظللاتها

سواقط من حر وقد كان أظهرا

وظلات وظلال جمع ظل في الكثير والقليل أظلال، ويجوز أن يكن ظلال جمع ظلة مثل قوله: قلة وقلال، كما قال الشاعر:

ممزوجة بماء القلال

قال الأخفش سعيد: والملائكة بالخفض بمعنى: وفي الملائكة، قال والرفع أجود، كما قال : «هل ينظرون إلا تأيتهم الملائكة»[1] ، «وجاء ربك والملك صفا صفا»[2] .

قال الفراء: وفي قراءة عبد الله «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام»، قال قتادة: الملائكة يعني تأتيهم لقبض أرواحهم، و يقال: يوم القيامة وهو أظهر، قال أبو العالية والربيع: تأتيهم الملائكة في ظلل من الغمام ويأتيهم الله فيما شاء، وقال الزجاج: التقدير: في ظلل من الغمام ومن الملائكة. وقيل: ليس الكلام على ظاهره في حقه سبحانه وإنما المعنى يأتيهم أمر الله وحكمه. وقيل: أي بما وعدهم من الحساب والعذاب في ظلل، مثل «فأتاهم الله من حيث

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٥٩.

(٢) سورة الفجر: الآية ٢٢.



لم يحتسبوا»[١]، أي بخذلانه إياهم هذا قول الزجاج والأول قول الأخفش سعيد. وقد يحتمل أن يكون معنى الإتيان راجعا إلى الجزاء فسمى الجزاء إتيانا كما سمى التخويف والتعذيب في قصة نمرود إتيانا فقال: «فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم»[٢] وقال في قصة بني النضير «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب»، وقال : «وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها»[٣]، وإنما احتمل الإتيان هذه المعاني لأن أصل الإتيان عند أهل اللغة هو القصد إلى الشيء فمعنى الآية هل ينظرون إلا أن يظهر الله تعالى فعلا من الأفعال مع خلق من خلقه يقصد إلى مجازاتهم ويقضي في أمرهم ما هو قاض، وكما أنه سبحانه أحدث فعلا سماه نزولا واستواء كذلك يحدث فعلا يسميه إتيانا، وأفعاله بلا آلة ولا علة سبحانه، وقال ابن عباس في رواية أبي صالح: هذا من المكتوم الذي لا يفسر، وقد سكت بعضهم عن تأويلها وتأولها بعضهم كما ذكرنا، وقيل الفاء بمعنى الباء، أي يأتيهم بظلل ومنه الحديث: «يأتيهم الله في صورة» أي بصورة امتحانا لهم ولا يجوز أن يحمل هذا وما أشبهه مما جاء في القرآن والخبر على وجه الانتقال والحركة والزوال لأن ذلك من صفة الأجرام والأجسام تعالى الله الكبير المتعال ذو الجلال والإكرام عن مماثلة الأجسام علوا كبيرا. [تفسير القرطبي ٣/٢٥-٢٦].

وقال عند قوله تعالى من سورة الأنعام «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»[٤][٧/١٤٤]

(١) سورة الحشر: الآية: ٢.
(٢) سورة النحل، الآية: ٢٦.
(٣) سورة الأنبياء: الآية: ٤٧.
(٤) سورة الأنعام: الآية: ١٥٨.



قوله تعالى: «هل ينظرون»، معناه أقمت عليهم الحجة وأنزلت عليهم الكتاب فلم يؤمنوا فماذا ينتظرون «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة» أي عند الموت لقبض أرواحهم.

«أو يأتي ربك» قال ابن عباس، والضحاك: أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره، وقد يذكر المضاف إليه والمراد به المضاف كقوله تعالى «واسأل القرية»[١]، أي أهل القرية وقوله «وأشربوا في قلوبهم العجل»[٢] أي حب العجل كذلك هنا يأتي أمر ربك، أي عقوبة ربك وعذاب ربك، ويقال هذا من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

وقال عند قوله تعالى من سورة الفجر: «وجاء ربك والملك صفا صفا»: «أي أمره وقضاؤه قاله الحسن وهو من باب حذف المضاف، وقيل: أي جاءهم الرب بالآيات العظيمة، وهو كقوله تعالى: «إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»، أي بظلل، وقيل: جعل مجيء الآيات مجيئًا له تفخيما لشأن تلك الآيات، ومنه قوله تعالى في الحديث «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني واستسقيتك فلم تسقني واستطعمتك فلم تطعمني»[٣] وقيل: و جاء ربك أي زالت الشبه، ذلك اليوم وصارت المعارف ضرورة، كما تزول الشبه والشك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه، قال أهل الإشارة ظهرت قدرته واستولت، والله جل ثناؤه لا يوصف بالتحول من مكان إلى مكان، وأني له التحول والانتقال، ولا

---

(١) سورة يوسف: الآية: ٨٢.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٩٣.

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٤/ ١٩٩٠/ ٢٥٦٩)، البخاري في الأدب المفرد (رقم ٥١٧)، ابن حبان في صحيحه (١/ ٥٠٣/ ٢٦٩).



مكان له؟ ولا أوان ولا يجري عليه وقت ولا زمان لأن في جريان الوقت على الشيء فوت الأوقات، ومن فاته شيء فهو عاجز. [تفسير القرطبي ٢٠/٥٥].

التعليق:

ما ذكره القرطبي من أقوال في تفسير صفة الإتيان والمجيء في جميع مواردها يدل على تغلغله في التأويل.

وما ذكره عن ابن عباس والحسن أمر مشكوك فيه، بل لو قطع الإنسان ببطلانه كان محقا.

فهذا ابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما ممن اعتنى بنقل تفاسير الصحابة ومن بعدهم لم ينقلوا في ذلك حرفا.

ومصدر هذه الأقوال ومثلها هو تفسير الثعلبي الذي كان أكبر عمدة المتأخرين في نقل مثل هذه الأقوال الباطلة المخالفة لمذهب السلف الصالح.

وهذا الإمام ابن القيم إمام الحفاظ والمتتبعين لأثر السلف الصالح، ولا سيما في مثل هذه الأمور لم ينقل في ذلك حرفا، وقد نقل عمن هو أدنى من ابن عباس والحسن، وينقل دائما أقوال المخالفين ويرد عليهم وهذه الصفة ذكرها في الصواعق ولم يذكر حرفا عن ابن عباس ولا عن الحسن وغيره ممن لو ذكرناهم لطال المقال.

وهذا الشيخ الإسلام ابن تيمية إمام السلفية قد أنظر المخالفين له مدة طويلة في أن يأتوا بأثر عن صحابي أو تابعي أو ممن ينتمي إلى السلف الصالح فلم يأتوا له بحرف واحد.

أما الثعلبي وأمثاله ممن يجمعون أقوالا لا سند لها ولا خطام، فلا ينبغي التعويل عليهم.



وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فقال في الثعلبي ما لفظه: والثعلبي هو في نفسه كان فيه خير ودين، وكان حاطب ليل ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع.

وقال في مثله شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذه الكتب التي يسميها كثير من الناس كتب التفسير، فيها كثير من التفسيرات منقولات عن السلف مكذوبة عليهم، وقول على الله ورسوله بالرأي المجرد بل بمجرد شبهة قياسية أو شبهة أدبية. [مجموع الفتاوى ١٣/٣٥٤].

فالذي ينبغي أن يقرر في صفتي الإتيان والمجيء هو مذهب السلف الصالح، إتيان ومجيء يليق بجلاله وعظمته منزها عن جميع التشبيه الذي يخطر في عقول المعطلة الذي ذكر أقوالهم أبو عبد الله القرطبي.

قال الشيخ الهراس عند الكلام على صفة الإتيان والمجيء لما ذكرهما شيخ الإسلام في عقيدة الفرقة الناجية:

«في هذه الآيات إثبات صفتين من صفات الفعل له سبحانه، وهما صفتا الإتيان والمجيء والذي عليه أهل السنة والجماعة الإيمان بذلك على حقيقته، والابتعاد عن التأويل الذي هو في الحقيقة إلحاد وتعطيل.

ولعل من المناسب أن ننقل إلى القارئ هنا ما كتبه حامل لواء التجهم والتعطيل في هذا العصر وهو المدعو بزاهد الكوثري، قال في حاشيته على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ما نصه: قال الزمخشري ما معناه: «إن الله يأتي بعذاب في الغمام الذي ينتظر منه الرحمة فيكن مجيء العذاب من حيث تنتظر الرحمة أفظع وأهول» وقال



إمام الحرمين في معنى الباء، كما سبق وقال الفخر الرازي: أن يأتيهم أمر الله.

فأنت ترى من نقل هذا الرجل عن أسلافه في التعطيل مدى اضطرابهم في التخريج والتأويل.

على أن الآيات صريحة في بابها لا تقبل شيئا من تلك التأويلات، فالآية الأولى تتوعد هؤلاء المصرين على كفرهم وعنادهم، واتباعهم للشيطان بأنهم ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله عز وجل في ظلل من الغمام لفصل القضاء بينهم وذلك يوم القيامة، ولهذا قال بعد ذلك «وقضي الأمر» والآية الثانية أشد صراحة إذ لا يمكن تأويل الإتيان فيهما بأنه إتيان الأمر أو العذاب لأنه ردد فيها بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات الرب سبحانه.

وقوله في الآية التي بعدها «وجاء ربك والملك صفا صفا»، لا يمكن حملها على مجيء العذاب، لأن المراد مجيئه سبحانه يوم القيامة لفصل القضاء والملائكة صفوف إجلالا وتعظيما له، وعند مجيئه تنشق السماء بالغمام كما أفادته الآية الأخيرة، وهو سبحانه يجيء ويأتي، وينزل ويدنو، وهو فوق عرشه بائن من خلقه، فهذه كلها أفعال له سبحانه على الحقيقة، ودعوى المجاز تعطيل له عن فعله، واعتقاد أن ذلك المجيء والإتيان من جنس مجيء المخلوقين وإتيانهم، نزوع إلى التشبيه الذي يفضي إلى الإنكار والتعطيل. [شرح العقيدة الواسطية ٥٧، ٥٨، ٥٩].

وقال الشيخ زيد بن فياض في الروضة الندية عند ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية لصفة الإتيان والمجيء:

في هذه الآيات إثبات صفة مجيء الله وإتيانه ونزوله على ما يليق



بجلاله سبحانه، وهذه من أفعاله الاختيارية، فينزل يوم القيامة لفصل القضاء بين الناس، وينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الأخير وغير ذلك على ما وردت به النصوص، وكما يشاء جل وعلا، وفي ذلك إبطال لقول الجهمية والمعتزلة ونحوهم من النفاة المعطلة. [الروضة الندية: ٩٩].

وقال ابن القيم في الصواعق [٢/٣٣٩]:

المثال الأول: قوله «وجاء ربك» «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»، ونظائره قيل هو من مجاز الحذف، تقديره وجاء أمر ربك وهذا باطل من وجوه:

أحدها: أنه إضمار ما لا يدل اللفظ عليه، بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرجع الوثوق من الخطاب ويطرق كل مبطل على ادعاء إضمار ما يصحح باطله.

المثال الثاني: أن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف بل الكلام مستقيم، تام، قائم المعنى بدون إضمار فإضماره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز.

المثال الثالث: أنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف، كان تعيينه قولا على المتكلم بلا علم، وإخبارا عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته وذلك كذب عليه.

المثال الرابع: أن في السياق ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله «وجاء ربك والملك» فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه سبحانه حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك، وكذلك قوله «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض



آيات ربك» ففرق بين إتيان الملاكة وإتيان الرب ورتيان بعض آيات ربك فقسم ونوع ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحدا فتأمله، ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد.

المثال الخامس: أنه لو صرح بهذا المحذوف المقدر، لم يحسن وكان كلاما ركيكا (فادعاء) صدق ما يكون النطق به مشتركا باطل، فإنه لو قال: هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ملك ربك أو أمر ربك كان مستهجنا.

وقال رحمه الله بعد هذا في المثال السابع [٢/ ٣٤٠]:

وقد اطرد نسبة المجيء والإتيان والنزول والاستواء إليه مطلقا من غير قرينة تدل على أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته، فكيف تسوغ دعوى المجاز فيه.

المثال الثامن: أن المجاز لو كان ثابتا فإنما يصار إليه عند تعذر الحمل على الحقيقة، إذ هي الأصل فما الذي أحال حمل ذلك على حقيقته من عقل أو نقل أو اتفاق من اتفاقهم حجة.

فأما النقل والاتفاق فهو من جانب الحقيقة بلا ريب، وأما العقل فإنكم تزعمون أنكم أولى به منهم، وهم قد أبطلوا جميع عقلياتكم التي لأجلها ادعيتم أن نسبة المجيء والإتيان والنزول والاستواء إلى الله مجاز من أكثر من ثلاثمائة وجه، وقد ذكرناها فيما تقدم، فسلم لهم النقل واتفاق السلف، فكيف والعقل الصريح من جانبهم؟. اهـ.

وقال رحمه الله لما تكلم في المثال الثامن في صفة النزول: والإتيان والمجيء من الله تعالى نوعان: مطلق، ومقيد، فإذا كان مجيء رحمته أو عذابه كان مقيدا كما في الحديث «حتى جاء الله بالرحمة



والخير»[١] ومنه قوله تعالى: «ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم»[٢]، وقوله «بل أتيناهم بذكرهم»[٣]، وفي الأثر «لا يأتي بالحسنات إلا الله».

النوع الثاني: المجيء والإتيان المطلق كقوله «وجاء ربك والملك» وقوله «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»، وهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه هذا إذا كان مطلقا، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحا في مجيئه نفسه، كقوله «إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»، فعطف مجيئه على مجيء الملائكة، ثم عطف مجيء آياته على مجيئه، ومن المجيء المقيد قوله «فأتى الله بنيانهم من القواعد»[٤]، فلما قيده بالمفعول وهو البنيان وبالمجرور وهو القواعد، دل ذلك على مجيء ما بينه إذ من المعلوم أن الله سبحانه إذا جاء بنفسه لا يجيء من أساس الحيطان وأسفلها، وهذا يشبه قوله تعالى «هو الذي أخرج الذي كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا»[٥]. فهذا مجيء مقيد لقوم مخصوصين قد أوقع بهم بأسه وعلم السامعون أن جنوده من الملائكة والمسلمين أتوهم فكان في هذا السياق ما يدل على المراد على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته، ويكون ذلك دنوا ممن يريد إهلاكهم بغضبه وانتقامه كما يدنو عشية عرفة من الحجاج

(١) أخرجه: مسلم بلفظ فجاء الله بخير: (١٨٤٧/١٤٧٦/٣).

(٢) سورة الأعراف: الآية: ٥٢.

(٣) سورة المؤمنون: الآية: ٧١.

(٤) سورة النحل: الآية: ٢٦.

(٥) سورة الحشر: الآية: ٢.



برحمته ومغفرته، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة، بل يأتي هؤلاء برحمته وفضله وهؤلاء بانتقامه وعقوبته وهو فوق عرشه.[الصواعق المرسلة: ٢/٤٢٧-٤٢٨].

وقال بعد ذلك رحمه الله: وبإثبات أفعاله وقيامها به تزول عنك جميع الإشكالات وتصدق النصوص بعضها بعضا، وتعلم مطابقتها للعقل الصريح وإن أنكرت حقيقة الأفعال وقيامها به سبحانه، اضطرب عليك هذا الباب أعظم اضطراب وبقيت حائرا في التوفيق بين النصوص وبين أصول النفاة، وهيهات لك بالتوفيق بين النقيضين والجمع بين الضدين يوضحه أن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه، وهبوطه، ودنوه، وهو أن يفرغ مكانا ويشغل مكانا، نفت حقيقة ذلك فوقعت في محذورين، محذور التشبيه ومحذور التعطيل، ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته، كذلك بل يده الكريمة، ووجهه الكريم كذلك، وإذا كان نزولا ليس كمثله نزول، فكيف تنفي حقيقته، فإن لم تنف المعطلة حقيقة ذاته وصفاته، وأفعاله بالكلية، وإلا تناقضوا فإنهم أي معنى أثبتوه لزمهم في نفيه ما ألزموا به أهل السنة المثبتين لله ما أثبته لنفسه، ولا يجدون إلى الفرق سبيلا، فلو كان الرب سبحانه مماثلا لخلقه لزمه في نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثلين للآخر. [الصواعق لابن القيم: ٢/٤٢٩].



الكرسي: موضع القدمين

وقال عند قوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض»[١]، الآية: «ذكر ابن عساكر في تاريخه عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الكرسي لؤلؤة والقلم لؤلؤة وطول القلم سبع مائة سنة وطول الكرسي حيث لا يعلمه إلا الله»[٢].

وروى حماد بن سلمة عن عاصم بن بهدلة وهو عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال: «بين كل سماءين مسيرة خمسمائة عام، وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي وبين العرش مسيرة خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش يعلم ما أنتم فيه وعليه»[٣]، يقال كرسي وكيرسي

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٥٥.

(٢) أخرجه من حديث علي بن أبي طالب: أبو نعيم في الحلية (٣/١٧٩-١٨٠)، وقال: «هذا حديث غريب من حديث محمد بن علي تفرد به عنبسة عن علاق ويعرف بأبي مسلم». الديلمي في مسند الفردوس (٣/٣١١/٤٩٣٨)، وذكره السيوطي في الدر المنثور (١/٥٨٠) ونسبه لأبي الشيخ وأبي نعيم وقال: «بسند واه عن علي مرفوعا»، وذكره أيضا في الجامع الصغير وقال الشيخ الألباني في ضعيف الجامع: «موضوع».

(٣) أخرجه: الدارمي في الرد على الجهمية (ص: ٢٦-٢٧)، ابن خزيمة في التوحيد (١/٢٤٢ و٢٤٤/١٤٩و١٥٠)، اللالكائي (٣/٤٣٨-٤٣٩/٦٥٩)، الطبراني في الكبير (٩/٢٠٢/٨٩٨٧)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٦٥/٢٠٣)، ابن أبي زمنين في أصول السنة (ص: ١٠٤ رقم ٣٩). البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٩٠/٨٥١)، ابن عبد البر في التمهيد (فتح البر ٢/١٦).

وذكره الهيثمي في المجمع (١/٨٦) وقال: «ورجاله رجال الصحيح».

وذكره الذهبي في العلو وقال: «إسناده صحيح».

وجود إسناده الشيخ ناصر في مختصر العلو (ص: ١٠٤).

وقال في تخريج كتاب الرد على الجهمية للدارمي: «إسناده حسن ولكنه موقوف».



والجمع الكراسي، وقال ابن عباس كرسيه علمه، ورجحه الطبري قال: ومنه الكراسة التي تضم العلم، ومنه قيل للعلماء الكراسي لأنهم المعتمد عليهم كما يقال أوتاد الأرض.

قال الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب

أي علماء بحوادث الأمور، وقيل: كرسيه قدرته التي يمسك بها السماوات والأرض كما تقول اجعل لهذا الحائط كرسيا أي ما يعمده، وهذا قريب من قول ابن عباس في قوله وسع كرسيه.

قال البيهقي: وروينا عن ابن مسعود وسعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله: « وسع كرسيه» قال: علمه وسائر الروايات عن ابن عباس وغيره، تدل على أن المراد به الكرسي المشهور مع العرش، وروى إسرائيل عن السدي عن أبي مالك في قوله «وسع كرسيه السماوات والأرض»، قال: إن الصخرة التي عليها الأرض السابعة ومنتهى الخلق على أرجائها، عليها أربعة من الملائكة لكل واحد منهم أربعة وجوه، وجه إنسان، ووجه أسد، ووجه ثور، ووجه نسر، فهم قيام عليها قد أحاطوا بالأرضين والسماوات ورؤوسهم تحت الكرسي، والكرسي تحت العرش، والله واضع كرسيه فوق العرش[1]، قال البيهقي في هذا إشارة إلى كرسيين.

أحدهما: تحت العرش والآخر موضوع على العرش، وفي رواية

(١) أخرجه: عبد الله بن أحمد في السنة: (١/٣٠٣/٥٨٩)، و (٢/٤٥٤/١٠٢٣)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٥١/١٩٥)، البيهقي في الأسماء والصفات: (٢/٢٩٥/٨٥٧)، من طرق عن إسرائيل عن السدي عن أبي مالك الأشعري. وهذه رواية غريبة منكرة لأنه لم يرد في حديث صحيح أن هناك كرسيين أحدهما تحت العرش والآخر موضوع على العرش، ولعل هذا مما أخذه أبو مالك عن أهل الكتاب.
ثم إن في السند إسماعيل بن عبد الرحمان السدي: تكلموا فيه.



اسباط عن السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله «وسع كرسيه السماوات والأرض»، فإن السماوات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش[1]، وأرباب الإلحاد يحملونها على عظم الملك وجلالة السلطان وينكرون وجود العرش والكرسي وليس بشيء، وأهل الحق يجيزونهما إذ في قدرة الله متسع فيجب الإيمان بذلك قال أبو موسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل[2]، قال البيهقي: قد روينا أيضا في هذا عن ابن عباس،

---

(١) الأسماء والصفات: (٢/٢٩٦).

(٢) أخرجه: عبد الله بن أحمد في السنة: (١/٣٠٢-٣٠٣/٥٨٨)، و (٢/٤٥٤/١٠٢٢)، ابن جرير في التفسير (٥/٣٩٨/٥٧٨٩ تحقيق شاكر)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٦٢٧-٦٢٨/٢٤٥)، محمد بن عثمان بن أبي شيبة (ص ٧٨/رقم ٦٠)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٩٦-٢٩٧/٨٥٩)، من طريق عمارة بن عمير عن أبي موسى الأشعري.

وذكره الذهبي في العلو، وقال: «وليس للأطيط مدخل في الصفات أبدا. بل هو كاهتزاز العرش لموت سعد، وكتفطر السماء يوم القيامة ونحو ذلك، ومعاذ الله أن نعده صفة لله عز وجل، ثم لفظ الأطيط لم يأت من نص ثابت.

وقال الشيخ الألباني في مختصر العلو (ص: ١٢٤):[«وإسناده موقوف صحيح... وأعله الكوثري المعروف بانحرافه عن أهل السنة في تعليقه على الأسماء والصفات (ص: ٤٠٤) بأن في إسناده عمارة بن عمير، قال: «ذكره البخاري في الضعفاء».

قلت: كذا قال، وهو خطأ محض، ولست أدري إذا وقع ذلك منه سهوا أم عمدا فالرجل قد بلونا منه المغالطة التي تشبه الكذب، بل الكذب نفسه، كما بين ذلك العلامة اليماني في رده العظيم عليه المسمى بـ «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل». أقول هذا لأن عمارة بن عمير تابعي ثقة اتفاقا، وقد أخرج له الشيخان في صحيحيهما، وقال الحافظ «ثقة ثبت» ومثله لا يمكن أن يخفى على مثل الكوثري»].



وذكرنا أن معناه فيما يرى أنه موضوع من العرش موضع القدمين من السرير، وليس فيه إثبات المكان لله تعالى[١]، وعن ابن بريدة عن أبيه قال: لما قدم جعفر من الحبشة، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أعجب شيء رأيته؟ قال: رأيت امرأة على رأسها مكتل طعام، فمر فارس فأذراه فقعدت تجمع طعامها ثم التفتت إليه فقالت له: ويل لك يوم يضع الملك كرسيه فيأخذ للمظلوم من الظالم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصديقا لقولها: لا قدست أمة أو كيف تقدس أمة لا يأخذ ضعيفها حقه من شديدها[٢].

قال ابن عطية في قول أبي موسى: الكرسي موضع القدمين يريد هو من عرش الرحمان كموضع القدمين من أسرة الملوك، فهو مخلوق عظيم بين يدي العرش نسبته إليه كنسبة الكرسي إلى سرير الملك، وقال الحسن بن أبي الحسن: الكرسي هو العرش نفسه، وهذا ليس بمرضي، والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه، وروى أبو إدريس الخولاني عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله أي ما أنزل عليك أعظم؟ قال: آية الكرسي، ثم قال: يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة في

(١) الأسماء والصفات: (٢/ ٢٩٧).

(٢) أخرجه: ابن أبي عاصم (١/٢٥٧/٥٨٢)، البزار (كشف الأستار ٢/٢٣٥/١٥٩٦)، الطبراني في الأوسط (٦/١١٢/ ٥٢٣٠)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٩٨-٢٩٩/ ٨٦٠)، من طريق عطاء بن السائب عن محارب بن دثار عن ابن بريدة عن أبيه. وذكره الهيثمي في المجمع (٥/٢٠٨): وقال: «وفيه عطاء بن السائب وهو ثقة لكنه اختلط وبقية رجاله ثقات».

وله شاهد من حديث جابر أخرجه: ابن ماجه (٢/١٣٢٩/ ٤٠١٠)،

وقال البوصيري في الزوائد: «إسناده حسن».



أرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة[(١)]، أخرجه الآجري وأبو حاتم البستي في صحيح مسنده، والبيهقي وذكر أنه صحيح.

وقال مجاهد: ما السماوات والأرض في الكرسي إلا بمنزلة حلقة ملقاة في أرض فلاة[(٢)]، وهذه الآية منبئة عن عظم مخلوقات الله تعالى، ويستفاد من ذلك عظم قدرة الله عز وجل إذ لا يئوده حفظ هذا الأمر العظيم. [٣/٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨].

---

(١) أخرجه من طرق عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر رضي الله عنه:

ابن أبي شيبة في كتاب العرش (ص ٧٧ رقم ٥٨) وفيه: المختار بن غسان العبدي: مقبول كما في التقريب. وإسماعيل بن سلم قال الشيخ ناصر في الصحيحة (رقم ١٠٩): «غالب الظن أنه إسماعيل بن مسلم فقد ذكره في شيوخ المختار بن غسان وهو المكي البصري ضعيف».

وأخرجه : ابن حبان (٢/٧٦-٧٩/٣٦١ مطولا)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٦٤٨-٦٤٩/٢٥٩)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٠٠/٨٦٢)، وفيه إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى الغساني ذكره الذهبي في الميزان (١/٧٣) وحكى عن أبي حاتم قوله: كذاب. وكذا أبي زرعة.

وأخرج الحديث من طرق أخرى عن أبي ذر: البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٩٩/٨٦١)، ابن جرير (٥/٣٩٩/٥٧٩٤- تحقيق شاكر)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٨٧/٢٢٠)، وهذه الطرق كلها ضعيفة. والحديث أورده الشيخ الألباني في الصحيحة (رقم ١٠٩) وقال:«وجملة القول أن الحديث بهذه الطرق صحيح وخيرها الطريق الأخير عن مجاهد والله أعلم».

قلت: أثر مجاهد سيأتي في الذي بعده.

(٢) أخرجه: عبد الله بن أحمد في السنة (١/٢٤٧/٤٥٦)، و (١/٣٠٤/٥٩١)، ابن أبي شيبة في كتاب العرش (ص ٧٨ رقم ٥٩) و (ص ٧٢ رقم ٤٥)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٨٥/٢١٨)، و (٢/٦٣٢-٦٣٣/٢٤٨-٢٤٩)، من طرق عن ليث عن مجاهد. وليث هو ابن أبي سليم: قال الحافظ في التقريب: «صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فترك». وتابعه الأعمش عن مجاهد عند: سعيد بن منصور في التفسير (سنن سعيد بن منصور ٣/٩٥٢/٤٢٥)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٠١/٨٦٣)، والأثر ذكره ابن حجر في الفتح (١٣/٥٠٦)، وصحح سنده بعد أن نسبه لسعيد بن منصور. قال الألباني في السلسلة الصحيحة تحت حديث رقم ١٠٩ : «والأعمش موصوف بالتدليس فإن كان سمعه من مجاهد، فالسند صحيح كما قال الحافظ».



التعليق:

لقد ذكر أبو عبد الله القرطبي الأقوال الواردة في الكرسي، والقول الأرجح منها ما نقله عن أبي موسى الأشعري، وأنه موضع القدمين وإن كان نقل تأويل ابن عطية لهذا القول وأقره وضعف قول الحسن وذكر أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش، وأن هذا قول ابن عطية ولكنه تبناه.

والصحيح من ذلك أن الكرسي موضع القدمين لصحة الآثار بذلك كما صح عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفا، وروي مرفوعا عن أبي ذر، وما صح عن ابن عباس لا يقال من قبل الرأي فله حكم الرفع وإذا كان كذلك ففيه إثبات القدمين لله عز وجل على ما يليق بجلاله.

وقد رد الدارمي في نقضه على المريسي قوله في تفسير الكرسي بالعلم قال المريسي في تفسير الكرسي: قلت، فمعنى الكرسي العلم فمن ذهب فيه إلى غير العلم أكذبه كتاب الله.

قال الدارمي: فيقال لهذا المريسي: أما ما رويت عن ابن عباس[1] فإنه من رواية جعفر الأحمر وليس جعفر ممن يعتمد على روايته إذ قد خالفه الرواة الثقات المتقنون، وقد روى مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في الكرسي خلاف ما ادعيت عن ابن عباس.

---

(١) أخرجه: ابن جرير في التفسير (٥/٣٩٧/٥٧٨٧- تحقيق شاكر)، من طريق مطرف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وذكره الذهبي في الميزان (١/٤١٧)، من رواية هشيم عن مطرف عن جعفر به، ثم قال: قال ابن منده: «لم يتابع عليه»، يعني جعفر بن أبي المغيرة حيث تقدم في الميزان قبل هذا الحديث قول ابن منده في جعفر: «ليس هو بالقوي في سعيد بن جبير».



حدثنا يحيى وأبو بكر بن أبي شيبة عن وكيع عن سفيان عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله»[1].

فأقر المريسي بهذا الحديث وصححه وزعم أن وكيعا رواه، إلا أن تفسير القدمين ههنا في دعواه (الثقلين) قال: يضع علمه وقضاءه للثقلين يوم القيامة فيحكم فيهم، فهل سمع سامع من العالمين مثل ما ادعى هذا المريسي. [العقائد السلفية: ٤٢٨-٤٢٩].

وقال شارح الطحاوية عند قول المصنف والعرش والكرسي حق وأما الكرسي فقال الله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» وقد قيل هو العرش والصحيح أنه غيره نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره ورواه ابن أبي شيبة في كتاب صفة العرش والحاكم في المستدرك[2]. وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى «وسع كرسيه السماوات والأرض» انه قال: الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدر قدره إلا الله تعالى، وقد روي مرفوعا والصواب أنه موقوف على ابن عباس[3].

---

(١) و (٢) و (٣) عبد الله بن أحمد في «السنة» (١/٣٠٤/٥٩٠)، ابن أبي شيبة في العرش (ص ٧٩ رقم ٦١)، ابن خزيمة في التوحيد (١/٢٤٨-٢٤٩/١٥٤-١٥٦)، أبو الشيخ في العظمة (٢/٥٨٢ و ٥٨٤/٢١٦ و ٢١٧)، ابن أبي زمنين في أصول السنة (رقم ٣٧)، الطبراني في الكبير (١٢/٣٩/١٢٤٠٤)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٩٦/٧٥٨)، الحاكم في المستدرك (٢/٢٨٢)، الخطيب في التاريخ (٩/٢٥١-٢٥٢ و ٢٥٢)، من طريق عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وقال الذهبي في العلو: «رواته ثقات» وقال الألباني في مختصر العلو (ص ١٠٢): «هذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات»، وذكره الهيثمي في المجمع (٦/٣٢٣)، وقال: «رجاله رجال الصحيح».

وأخرجه: ابن جرير في التفسير (٥/٣٩٨/٥٧٩٢- تحقيق شاكر] موقوفا على مسلم البطين. وقد روي هذا الأثر مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم: أخرجه: الخطيب في التاريخ (٩/٢٥١) و ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/٢٢) من طريق شجاع بن مخلد الفلاس حدثنا ابوعاصم عن سفيان =



وقال السدي: السماوات والأرض في جوف الكرسي بين يدي العرش، وقال ابن جرير: قال أبو ذر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض»[(١)].

وقيل: كرسيه علمه وينسب إلى ابن عباس والمحفوظ عنه ما رواه ابن أبي شيبة كما تقدم، ومن قال غير ذلك فليس له دليل إلا مجرد الظن والظاهر أنه من جراب الكلام المذموم كما قيل في العرش وإنما هو كما قال غير واحد من السلف بين يدي العرش كالمرقاة إليه[(٢)].

وقد قال الإمام أبو عبد الله بن خفيف في كتابه الذي سماه «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات» كما نقل شيخ الإسلام ابن تيمية كما في المجموع بعد ما ذكر الكلام على بعض الصفات.

قال شيخ الإسلام: ثم ذكر حديث يلقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع فيها الجبار رجله، وهي رواية البخاري وفي رواية أخرى «حتى يضع عليها قدمه»[(٣)].

== عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا.

وقال: «رواه أبو مسلم الكجي وأحمد بن منصور الرمادي عن أبي عاصم فلم يرفعاه»، وقال ابن الجوزي: «هذا الحديث وهم شجاع بن مخلد في رفعه فقد رواه أبو مسلم الكجي وأحمد بن منصور الرمادي كلاهما عن أبي عاصم فلم يرفعاه، ورواه عبد الرحمان بن مهدي ووكيع كلاهما عن سفيان فلم يرفعاه بل وقفاه على ابن عباس وهو الصحيح».

(١) تقدم نحوه (ص: ١٦٨٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٢٧٩-٢٨٠).

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣١٤)، البخاري (٨/٧٦٥/٤٨٤٩و ٤٨٥٠)، مسلم (٤/٢١٨٦/٢٨٤٦[٣٦])، ومن حديث أنس: أحمد (٣/١٣٤ ، ١٤١ ، ٢٣٤)، البخاري (٨/٧٦٥/٤٨٤٨)، مسلم (٤/٢١٨٧/٢٨٤٨)، الترمذي (٥/٣٦٤/٣٢٧٢).



ثم ما رواه مسلم البطين عن ابن عباس أن الكرسي موضع القدمين، وأن العرش لا يقدر قدره إلا الله وذكر قول مسلم البطين نفسه، وقول السدي، وقول وهب بن منبه وأبي مالك وبعضهم يقول: موضع قدميه وبعضهم يقول: موضع رجليه[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية لما سئل عن العرش والكرسي فأجاب رضي الله عنه: الحمد لله بل العرش موجود بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، وكذلك الكرسي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع جمهور السلف.

وقد نقل عن بعضهم أن كرسيه علمه وهو قول ضعيف، فإن علم الله وسع كل شيء كما قال «ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما»[٢]، والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن فلو قيل: وسع علمه السماوات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسبا لا سيما وقد قال الله تعالى «ولا يؤوده حفظهما» أي لا يثقله ولا يكرثه وهذا يناسب القدرة لا العلم والآثار المأثورة تقتضي ذلك لكن الآيات والأحاديث في العرش أكثر من ذلك صريحة متواترة[٣].

وقال الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين الإمام المشهور من أئمة المالكية في كتابه الذي صنفه في أصول السنة قال فيه:

باب الإيمان بالكرسي.

قال محمد بن عبد الله: ومن قول أهل السنة أن الكرسي بين يدي

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧٥/٥).

(٢) سورة غافر : الآية: ٧.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥٨٤/٦).



العرش، وأنه موضع القدمين، ثم ذكر حديث أنس الذي فيه التجلي يوم الجمعة[1] في الآخرة وفيه فإذا كان يوم الجمعة هبط من عليين على كرسيه ثم يجيء بكرسي على منابر من ذهب مكللة بالجواهر، ثم يجيء النبيون فيجلسون عليها.

وذكر ما ذكره يحيى بن سلام صاحب التفسير المشهور، حدثني المعلى بن هلال عن عمار الدهني عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن الكرسي الذي وسع السماوات والأرض لموضع القدمين ولا يعلم قدر العرش إلا الذي خلقه، وذكر من حديث أسد بن موسى، حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن زر عن ابن مسعود قال: ما بين السماء الدنيا والتي يليها خمسمائة عام وبين كل سماءين مسيرة خمسمائة عام، وبين السماء السابعة و بين الكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه». [أصول السنة: ص ٩٦-١٠٤].

(١) ابن أبي زمنين في أصول السنة (رقم ٣٦)، عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٢٥٠/ ٤٦٠)، ابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ١٥٠)، محمد بن عثمان بن أبي شيبة في العرش (ص ٩٥ رقم ٨٨)، الدارمي في الرد على الجهمية (ص ٤٤- ٤٥)، الآجري في الشريعة (ص٢٦٥- ٢٦٦)، أبو يعلى في المسند (٧/ ٢٢٨/ ٤٢٢٨)، البزار (كشف الأستار ٤/ ١٩٤-١٩٦/ ٣٥١٩)، الطبراني في الأوسط (٧/ ٣٦٧-٣٦٨/ ٦٧١٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/ ٤٢١-٤٢٢)، وقال: «ورجال أبي يعلى رجال الصحيح وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح غير عبد الرحمان بن ثابت بن ثوبان وقد وثقه غير واحد وضعفه غيرهم، وإسناد البزار فيه خلاف». وقال في (٢/ ١٦٤) بعد عزوه للطبراني في الأوسط: «ورجاله ثقات»، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (١/ ٤٨٩): «رواه الطبراني في الأوسط بإسناد جيد». والحديث صحيح، صححه جماعة من العلماء والمصنفين. انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٤١٠-٤١٦)، وقال ابن القيم في حادي الأرواح (صحيح حادي الأرواح: ص ٣٩١): «هذا حديث كبير عظيم الشأن، رواه أئمة السنة وتلقوه بالقبول وجمل الشافعي به مسنده» .
وصححه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (رقم ٦٩١).



صفة النفس

قال عند قوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه»[1] الآية: قال الزجاج: أي ويحذركم الله إياه ثم استغنوا عن ذلك بذا وصار المستعمل قال تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[2]، فمعناه تعلم ما عندي وما في حقيقتي، ولا أعلم ما عندك ولا ما في حقيقتك.

وقال غيره: المعنى: ويحذركم الله عقابه مثل: «واسأل القرية»[3]، وقال «تعلم ما في نفسي» أي مغيبي فجعلت النفس في موضع الإضمار لأنه فيها يكون. [تفسير القرطبي ٥٨/٤].

وقال عند قوله تعالى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»: «وقيل المعنى: تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم، وقيل: تعلم ما أخفيه ولا أعلم ما تخفيه، وقيل تعلم ما أريد ولا أعدم ما تريد، وقيل: تعلم سري ولا أعلم سرك، لأن السر موضعه النفس، وقيل: تعلم ما كان مني في دار الدنيا ولا أعلم ما يكون منك في دار الآخرة، قلت: والمعنى في هذه الأقوال متقارب، أي تعلم سري وما انطوى عليه ضميري الذي خلقته ولا أعلم شيئًا مما استأثرت به من غيبك وعلمك. [تفسير القرطبي: ٣٧٦/٦].

وقال عند قوله تعالى: «واصطنعتك لنفسي»[4] قال ابن عباس: أي

(١) سورة آل عمران: الآية : ٢٨- ٣٠.

(٢) سورة المائدة : الآية: ١١٧.

(٣) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(٤) سورة طه: الآية ٤١.



اصطفيتك لوحيي ورسالتي، وقيل اصطنعتك، خلقتك، مأخوذ من الصنعة وقيل قويتك وعلمتك لتبلغ عبادي أمري ونهيي. [تفسير القرطبي: ١١/١٩٨].

التعليق:

ما ذكره القرطبي من التأويلات للنفس هو مذهب المؤولة.

وأما السلفيون فقد اختلفوا في إثبات النفس لله تعالى، هل هي صفة للذات؟ أم أنها هي الذات؟

فابن خزيمة يظهر من تصرفه، أنها صفة للذات، فقال في كتاب التوحيد: «باب ذكر البيان من خبر النبي صلى الله عليه وسلم في إثبات النفس لله» ثم ذكر بعد سياق الأحاديث والآية: قال أبو بكر: فالله جل وعلا أثبت في آي كتابه أن له نفسا، وكذلك قد بين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن له نفسا كما أثبت النفس في كتابه وكفرت الجهمية بهذه الآي، وهذه السنن، وزعم بعض جهلتهم أن الله تعالى إنما أضاف النفس إليه على معنى إضافة الخلق إليه، وزعم أن نفسه غيره كما خلق غيره، وهذا لا يتوهمه ذو لب وعلم فضلا عن أن يتكلم به، وقد أعلم الله في محكم تنزيله أنه كتب على نفسه الرحمة، أفيتوهم مسلم أن الله كتب على غيره الرحمة؟ وحذر الله العباد نفسه، أفيحل لمسلم أن يقول أن الله حذر العباد غيره؟ أو يتأول قوله لكليمه موسى، واصطنعتك لنفسي فيقول معناه واصطنعتك لغيري من المخلوقين، أو يقول أراد لروح الله بقوله، ولا أعلم ما في نفسك أراد ولا أعلم ما في غيرك، هذا ما لا يتوهمه مسلم ولا يقوله إلا معطل كافر.



وقال الشيخ الهراس في تعليقه على كتاب التوحيد ما لفظه: فالنفس ثابتة لله عز وجل بالآيات والأحاديث المتفق عليها، فأهل الحق يثبتون ذلك، ويمسكون عما وراءه من الخوض في حقيقتها، أو كيفيتها، وينزهون الله عن مشابهة نفسه لأنفس المخلوقين، كما لا يقتضي إثباتها ضدهم أن يكون مركبا من نفس وبدن تعالى الله عن ذلك.

وابن خفيف ممن يثبتون لله نفسا على أنها صفة للذات المقدسة، قال في عقيدته التي نقلها شيخ الإسلام ابن تيمية كما في المجموع، ثم إن الله تعرف إلينا بعد إثبات الوحدانية والإقرار بالألوهية: أن ذكر تعالى في كتابه بعد التحقيق بما بدأ من أسمائه، وصفاته، وأكد عليه السلام بقوله: « فقبلوا منه كقبولهم لأوائل التوحيد من ظاهر قوله لا إله إلا الله» إلى أن قال بإثبات نفسه بالتفصيل من المجمل فقال لموسى عليه السلام «واصطنعتك لنفسي» وقال: «ويحذركم الله نفسه».

ولصحة ذلك واستقرار ما جاء به المسيح عليه السلام فقال: تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ، وقال عز وجل «كتب ربكم على نفسه الرحمة»[١].

وأكد عليه السلام صحة إثبات ذلك في سنته فقال: يقول الله عز وجل «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»[٢]، وقال: كتب كتابا بيده

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٢.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٥٣٩)، البخاري (١٣/٤٧٣/٧٤٠٥)، مسلم (٤/٢٠٦١/٢٦٧٥)، الترمذي (٥/٥٤٢/٣٦٠٣)، النسائي في الكبرى (٤/٤١٢/٧٧٣٠)، ابن ماجه (٢/١٢٥٥/٣٨٢٢).



على نفسه «إن رحمتي غلبت غضبي»[١]، وقال سبحان الله رضا نفسه، وقال في محاجة آدم لموسى: أنت الذي اصطفاك الله واصطنعك لنفسه[٢]، فقد صرح بظاهر قوله أنه أثبت لنفسه نفسا، وأثبت له الرسول ذلك، فعلى من صدق الله ورسوله اعتقاد ما أخبر به عن نفسه، ويكون ذلك مبنيا على ظاهر قوله «ليس كمثله شيء». [مجموع الفتاوى: ٥/٧٢-٧٣].

وأما أبو العباس ابن تيمية فقد رجح أنها بمعنى الذات كما في المجموع، ويراد بنفس الشيء ذاته وعينه، كما يقال: رأيت زيدا نفسه وعينه، وقد قال تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[٣]، وقال: «كتب ربكم على نفسه الرحمة»، وقال تعالى «ويحذركم الله نفسه»، وفي الحديث الصحيح أنه قال لأم المؤمنين: «لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت لما قلته لوزنتهن سبحان الله عدد خلقه وزنة عرشه، سبحان الله رضا نفسه، سبحان الله مداد كلماته»[٤].

وفي الحديث الإلهي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله تعالى «أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم»[٥].

فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور العلماء: الله

---

(١) و (٢) و (٣) تقدم تخريجها.

(٤) أخرجه من حديث جويرية بنت الحارث: مسلم (٤/٢٠٩٠/٢٧٢٦)، أبو داود (٢/١٧١/١٥٠٣)، الترمذي (٥/٥١٩/٣٥٥٥)، النسائي (٣/٨٦-٨٧/١٣٥١)، ابن ماجه (٢/١٢٥١/٣٨٠٨).

(٥) تقدم قريبا.



نفسه التي هي ذاته المتصفة بصفات ليس المراد بها ذاتا منفكة عن الصفات، ولا المراد بها صفة للذات، وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات، كما يظن طائفة أنها الذات المجردة عن الصفات وكلا القولين خطأ. [مجموع الفتاوى: ٩/٢٩٢].

صفة المحبة

قال عند قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»[١]:

قال ابن عرفة: المحبة عند العرب إرادة الشيء على قصد له، وقال الأزهري: محبة العبد لله ورسوله طاعته لهما واتباعه أمرهما.

قال تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»، ومحبة الله للعباد إنعامه عليهم بالغفران، قال الله تعالى: «إن الله لا يحب الكافرين» أي لا يغفر لهم. [تفسير القرطبي: ٤/٦٠].

التعليق:

هذا الذي ذكره القرطبي في تأويل المحبة هو مذهب الأشاعرة، قال الشيخ الهراس في شرح العقيدة الواسطية عند ذكر المصنف لآيات المحبة في إثبات الصفة «وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»[٢]، «وأقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين»[٣]، «فما استقاموا لكم

(١) سورة آل عمران: الآية: ٣١-٣٢.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٩٥.

(٣) سورة الممتحنة: الآية: ٨.



فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين»[(١)] «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين»[(٢)]، وقوله: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»: تضمنت هذه الآيات إثبات أفعال له تعالى ناشئة عن صفة المحبة ومحبة الله عز وجل لبعض الأشخاص والأعمال والأخلاق صفة له قائمة به وهي من صفات الفعل الاختيارية التي تتعلق بمشيئته، فهو يحب بعض الأشياء دون بعض على ما تقتضيه الحكمة البالغة.

وينفي الأشاعرة والمعتزلة صفة المحبة بدعوى أنها توهم نقصا، إذ المحبة في المخلوق معناها ميله إلى ما يناسبه أو يستلذه، فأما الأشاعرة فيرجعونها إلى صفة الإرادة فيقولون إن محبة الله لعبده لا معنى لها إلا إرادته لإكرامه ومثوبته، وكذلك يقولون في صفات الرضا والغضب والكراهية والسخط كلها عندهم بمعنى إرادة الثواب والعقاب.

وأما المعتزلة فلأنهم لا يثبتون إرادة قائمة به فيفسرون المحبة بأنها نفس الثواب الواجب عندهم على الله لهؤلاء بناء على مذهبهم في وجوب إثابة المطيع وعقاب العاصي.

وأما أهل الحق فيثبتون المحبة صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق بجلاله، فلا تقتضي عندهم نقصا ولا تشبيها.

كما يثبتون لازم تلك المحبة وهي إرادته سبحانه إكرام من يحبه وإثابته، وليت شعري بماذا يجيب النافون للمحبة عن مثل قوله عليه السلام في حديث أبي هريرة: «إن الله عز وجل إذا أحب عبدا قال

---

(١) سورة التوبة: الآية: ٧.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٢٢.



لجبريل عليه السلام: إني أحب فلانا فأحبه، قال: فيقول جبريل عليه السلام لأهل السماء إن ربكم عز وجل يحب فلانا فأحبوه، قال: فيحبه أهل السماء ويوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغضه فمثل ذلك»[1]، رواه الشيخان. [شرح الواسطية: ٤٨-٤٩].

وقال في الروضة الندية:

إثبات صفة المحبة لله قد دل عليها الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة محبة تليق بجلاله تعالى، كما يقال ذلك في سائر الصفات. [الروضة الندية: ٨٣٩].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في المجموع:

فإن الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أثبت محبة الله لعباده المؤمنين ومحبتهم له كقوله تعالى: «والذين آمنوا أشد حبا لله»[2]، وقوله «يحبهم ويحبونه»[3]، وقوله «أحب إليكم من الله ورسوله»[4]، وقوله «إن الله يحب المتقين»[5]، «يحب المحسنين»[6]، «يحب التوابين ويحب المتطهرين» «يحب المقسطين»[7].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٦٧-٣٤١-٤١٣- ٥٠٩ - ٥١٤)، البخاري (١٣/٥٦٤/٧٤٨٥)، مسلم (٤/٢٠٣٠/٢٦٣٧)، الترمذي (٥/٢٩٧-٢٩٨/٣١٦١).

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٦٥.

(٣) سورة المائدة: الآية: ٥٤.

(٤) سورة التوبة: الآية: ٢٤.

(٥) سورة التوبة: الآية: ٧.

(٦) سورة البقرة: الآية: ١٣٥.

(٧) سورة الممتحنة: الآية: ٨.



سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه، كما يكره أن يلقى في النار»[(١)].

وقد أجمع سلف الأمة وأئمتها على إثبات محبة الله تعالى لعباده المؤمنين ومحبتهم له، وهذا أصل دين الخليل إمام الحنفاء عليه السلام». [مجموع الفتاوى: ٢/٣٥٣].

صفة العندية

قال عند قوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»[(٢)]: «فيه حذف مضاف تقديره عند كرامة ربهم، وعند هنا تقتضي غاية القرب، فهي كلدي ولذلك لم تصغر فيقال عنيدة قاله سيبويه: فهذا عندية الكرامة لا عندية المسافة والقرب». [تفسير القرطبي: ٤/٢٧٤].

وقال عند قوله تعالى: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته»[(٣)]: يعني الملائكة بإجماع، وقال عند ربك، والله تعالى بكل مكان لأنهم قريبون من رحمته وكل قريب من رحمة الله عز وجل، فهو عنده، عن الزجاج. وقال غيره: لأنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله، وقيل: لأنهم رسل الله كما يقال: عند الخليفة جيش كثير، وقيل: هذا

---

(١) أخرجه من حديث أنس: أحمد (٣/١٠٣، ١٧٤، ٢٣٠، ٢٤٨)، البخاري (١/٨٢/١٦)، مسلم (١/٦٦/٤٣)، الترمذي (٥/١٦/٢٦٢٤)، النسائي (٨/٤٧٢/٥٠٠٣-٥٠٠٤)، ابن ماجه (٢/١٣٣٨/٤٠٣٣).

(٢) سورة آل عمران: الآية: ١٦٩.

(٣) سورة الأعراف: الآية: ٢٠٦.



على جهة التشريف لهم وإنهم بالمكان المكرم، فهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة. [تفسير القرطبي: ٣٥٦/٧].

التعليق:

هذا الذي ذكره القرطبي من التأويلات الباطلة الأشعرية المزعومة ليس عليها دليل من كتاب الله ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعندية الملائكة عند ربهم عندية فوقية، ومن لوازمها عندية القرب والمكانة، ولله در الإمام ابن القيم حيث ذكر في نونيته المسماة بالكافية الشافية، هذا من أدلة الفوقية لله تعالى قال:

هذا عاشرها اختصاص البعض ... من أملاكه بالعند للرحمان
وكذا اختصاص كتاب رحمته ... بعند الله فوق العرش تبيان
لو لم يكن سبحانه فوق الورى ... كانوا هما في العند مستويان
ويكون عند الله إبليس ... وجبريل هما في العند مستويان
وتمام ذاك القول أن محبة ... الرحمان غير إرادة الأكوان
وكلاهما محبوبه ومراده ... وكلاهما هو عنده سيان
إذا قلتم عندية التكوين ... فالذاتان عند الله مخلوقان
أو قلتم عندية التقريب ... تقريب الحبين ما هما عدلان
فالحب عندكم المشيئة نفسها ... وكلاهما في حكمه مثلان
لكن منازعكم يقول بأنها ... عندية حقا بلا روغان
جمعت له حب الإله وقربه ... من ذاته وكرامة الإحسان
والحب وصف وهو غير مشيئة ... والعند قرب ظاهر التبيان

قال شارحها: هذا هو الدليل العاشر من أدلة علو الرب تعالى فوق خلقه وهو اختصاص بعض المخلوقات بالعندية له سبحانه، كقوله تعالى «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته»، وقوله «وله من في



السماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته»[١]، وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما قضى الله الخلق كتب في كتاب وهو عنده فوق العرش «إن رحمتي سبقت غضبي»[٢].

وفي لفظ عن أبي هريرة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلق إن رحمتي سبقت غضبي فهو عنده فوق العرش».

وفي لفظ أبي هريرة لما خلق الخلق، كتب في كتاب كتبه على نفسه فهو مرفوع فوق العرش «إن رحمتي تغلب غضبي»[٣].

فلو لم يكن جل وعلا فوق عرشه لما كان لتخصيص بعض الملائكة بالعندية معنى، ولكان إبليس وجبريل في العندية سواء ونعوذ بالله من ذلك. [شرح النونية: ٢/٤٢١].

---

(١) سورة الأنبياء: الآية: ١٩.

(٢) و (٣) تقدم تخريجها.



صفة اليد

قال القرطبي عند قوله تعالى من سورة المائدة: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»[(١)]:

قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان»، «وقالت اليهود يد الله مغلولة» قال عكرمة: إنما قال هذا فنحاص بن عازراء لعنه الله وأصحابه وكان لهم أموال فلما كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم قل مالهم، فقالوا إن الله بخيل ويد الله مقبوضة عنا في العطاء، فالآية خاصة في بعضهم، وقيل لما قال قوم هذا ولم ينكر الباقون صاروا كأنهم بأجمعهم قالوا هذا.

وقال الحسن المعنى: يد الله مقبوضة عن عذابنا، وقيل: انهم لما رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في فقر وقلة مال وسمعوا «من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا» و رأوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يستعين بهم في الديات، قالوا إن إله محمد فقير وربما قالوا بخيل، وهذا معنى قولهم يد الله مغلولة فهو على التمثيل كقوله «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك»[(٢)] ويقال للبخيل: جعد الأنامل ومقبوض الكف وكز الأصابع ومغلول اليد قال الشاعر:

كانت خراسان أرضا إذ يزيد بها ... وكل باب من الخيرات مفتوح
فاستبدلت بعده جعدا أناملــــه ... كأنما وجهه بالخل منضـــوح

(١) سورة المائدة: الآية: ٦٤.
(٢) سورة الإسراء: الآية: ٢٩.



واليد في كلام العرب تكون للجارحة كقوله تعالى «وخذ بيدك ضغثا»[١]، وهذا محال على الله تعالى، وتكون للنعمة كقول العرب: كم يد لي عند فلان، أي كم من نعمة لي قد أسديتها له، وتكون للقوة قال الله تعالى «واذكر عبدنا داود ذا الأيد»[٢]، أي ذا القوة وتكون للملك والقدرة، قال الله تعالى: «قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء»[٣]، وتكون بمعنى الصلة، قال الله تعالى: «مما عملت أيدينا أنعاما»[٤]، أي مما عملنا نحن، وقال «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح»[٥] أي الذي له عقدة النكاح وتكون بمعنى التأييد والنصرة ومنه قوله عليه السلام «يد الله مع القاضي حتى يقضي والقاسم حتى يقسم»[٦]، وتكون لإضافة

---

(١) سورة «ص»: الآية: ٤٤.

(٢) سورة «ص»: الآية: ١٧.

(٣) سورة آل عمران: الآية: ٧٣.

(٤) سورة «يس»: الآية: ٧١.

(٥) سورة البقرة: الآية: ٢٣٧.

(٦) أخرجه من حديث أبي أيوب: أحمد(٥/٤١٤)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٣٧/٧٠٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (٤/١٩٣) وقال: «وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف».

ومن حديث معقل بن يسار: أحمد (٥/٢٦)، وفيه إسماعيل بن عياش عن أبي شيبة يحيى بن يزيد. قال البخاري: لم يصح حديثه، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا بأس به أدخله البخاري في الضعفاء: انظر التهذيب (١١/٣٠٢). وقال الحافظ في التقريب: «مقبول».

وأخرجه: الطبراني في الكبير والأوسط كما في مجمع الزوائد (٤/١٩٣) وقال الهيثمي: «وفيه أبو داود الأعمى وهو كذاب». ومن حديث عبد الله بن مسعود: الطبراني في الكبير (١٠/١٥/٩٧٩٢)، وقال الهيثمي في المجمع (٤/١٩٤): «وفيه حفص بن سليمان القاري وثقه أحمد وضعفه الأئمة ونسبوه إلى الكذب والوضع».

وأخرجه من حديث عبد الله بن أبي أوفى بلفظ: «إن الله مع القاضي ما لم يجر...»:

الترمذي (٣/٦١٨/١٣٣٠)، وقال: «حديث حسن غريب»، ابن ماجه (٢/٧٧٥/٢٣١٢).



الفعل المخبر عنه تشريفا له وتكريما، قال الله تعالى: «يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»، فلا يجوز أن يحمل على الجارحة لأن الباري جل وتعالى واحد لا يجوز عليه التبعيض ولا على القوة والملك، والنعمة والصلة لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، ويبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص فلم يبق إلا أن تحمل على صفتين تعلقتا بخلق آدم، تشريفا له دون خلق إبليس تعلق القدرة بالمقدور لا من طريق المباشرة ولا من حيث المماسة ومثله ما روي أنه عز اسمه وتعالى علاه وجده أنه كتب التوراة بيده وغرس دار الكرامة بيده لأهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان»، ابتداء وخبر أي بل نعمته مبسوطة فاليد بمعنى النعمة قال بعضهم: هذا غلط لقوله «بل يداه مبسوطتان» فنعم الله تعالى أكثر من أن تحصى فكيف تكون بل نعمتاه مبسوطتان وأجيب بأنه يجوز أن يكون هذا تثنية جنس لا تثنية واحد مفرد فيكون مثل قوله عليه السلام: «مثل المنافق كالشاة العائرة بين الغنمين»[1] فأحد الجنسين نعمة الدنيا، والثاني نعمة الآخرة، وقيل نعمتا الدنيا النعمة الظاهرة، والنعمة الباطنة كما قال: «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة»[2]، وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فيه النعمة الظاهرة ما حسن من خلقك والباطنة ما ستر عليك من سيء عملك»[3]، وقيل نعمتاه المطر والنبات اللتان النعمة بهما ومنهما، وقيل

(١) أخرجه من حديث ابن عمر: أحمد (٢/٣٢، ١٠٢، ١٤٣)، مسلم (٤/٢١٤٦/٢٧٨٤)، النسائي (٨/٤٩٩/٥٠٥٢).

(٢) سورة لقمان: الآية ٢٠.

(٣) ذكره السيوطي في الدر المنثور: (٥/٣٢٢) وعزاه لابن مردويه والبيهقي والديلمي وابن النجار.



إن النعمة للمبالغة، كقول العرب: لبيك وسعديك، وليس يريد الاقتصار على مرتين وقد يقول القائل: ما لي بهذا الأمر يد، أي قوة، قال السدي: معنى قوله «يداه» قوتاه بالثواب والعقاب، بخلاف ما قالت اليهود أن يده مقبوضة عن عذابهم، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى قال لي: أنفق، أنفق عليك»[1] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يمين الله ملأى لا يغيضها سحاء الليل والنهار أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه، قال وعرشه على الماء وبيده الأخرى القسط يرفع ويخفض»[2].

السح: الصب الكثير، ويغيض ينفد، ونظير هذا الحديث قوله تعالى: «والله يقبض ويبسط»[3].

وأما هذه الآية ففي قراءة ابن مسعود بل يداه بسطان، حكاه الأخفش، وقال: يقال يد بسطة أي منطلقة منبسطة. [تفسير القرطبي: ٢٣٨/٦-٢٣٩-٢٤٠].

وقال عند قوله تعالى من سورة «ص»: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين»[4]: قوله تعالى: «قال يا إبليس ما منعك»، أي صرفك وصدك أن تسجد أي عن أن

(١) أخرجه بهذا اللفظ والذي بعده في حديث واحد من حديث أبي هريرة: أحمد (٢٤٢/٢)، مسلم (٦٩٠/٢-٦٩١/٩٩٣).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٣١٣/٢ و ٥٠٠-٥٠١)، البخاري (٤٨٤/١٣/٧٤١١)، مسلم (٦٩١/٢/٩٩٣[٣٧])، الترمذي (٢٣٤/٥/٣٠٤٥).

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٤٥.

(٤) سورة «ص»: الآية: ٧٥.



تسجد لما خلقت بيدي، أضاف خلقه إلى نفسه تكريما له وإن كان خالق كل شيء وهذا كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة، والمساجد، فخاطب الناس بما يعرفونه في تعاملهم، فإن الرئيس من المخلوقين لا يباشر شيئا بيده إلا على سبيل الإعظام والتكرم، فذكر اليد هنا بمعنى هذا قال مجاهد، اليد ها هنا بمعنى التأكيد والصلة مجازه لما خلقت أنا كقوله «ويبقى وجه ربك»(١)، أي يبقى ربك، وقيل التثنية في اليد في خلق الله دليل على أنه ليس بمعنى النعمة والقوة والقدرة وإنما هما صفتان من صفات ذاته تعالى وقيل: أراد باليد القدرة، يقال ما لي بهذا الأمر يد، وما لي بالحمل الثقيل يدان، ويد عليه أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة بالإجماع وقال الشاعر:

تحملت من عفراء ما ليس لي به ... ولا للجبال الراسيات يدان

وقيل: لما خلقت بيدي لما خلقت بغير واسطة. [تفسير القرطبي: ٢٢٨/١٥].

وقال عند قوله تعالى من سورة الفتح «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما»(٢): قوله تعالى: «إن الذين يبايعونك» بالحديبية يا محمد «إنما يبايعون الله» بين أن بيعتهم لنبيه صلى الله عليه وسلم إنما هي بيعة الله كما قال تعالى «من يطع الرسول فقد أطاع الله»(٣)، وهذه المبايعة هي بيعة الرضوان على ما يأتي بيانها في هذه السورة إن شاء الله تعالى «يد الله فوق أيديهم»، قيل يده في الثواب فوق أيديهم في الوفاء، ويده في المنة عليهم بالهداية

(١) سورة الرحمان: الآية: ٢٧.

(٢) سورة الفتح: الآية: ١٠.

(٣) سورة النساء: الآية: ٨٠.



فوق أيديهم في الطاعة، وقال الكلبي معناه نعمة الله عليهم فوق ما صنعوا من البيعة، وقال ابن كيسان: قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم. [تفسير القرطبي: ١٦/٢٦٧-٢٦٨].

وقال في اليمين عند قوله تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عن ما يشركون»[١]:

ثم أخبر عن قدرته وعظمته فقال «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه»: ثم نزه نفسه عن أن يكون ذلك بجارحة فقال سبحانه وتعالى «عما يشركون».

وفي الترمذي عن عبد الله قال: جاء يهودي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «يا محمد إن الله يمسك السماوات على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول أنا الملك، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ثم قال: «وما قدروا الله حق قدره» قال: هذا حديث حسن صحيح[٢].

وفي البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض»[٣].

---

(١) سورة الزمر: الآية: ٦٧.

(٢) أخرجه: أحمد (١/٤٢٩،٤٥٧)، البخاري (١٣/٤٨٤-٤٨٥/٧٤١٥)، مسلم (٤/٢١٤٧/٢٧٨٦)، الترمذي (٥/٣٤٥/٣٢٣٨)، النسائي في الكبرى (٦/٤٤٦/١١٤٥٠).

(٣) أخرجه: أحمد (٢/٣٧٤)، البخاري (٨/٧٠٨/٤٨١٢)، مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٧)، النسائي في الكبرى (٦/٤٤٧-٤٤٨/١١٤٥٥)، ابن ماجه (١/٦٨-٦٩/١٩٢).



وفي الترمذي عن ابن عباس قال: حدثت عن عائشة أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» قالت: قلت فأين الناس يومئذ يا رسول الله؟ قال: «على جسر جهنم»، قال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وفي رواية على الصراط يا عائشة[1] قال: حديث حسن صحيح، وقوله والأرض جميعا قبضته ويقبض الله الأرض عبارة عن قدرته وإحاطته بجميع مخلوقاته، يقال: ما فلان إلا في قبضتي، بمعنى ما فلان إلا في قدرتي والناس يقولون الأشياء في قبضته يريدون في ملكه وقدرته، وقد يكون معنى القبض والطي افناء الشيء وإذهابه، فقوله جل وعز «والأرض جميعا قبضته»، يحتمل أن يكون المراد به، والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة، والمراد بالأرض الأرضوان السبع يشهد لذلك شاهدان قوله «والأرض جميعا» ولأن الموضع موضع تفخيم وهو مقتض للمبالغة، وقوله والسماوات مطويات بيمينه ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب، وإنما المراد بذلك الفناء والذهاب، يقال: قد انطوى عنا ما كنا فيه وجاءنا غيره وانطوى عنا دهر بمعنى المضي والذهاب، واليمين في كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى «أو ما ملكت أيمانكم»[2] يريد به الملك، وقال: «لأخذنا منه باليمين»[3]، أي بالقوة والقدرة أي لأخذناه قال

---

(١) أخرجه: أحمد (٦/٣٥ ، ١٠١ ، ١٣٤، ٢١٨)، مسلم (٤/٢١٥٠/٢٧٩١)، الترمذي (٥/٣٤٧/٣٢٤٢)، وقال: حديث حسن صحيح، كلهم من حديث عائشة برواية على الصراط، وأخرجه من حديث ابن عباس عن عائشة بلفظ «على جسر جهنم»: الترمذي (٥/٣٤٧/٣٢٤١)، وقال: «حسن صحيح غريب من هذا الوجه»، النسائي في الكبرى (٦/٤٤٧/١١٤٥٣).

(٢) سورة النساء: الآية: ٣.

(٣) سورة المعارج: الآية: ٤٥.



الفراء والمبرد: اليمين، القوة، والقدرة، وأنشدا:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وقال آخر:

ولما رأيت الشمس أشرق نورها تناولت منها حاجتي بيميني

قتلت شنيفا ثم فاران بعده وكان على الآيات غير أميني

وإنما خص يوم القيامة بالذكر وإن كانت قدرته شاملة لكل شيء أيضا، لأن الدعاوى تنقطع ذلك اليوم كما قال «والأمر يومئذ لله»[1]، وقال مالك يوم الدين حسب ما تقدم في الفاتحة، ولذلك قال في الحديث: «ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض» فقد زدنا هذا الباب في التذكرة بيانا وتكلمنا على ذكر الشمال في حديث ابن عمر، قوله «ثم يطوي الأرض بشماله»[2] انتهى. [تفسير القرطبي: ١٥/٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩].

مناقشة القرطبي في صفة اليد

لقد ذكر أبو عبد الله القرطبي رحمه الله في تفسيره أقوال المؤولين والمعطلين لصفة اليد في جميع مواردها في القرآن وإن كان ذكر في تفسير آية بسورة «ص» قوله: وقيل التثنية في اليد في خلق الله تعالى دليل على أنه ليس بمعنى النعمة والقوة والقدرة وإنما هما صفتان من صفات ذاته اهـ.

هذه العبارة ذكرها أولا بصيغة التمريض ولم يشر أية إشارة إلى تأييد مذهب السلف في صفة اليد فيما نقله من الأقوال في تفسير

---

(١) سورة الانفطار: الآية: ١٩.

(٢) أخرجه: مسلم (٤/٢١٤٨/٢٧٨٨[٢٤]).



الآيات الثلاثة ولا سيما في آية سورة الزمر ما يدل على أنه يؤيد مذهب المعطلة المؤولة، ومن قرأ الأقوال التي نقلها تبين له ذلك.

وقد تكفل الإمام الحافظ فقيه العقيدة ابن قيم الجوزية بالرد على هذه الأقوال الباطلة وكفانا مؤونة البحث للاستدلال لرد هذه الأقوال، وسأنقل ما قاله في المثال الرابع في رده على المؤولة والمعطلة ناقلا كل ذلك من كتابه وإن كان فيه طول لكنه لا يغني أوله عن وسطه.

قال رحمه الله: المثال الرابع، قوله تعالى: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»، «بل يداه مبسوطتان» قالت الجهمية مجاز في النعمة أو القدرة، وهذا باطل من وجوه:

أحدها أن الأصل الحقيقة، فدعوى المجاز مخالفة للأصل.

الثاني: أن ذلك خلاف الظاهر فقد اتفق الأصل والظاهر على بطلان هذه الدعوى.

الثالث: أن مدعي المجاز المعين يلزمه أمور أحدها إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة إذ مدعيها معه الأصل والظاهر، ومخالفها مخالف لهما جميعا. ثانيها بيان احتمال اللفظ لما ذكره من المجاز لغة، وإلا كان منشئا من عنده وضعا جديدا. وثالثها: احتمال ذلك المعنى في هذا السياق المعين، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة، يحتمله هذا السياق الخاص وهذا موضع غلط فيه من شاء الله ولم يبين أو يميز بينما يحتمله اللفظ بأصل اللغة وإن لم يحتمله في هذا التركيب الخاص، وبينما يحتمله فيه. رابعها: بيان القرائن الدالة على المجاز الذي عينه بأنه المراد إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة في اللفظ تدل عليه البتة، وإذا طولبوا بهذه الأمور الأربعة تبين عجزهم.



الوجه الرابع: أن اطراد لفظها في موارد الاستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز ألا ترى إلى قوله «خلقت بيدي» وقوله «بل يداه مبسوطتان» وقوله «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون»، فلو كان مجازا في القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ يمين، وقوله في الحديث الصحيح «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمان وكلتا يديه يمين»[(١)]، فلا يقال هذا يد النعمة والقدرة، وقوله: «يقبض الله سماواته بيده والأرض باليد الأخرى، ثم يهزهن ثم يقول أنا الملك»[(٢)]، فهنا هز وقبض وذكر يدين ولما أخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل يقبض يديه ويبسطهما[(٣)] تحقيقا للصفة لا تشبيها لها كما قرأ «وكان الله سميعا بصيرا»، ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقا لصفة السمع والبصر، وأنهما حقيقة لا مجاز، وقوله «لما خلق الله آدم قبض بيديه قبضتين وقال: اختر، فقال: اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذريته»[(٤)] وأضعاف أضعاف ذلك من النصوص الصحيحة الصريحة

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أحمد (١٦٠/٢)، مسلم (١٨٢٧/١٤٥٨/٣)، النسائي (٦١٢/٨-٥٣٩٤/٦١٣)، و في الكبرى (٥٩١٦/٤٦٠/٣)، من طريق عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وأخرجه من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابن العاص: النسائي في الكبرى (٥٩١٧/٤٦٠/٣)، أحمد (١٥٩/٢ ، ٢٠٣) ولفظه في المسند «.... على منابر من لؤلؤ يوم القيامة بين يدي الرحمان...». هو طرف من حديث أبي هريرة في ذكر خلق آدم عمره، أخرجه: الترمذي (٣٣٦٨/٤٢٢/٥)، وقال: «حسن غريب».

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) ورد هذا الوصف في حديث ابن عمر عند: ابن ماجه (٧١/١-١٩٨/٧٢)، ابن خزيمة في كتاب التوحيد (١٧٢/١-٩٦/١٧٣).

(٤) أخرجه من حديث أبي هريرة: الترمذي (٤٢٢/٥-٣٣٦٨/٤٢٣) وقال: «حديث حسن صحيح»، ابن أبي عاصم في السنة (٢٠٦/٩١/١)، ابن خزيمة في كتاب التوحيد (١٦٠/١-٨٩/١٦١)، ابن حبان (٤٠/١٤-٦١٦٧/٤١)، الحاكم (٦٤/١) و (٣٢٥/٢) وقال: «صحيح على شرط مسلم» ووافقه الذهبي، البيهقي في الأسماء والصفات (١٤٠/٢-٧٠٨/١٤١).



في ثبوت هذه الصفة، كقوله في الحديث الصحيح «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»[١]، وقوله في الحديث المتفق على صحته «من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يصعد إلى الله إلا الطيب فإن الله يتقبلها بيمينه»[٢]، وقوله «ما السماوات السبع والأرضون السبع في كف الرحمان إلا كخردلة في كف أحدكم».

وقوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي رزين «فيأخذ ربك غرفة من ماء فينضح بها قبلكم فلا يخطئ وجه أحدكم يعني في الموقف»[٣]، فهل يمكن أن يكون هذا من أوله إلى آخره وأضعافه وأضعاف أضعافه مجازا لا حقيقة وليس معه قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز».

قلت: كل هذا لم يقتنع به أبو عبد الله القرطبي فمال في تفسيره في سورة الزمر إلى مذهب الجهمية والمعطلة وقرره.

الوجه الخامس: أن اقتران لفظ الطي والقبض والإمساك باليد يصير المجموعة حقيقة، هذا بالفعل وهذا في الصفة بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة بل ما

---

(١) أخرجه من حديث أبي موسى الأشعري: أحمد (٤/٣٩٥،٤٠٤)، مسلم (٤/٢١١٣/٢٧٥٩).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٣٣١)، البخاري (٣/٣٥٤/١٤١٠)، مسلم (٢/٧٠٢/١٠١٤)، الترمذي (٣/٤٩/٦٦١)، النسائي (٥/٦٠-٦١/٢٥٢٤)، وفي الكبرى (٦/٣٥٨/١١٢٢٧)، ابن ماجه (١/٥٩٠/١٨٤٢).

(٣) أخرجه: أحمد (٤/١٤)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/٣٣٨-٣٤٠) وقال: «رواه عبد الله والطبراني بنحوه، وأحد طريقي عبد الله إسنادها متصل، ورجالها ثقات، والإسناد الآخر، وإسناد الطبراني مرسل عن عاصم بن لقيط».



يدل على المجاز كقولهم له: عندي يد وأنا تحت يدهم ونحو ذلك، وأما إذا قيل قبض بيده وأمسك بيده، أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا، وجلس عن يمينه أو كتب كذا، أو عمل بيمينه أو بيديه، فهذا لا يكون إلا حقيقة وإنما أوتي هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك فوهموا وأوهموا فهب أن هذا يصلح في قوله: لولا يد لك لم أجزك بها أفيصلح في قوله «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك»[١]، وفي قول عبد الله بن عمر: «إن الله لم يباشر بيده أو يخلق بيده إلا ثلاث خلق آدم بيده وغرس جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده»[٢] فيصح في عقل أو نقل أو فطرة أن يقال: لم يخلق بقدرته أو بنعمته إلا ثلاثا.

الوجه السادس: أن مثل هذا المجاز لا يستعمل إلا مفردا أو مجموعا كقولك له: عندي يد يجزيه الله بها وله عندي أياد، وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله قط إلا في اليد الحقيقية، وهذه موارد الاستعمال أكبر شاهد فعليك بتتبعها.

الوجه السابع: أنه ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة كقوله تعالى «إن القوة لله جميعا»[٣]، وكقوله «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»[٤]، وقد يجمع النعم كقوله «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة

---

(١) سورة العنكبوت: الآية: ٤٨.

(٢) أخرج نحو هذا اللفظ من حديث عبد الله بن الحارث عن أبيه: الدارقطني في الصفات (ص ٢٦-٢٧/رقم ٢٨)، البيهقي في الأسماء والصفات: (٢/١٢٥/٦٩٢)، وقال: «هذا مرسل».

وأما حديث عبد الله بن عمر فهو بلفظ «خلق الله تبارك وتعالى أربعة أشياء بيده: العرش وجنات عدن وآدم والقلم» وقد تقدم تخريجه عند موقف الألوسي من صفة اليد واليمين.

(٣) سورة البقرة: الآية: ١٦٥.　(٤) سورة النحل: ١٨.



وباطنة»[١]، وأما أن يقول خلقتك بقدرتين أو بنعمتين فهذا لم يقع في كلامه ولا كلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

الوجه الثامن: أنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية، لم يجز أن يكون المراد بها ها هنا القدرة فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه فأي مزية لآدم على إبليس في قوله «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[٢] يوضحه:

الوجه التاسع: أن الله جعل ذلك خاصة خص بها آدم دون غيره، ولهذا قال له موسى وقت المحاجة: أنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء[٣]، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سألوه الشفاعة فهذه أربع خصائص له، فلو كان المراد باليد القدرة لكان بمنزلة أن يقال له خلقك الله بقدرته فأي فائدة في ذلك، يوضحه:

الوجه العاشر: أنك لو وضعت الحقيقة التي يدعي هؤلاء، أن اليد مجاز لم يكن في الكلام فائدة ولم يصح وضعها هناك فإنه سبحانه لو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي وقال له: موسى أنت أبو البشر الذي خلقك الله بقدرته، وقال له أهل الموقف ذلك لم يحسن ذلك الكلام ولم يكن فيه من الفائدة شيء، وتعالى الله أن ينسب إليه مثل ذلك، فإن مثل هذا التخصيص إنما خرج مخرج الفضل له على غيره،

---

(١) سورة لقمان: الآية: ٢٠.

(٢) سورة «ص»: الآية: ٧٥.

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٤٨)، البخاري (١١/٦١٨/٦٦١٤)، مسلم (٤/٢٠٤٣/٢٦٥٢[١٥])، أبو داود (٥/٧٩/٤٧٠٢) والسياق له ولمسلم، ابن ماجه (١/٣١/٨٠).



وأن ذلك أمر اختص به لم يشركه فيه غيره فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطل ذلك.

الوجه الحادي عشر: إن هذا التركيب المذكور في قوله: «خلقت بيدي» يأبى حمل الكلام على القدرة لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه ثم عدى الفعل إلى اليد ثم ثناها، ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك كتبت بالقلم ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه بخلاف ما لو قال عملت كما قال تعالى: «فبما كسبت أيديكم»[(١)] و«بما قدمت يداك»[(٢)] فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداء وخصها بالذكر لأنها آلة الفعل في الغالب، ولهذا لما لم يكن خلق الأنعام مساويا لخلق أبي الأنام قال تعالى: «أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما»[(٣)]، فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الباء فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق الموضعين بالآخر، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب إذا ساوى المعطل بينه وبين إبليس، والأنعام في الخلق باليدين.

الوجه الثاني عشر: أن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال فيها كف لا للنعمة ولا للقدرة ولا أصبع وأصبعات ولا يمين ولا شمال ، وهذا كله ينفي أن يكون اليد يد نعمة أو يد قدرة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «يد الله ملأى لا يغيضها نفقة»[(٤)] ، و قال:

---

(١) سورة الشورى: الآية: ٣٠.
(٢) سورة الحج: الآية: ١٠.
(٣) سورة «يس» : الآية: ٧١.
(٤) تقدم تخريجه.



«المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمان»[(١)] ، وفي حديث الشفاعة فأقوم عن يمين الرحمان مقاما لا يقومه غيري وإذا ضممت قوله والأرض جميعا قبضته يوم القيامة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده يهزهن»[(٢)] وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض يده ويبسطها[(٣)] ، وفي صحيح مسلم يحكي ربه بهذا اللفظ، وقال: « ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمان إن شاء يقيمه إقامة وإن شاء أن يزيغه إزاغة»[(٤)] ، ولفظة «بين» لا تقتضي المخالطة ولا المماسة والملاصقة لغة ولا عقلا ولا عرفا قال تعالى: « والسحاب المسخر بين السماء والأرض»[(٥)] ، وهو لا يلاصق السماء ولا الأرض، وقال في حديث الشفاعة: وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي أربعمائة ألف، فقال أبو بكر: زدنا يا رسول الله، قال: وثلاث حثيات من حثيات ربي، فقال عمر: حسبك يا أبا بكر، فقال أبو بكر: دعني يا عمر وما عليك أن يدخلنا الجنة كلنا، فقال عمر: إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكف واحدة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صدق عمر»[(٦)] ، فصدقه في إثبات الكف لله وسعتها وعظمتها،

---

(١)، (٢) ، (٣) تقدم تخريج هذه الأحاديث.

(٤) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو: أحمد (١٦٨/٢ ، ١٧٣)، مسلم (٢٠٤٥/٤/٢٦٥٤)، وفي الباب حديث النواس بن سمعان وعائشة وأم سلمة.

(٥) سورة البقرة: الآية: ١٦٤.

(٦) أخرجه: عبد الرزاق في المصنف: (٢٨٦/١١/٢٠٥٥٦) عن معمر عن قتادة عن أبي النضر عن أنس، أحمد (١٦٥/٣) من طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس أو عن النضر بن أنس عن أنس بهذا اللفظ. وقال الهيثمي في المجمع (٤٠٤/١٠): «ورجاله رجال الصحيح»، وأخرجه بلفظ آخر: أحمد (١٩٣/٣)، الطبراني في الأوسط (٤٠٩/٩/٨٠٧٩)، من طريق أبي هلال عن قتادة عن أنس مرفوعا بلفظ «وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي مائة ألف...».
وقال الهيثمي في المجمع (٤٠٤/١٠): «وإسناده حسن».



فهذا القبض والبسط والطي باليمين، والأخذ والوقوف عن يمين الرحمان، والكف وتقليب القلوب بأصابعه، ووضع السماوات على أصبع، والجبال على أصبع، فذكر أحد اليدين، ثم قوله وبيده الأخرى يمتنع فيه اليد المجازية سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف هذه لغة العرب نظمهم ونثرهم، هل تجدون فيها ذلك أصلا.

الوجه الثالث عشر: إن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب ولم ينكر عليهم إثبات اليد له تعالى فقال: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان»[١]، فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده وقدر إثباتها له زيادة على ما قالوا بأنهما يدان مبسوطتان، وبهذا يعلم تلبيس الجهمية المعطلة على أشباه الأنعام حيث قالوا: إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه وأنهم مشبهة وهم أئمة المشبهة فتأمل هذا الكذب من هذا القائل والتلبيس وأن الآية صريحة بخلاف قوله.

الواجه الرابع عشر: أن يد القدرة لا يعرف في الاستعمال أن يقال فيها يد فلان كذا هكذا فضلا أن يقال فعل هذا بيمينه فضلا عن أن يقال فعله بيديه فضلا عن أن يقال فعله بيمينه، وإنما المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها، فيقال لفلان عندي يد ولولا يد له عندي ولا يكادون يقولون يده ويداه عندي وله عندي: يده ويداه يوضحه:

الوجه الخامس عشر: أن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٦٤.



فلابد أن يقترن باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد، فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز كما إذا أطلق البحر والأسد وادعى بذلك أنه أريد به الرجل الجواد والشجاع، فهذا لا يجيزه عاقل ولا يتكلم به إلا من قصده التلبيس والتعمية، وحيث أراد تلك المعاني فإنه يأتي من القرائن بما يدل على مراده، فأين معكم في قوله «لما خلقت بيدي» و«بل يداه مبسوطتان» وقوله: «يقبض الله سماواته بيده والأرض باليد الأخرى»[١]، وقوله: «فأقوم عن يمين ربي»[٢]، وقوله: «فيوقف بين يدي الرحمان»[٣] ما يدل على إرادة المجاز.

الوجه السادس عشر: أن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا في حق من له يد حقيقية، فهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة في ذلك، فلا يعرف العربي خلاف ذلك. فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يدا حقيقية أو مستلزمة للحقيقة، وإما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقية وهو حي متصف بصفات الأحياء، فهذا لا يعرف البتة وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف كما كان باليد، وهي التي تباشره عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة، فقوله تعالى في حق اليهود غلت أيديهم هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجبن والبخل وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة، وكذلك قوله في المنافقين: «ويقبضون أيديهم»[٤] كناية عن البخل ولا ينفي أن

(١) و (٢) و (٣) تقدم تخريجها.

(٤) سورة التوبة: الآية: ٦٧.



يكون لهم أيد حقيقة، وكذلك قوله: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»[١]، المراد به النهي عن البخل والتقتير والإسراف وذلك مستلزم لحقيقة اليد، وكذلك قوله تعالى «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح»[٢]، أي الذي يتولى عقدها وهو إنما يعقدها بلسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة وكذلك قوله: «ولما سقط في أيديهم»[٣] هو كناية عن الندم وتيقن التفريط والإضاعة بمنزلة من سقط منه الشيء فحيل بينه وبينه وأتى في هذا بلفظ (في) دون (من) لأن الندم سقط في أيديهم وثبت فيها واستقر ولو قيل سقط من أيديهم لم يدل على هذا المعنى، وعين لفظ اليد لهذا المعنى لوجهين أحدهما أنه يقال لمن حصل له شيء وإن لم يقع في نفس يده حصل في يده كذا وكذا من الخير والشر كما يقال: كسبت يده وفعلت يده وإن كان لغيرها من الجوارح.

الوجه الثاني: أن الندم حدث يحصل في القلب وأثره يظهر في اليد لأن النادم يعض يديه تارة ويضرب إحداهما بالأخرى تارة قال تعالى: « فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها »[٤] وقال تعالى «ويوم يعض الظالم على يديه »[٥]، فلما كان أكثر الندم يظهر على اليد أضيف سقوط الندم إليها لأن الذي يظهر للعيان من فعل الندم هو تقليب الكف وعض الأنامل، وأتى بهذا الفعل على بناء ما لم يسم فاعله إيهاما لشأن الفعل كقولهم: هي فلان وأصيب بأمر عظيم، والمقصود أن مثل ذلك لا يقال إلا لمن له يد حقيقة، فإذا قيل: سقط في يده عرف السائل، أن هذا الكلام مستلزم لحقيقة اليد، ومن هذا قول النبي صلى

(١) سورة الإسراء: الآية: ٢٩.
(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٣٧.
(٣) سورة الأعراف: الآية: ١٤٩.
(٤) سورة الكهف: الآية: ٤٢.
(٥) سورة الفرقان: الآية: ٢٧.



الله عليه وسلم: «أسرعكن لحوقا بي أطولكن يدا»[١]، فكن يخرجن أيديهن ليعلمن أيهن أطول يدا، فلما سبقتهن زينب إلى اللحاق به ولم تكن يدها الذاتية أطول من أيديهن علموا أنه أراد طولها بالصدقة وكانت تسمى أم المساكين لكثرة صدقتها، ومثل هذا اللفظ يحتمل المعنيين ولهذا فهم نساؤه منه وهن أفصح نساء العرب، اليد الحقيقة حتى تبين لهن أخيرا أنه طولها بالصدقة وهذا من التعريض المباح بأن يذكر لفظا محتملا لمعنيين أو مراده أحدهما.

أحدهما: كقوله «نحن من ماء»[٢]، وقوله «ذاك الذي في عينيه بياض»، وقوله «الجنة لا يدخلها العجز»[٣]، وقول الصديق «هذا هادي يهديني السبيل» ولكن لا يستعمل طول اليد بالصدقة إلا في حق من له

---

(١) أخرجه من حديث عائشة: أحمد (١٢١/٦)، البخاري (١٤٢٠/٣٦٥/٣)، مسلم (٢٤٥٢/١٩٠٧/٤)، النسائي (٢٥٤٠/٧٠/٥).

(٢) ذكره ابن كثير عن محمد بن إسحاق: في البداية والنهاية (٢٦٣/٣)، والسيرة النبوية (٣٩٦/٢).

(٣) أخرجه: عبد بن حميد (ابن كثير ٩/٨)، الترمذي في الشمائل (رقم ٢٠٥) المختصر، البيهقي في البعث (ص ٢٠٠ رقم ٣٨٢)، علقه البغوي في شرح السنة بصيغة التمريض (١٨٣/١٣)، والحديث مرسل ضعيف الإسناد في سنده المبارك بن فضالة صدوق يدلس ويسوي وقد عنعن.
قال الزيلعي في تخريج الكشاف (٤٠٧/٣) مرسل ضعيف، وبهذا السند رواه الثعلبي، وذكر أن ابن الجوزي رواه في كتاب الوفاء من حديث خارجة بن مصعب عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس: أن عجوزا دخلت فقالت.... الحديث.
قال العراقي في تخريج الإحياء (٢٦٢٨/١٦٨٠/٤): «أسنده ابن الجوزي في الوفاء من حديث أنس بسند ضعيف» اهـ. وأخرجه: أبو الشيخ الأصبهاني في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم (ص ٨٨ رقم ١٨٤)، من طريق ابن أبي عاصم نا وهب بن بقية نا خالد عن حميد عن أنس بنحوه. وهو متابع قوي صحيح السند. وأخرجه من حديث عائشة: الطبراني في الأوسط (٥٥٤١/٢٥٤/٦)، قال الهيثمي في المجمع (٤١٩/١٠): «فيه مسعدة بن اليسع وهو ضعيف»،
وله طريق أخرى أخرجها: أبو الشيخ في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم (ص٨٨ رقم ١٨٦)، البيهقي في البعث والنشور (ص ١٩٩ رقم ٣٧٩) لا تخلوا من ضعف لكن بالمجموع يرتقي الحديث إلى درجة الحسن إن شاء الله.



يد ذاتية، فسواء كان المراد بقوله: أطولكن يدا اليد الذاتية أو اليد المعنوية، فهو مستلزم لثبوت يد الذات وإن أطلق على ما تباشره ويكون بها من الصدقة والإحسان، فإن كان في اللفظ ما يعين ذلك فهو حقيقة في المراد، وإن لم يكن في اللفظ ما يعينه فهو الكناية المستعملة في المصلحة، فليس في ذلك ما ينفي حقيقة اليد لله بوجه من الوجوه، فإن قيل كيف تصنعون بيد الحائط في قول لبيد:

إذا أصبحت بيد الشمال ذمامها

وقول المتنبي:

وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر أن المانوية تكـــــذب

وقد استعملت اليد في ذلك كله في مواضع حقيقية. قيل لا يلزمنا هذا السؤال لأنا قلنا متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى الحي، استلزمت اليد الحقيقية وهذا استعمال مطرد غير منتقض وهذا يتعين.

الوجه السابع عشر: وهو أن الإضافة في يد الشمال ويد الحائط ويد الليل بينت أن المضاف من جنس المضاف إليه والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من الحيوانات كذلك والإضافة في يد الملك والجن تبين أيضا أن يديهما من جنسيهما وكذلك الإضافة في يد الإنسان وكل ذلك حقيقة، وكذلك إضافة اليدين إلى الرحمة في قوله «بين يدي رحمته»[1]، إلى النجوى في قوله «بين يدي نجواكم صدقة»[2]، فإن بين

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ٥٧، الفرقان: ٤٨، النمل: ٦٣.

(٢) سورة المجادلة: الآية: ١٢.

يدي الشيء أمامه وقدامه وهذا مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها وتنوعت بتنوع المضاف إليه، فإذا قيل يد الله ووجهه وسمعه وبصره وحياته وعلمه وقدرته ومشيئته وإتيانه واستواؤه، كان ذلك حقيقة، والمضاف فيه يحسب المضاف إليه، فإذا لم يكن المضاف إليه مماثلا لغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة فدعوى لزوم التشبيه والتمثيل في إثبات المضاف حقيقة زعم كاذب، فإن لزم من إثبات اليد حقيقة لله التمثيل والتشبيه لزم ذلك في إثبات صفاته، فإن الصفة القديمة متى أشبهت صفات المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين.

الوجه الثامن عشر: أن يقال ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة وليس معكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة لا نقليها ولا عقليها ولا ضروريها ولا نظريها، فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه والتمثيل ففروا من إثبات السمع، والبصر، والحياة والعلم، والإرادة والكلام خشية هذا المحذور ثم يقال لكم توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها باطل وليس في المخلوقات يد تمسك السماوات السبع وتطويها، ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبع توضع عليها الأرض وأصبع توضع عليها الجبال، فلو كان في المخلوقات يد وأصبع كيَدٍ هذا شأنها، لكان لكم عذر ما في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والأصبع لله حقيقة، وإنما هذا تلبيس منكم على ضعفاء العقول، وإن فررتم خشية التجسيم والتركيب ففروا من سائر الصفات من أولها إلى آخرها لأجل هذا المحذور، فإن ادعيتم أن التجسيم والتركيب يلزم ما فررتم منه دون ما لم تفروا منه ظهر بطلان دعواكم للعقلاء قاطبة، فإن الصفات أعراض لا تقوم بنفسها،



وقيامها بمحلها مستلزم لما تدعون أنه تجسيم وتركيب، ثم يقال لكم ما تريدون بالتجسيم والتركيب اللازم، أتريدون به ما تقوم به الصفات فكأنكم قلتم لا تقوم به لأنها لو قامت به لزم قيامها به، هذا حقيقة قولكم عند العقلاء فسويتم بين اللازم والملزوم، ونفيتم الشيء بنفسه أم تريدون به تتركب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة فاللوازم ممنوعة وأكثر العقلاء على أن الأجسام المحدثة غير مركبة لا من هذا ولا من هذا فكيف يلزم هذا من ثبوت الصفات للرب تعالى وإن أردتم مماثلته لسائر الأجسام فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد عند كافة العقلاء لأن الأجسام متماثلة فادعيتم دعوتين كاذبتين لزوم التجسيم من إثبات صفاته ولزوم تماثل الأجسام، والمقصود أن ما فررتم منه إن كان محذورا فهو غير لازم لإثبات الوجه واليد والسمع والبصر والعلو وسائر الصفات، وإن لم يكن محذورا فلا وجه للفرار بل هو لازم لإثبات الصفات الذي هو حق ولازم الحق حق، فأنتم بين دعوتين كاذبتين:

إحداهما: دعوى ملازمة كاذبة، أو دعوى انتفاء لازم الحق في ثبوته، فإما أن تحيطوا به في المقدمة اللزومية أو في الاستثنائية أو فيهما، وهذا مطرد في كل ما ادعيتم نفيه.

الوجه التاسع عشر: أن هذه الألفاظ كلفظ اليدين والوجه إما أن يكون لها معنى أو تكون ألفاظا مهملة لا معنى لها.

الثاني: ظاهر الاستحالة، وإذا لم يكن بدون إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات، وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى، وأي محذور لزم من إثبات حقيقة اليد، لزم مثله في مجازها ولا خلاص لكم من ذلك إلا بإنكار أن يكون لها معنى أصلا وتكون ألفاظا مجردة، فإن المعنى المجازي إما القدرة و إما الإحسان، وهما



صفتان قائمتان بالموصوف، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور فهلا حملتم اليد على حقيقتها وجعلتم الباب بابا واحدا، وإن كانت مجازا وهو حقيقة قولكم لا يد ولا قدرة ولا إحسان في الحقيقة، وإنما ذلك مجاز محض، والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة، وهذا إلزام نفي ما ادعوا أنه مجاز في اليد، فيلزمهم نفي ذلك كله أن تستلزم تشبيها أو تجسيما أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك، وإما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم وبعضها لا يستلزم، فهذا غير معقول ولا معلوم بضرورة ولا نظر ولا نص ولا قياس.

الوجه العشرون: أن إبطال حقيقة اليد ونفيها وجعلها مجازا هو في الأصل قول الجهمية المعطلة، وتبعهم عليه المعتزلة وبعض المتأخرين ممن ينسب إلي الأشعري وقدماء أصحابه يردون على هؤلاء ويبدعونهم ويثبتون اليد حقيقة، قال عبد العزيز بن يحيى المالكي الكناني جليس الشافعي والخصيص به، ومات قبل الإمام أحمد، في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» قال: يقال للجهمي، أتقول أن لله وجها وله نفس وله يد، فيقول: نعم، ولكن معنى وجه الله هو الله، ومعنى نفسه عينه، ومعنى يده نعمته، قال: والجواب أن يقال له فذكر كلاما يتعلق بالوجه والنفس، ثم قال: وأما قوله في اليد أنها يد نعمة كما تقول للعرب: لك عندي يد، وقد قال الله تعالى «بيدك الخير»[1]، وقال «فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء»[2]، وقال: «تبارك الذي بيده الملك»[3]، وقال: «يد الله فوق أيديهم»[4]، وقال: «بل يداه مبسوطتان»[5]، قال: فزعم الجهمي

(١) سورة آل عمران: الآية: ٢٦. (٢) سورة يس: الآية: ٨٣. (٣) سورة الملك: الآية: ١.
(٤) سورة الفتح: الآية: ١٠. (٥) سورة المائدة: الآية: ٦٤.



أن يد الله نعمته فبدل قولا غير الذي قيل له فأراد الجهمي أن يبدل كلام الله إذ أخبر أن له يدا بها ملكوت كل شيء فبدل مكان اليد نعمة وقال العرب تسمى اليد نعمة قلنا له العرب تسمي النعمة يدا وتسمي يد الإنسان يدا، فإذا أرادت يد الذات جعلت على قولها علما ودليلا يعقل به السامع عنها أنها أرادت يد الذات، وإذا أرادت يد النعمة جعلت على قولها علما ودليلا يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة ولا تجعل كلامها مشتبها على سامعه ومن ذلك قول الشاعر:

ناولت زيدا بيدي عطية

فدل بهذا القول على أن يد الذات بالمناولة وبالياء حين قال: بيدي فجعل الياء استقصاء العدد حين لم يكن له غير اليدين وقال الآخر حين أراد يد النعمة:

أشكر يدين لنا عليك وأنعما شكرا يكون مكافئا للنعم

فدل على يد النعمة بقوله: لنا عليك، ثم قال: و «أنعاما» ثم قال يدين جعل النون مكان الياء لم يستقص بهما العدد، فهذا قول العرب ومذهبها في لغاتها، والله سبحانه لم يسم في كتابه يدا بنعمة ولم يسم نعمة يدا سمى الله سبحانه اليد يدا، والنعمة نعمة في جميع القرآن، فأما ما ذكره سبحانه من يديه ويده فقد ذكرت ذلك في صدر هذا الكلام، وأما النعمة التي هي غير اليد فمن ذلك قوله: «واذكروا نعمت الله عليكم»[١]، وقوله «وما بكم من نعمة فمن الله»[٢]، و «أتممت عليكم نعمتي»[٣]، و «إذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه»[٤]، فسمى الله

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٣١.
(٢) سورة النحل: الآية: ٥٣.
(٣) سورة المائدة: الآية: ٣.
(٤) سورة الأحزاب: الآية: ٣٧.



تعالى النعم باسم النعمة ولم يسمها بغير أسمائها، ومثل هذا في القرآن كثير، وذكر تعالى أيد المخلوقين فسماها باليد، فقال تعالى: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك»[١] وقال تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[٢]. وقال: «والملائكة باسطوا أيديهم»[٣]، فهذه أيد لا نعمة وذكر نعمته على زيد ونعمة النبي صلى الله عليه وسلم عليه فسماها نعمة ولم يسمها يدا، ثم أخبر سبحانه عن يديه أنهما يدان لا ثلاثة وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[٤]، فدل على أنهما يدا الذات لا يتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها إلا هاتين اليدين، يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء، وأما نعم الله فهي أكثر وأعظم من أن تحصر أو تعد، قال تعالى: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»[٥] قال: واعلم رحمك الله أن قائل هذه المقالة جاهل بلغة القرآن وبلغة العرب ومعانيها وكلامها، وذلك أن الله إذا افتتح الخبر عن نفسه بلفظ الجمع ختم الكلام بلفظ الجمع، وإذا افتتح الكلام بلفظ الواحد ختم الكلام بلفظ الواحد، وإنما يعني الخبر عن نفسه وإن كان اللفظ جمعا.

فأما ما كان من لفظ الواحد فهو قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»[٦]، فافتتح الخبر عن نفسه بلفظ الواحد وبمثله ختم الكلام فقال «ألا تعبدوا إلا إياه»، وقال: «وقل رب ارحمهما كما ربياني

(١) سورة الإسراء: الآية: ٢٩.
(٢) سورة المائدة: الآية: ٣٨.
(٣) سورة الأنعام: الآية: ٩٣.
(٤) سورة «ص»: الآية: ٧٥.
(٥) سورة النحل، الآية: ١٨.
(٦) سورة الإسراء: الآية: ٢٣.



صغيرا»[١] وقال: «ربكم أعلم بكم»[٢]، وأما ما افتتحه بلفظ الجمع فهو قوله «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب»[٣] فافتتحه بلفظ الجمع ثم ختمه بمثل ما افتتحه به، فقال: «فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا»، وإنما عنى بذلك نفسه لأنها كلمة ملوكية تقولها العرب، وروي أن ابن عباس لقي أعرابيا ومعه ناقة فقال: لمن هذه ؟ فقال الأعرابي: لنا، فقال له ابن عباس: كم أنتم؟ فقال: أنا واحد، فقال ابن عباس: هكذا قول الله تعالى، نحن وخلقنا، وقضينا، إنما يعني نفسه والمبهم يرد إلى المحكم، فكل كلمة في القرآن من لفظ جمع قبلها محكم من التوحيد ترد إليه، فمن ذلك قوله «وقضينا إلى بني إسرائيل»، يرد إلى قوله : «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»، وقوله: «وخلقناكم أزواجا»[٤]، يرد إلى قوله «إنما أمره»، وقوله: «لما جاء أمر ربك»[٥]، وكذلك قوله «أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما»[٦]، يرد إلي قوله «لما خلقت بيدي» فلما افتتح الكلام بلفظ الجمع فقال: «أو لم يروا أنا خلقنا لهم» قال: «أيدينا» ولما افتتح الكلام بقوله :« قال ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»، ختم الكلام على ما افتتحه به، فهذا بيان لقوم يفقهون، وقد كان أكثر قسم النبي صلى الله عليه وسلم إذا أقسم أن يقول لا والذي نفس محمد بيده، وهذا لا يليق به النعمة،

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ٢٤.
(٢) سورة الإسراء: الآية: ٥٤.
(٣) سورة الإسراء: الآية: ٤.
(٤) سورة النبأ: الآية: ٨.
(٥) سورة هود: الآية: ١٠١.
(٦) سورة يس: الآية: ٧١.



وهذا قول النبي صلى الله عليه وسلم يصدق كتاب الله.اهـ

ولو ذكرنا كلام السلف في ذلك لطال جدا، والأشعري في كتبه يصرح بإثبات الصفات الخبرية في كتبه كلها، ومعلوم أن أحدا لا ينكر لفظها وإنما أنكروا حقائقها ومعانيها الظاهرة وكلام أئمة أصحابه، وأجلهم في ذلك على الإطلاق القاضي أبو بكر بن الطيب، وقد ذكر ذلك في كتابه «الإبانة والتمهيد» وغيرهما وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب، وكلام الأشعري، وذكره البيهقي في الأسماء والصفات، والاعتقاد، وذكره القشيري في كتاب الشكاية له، وذكره ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري حتى ابن الخطيب والسيف الآمدي حكوا ذلك عن الأشعري، وأنه أثبت اليدين صفة لله، ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قولين في ذلك وهذه كتبه كلها ليس فيها إلا الإثبات، فهو الذي يحكيه عن أهل السنة وينصره ويحكي خلافه عن الجهمية والمعتزلة نعم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ثم رجع عنه، وصرح بخلافهم واستمر على ذلك حتى مات.

قال الأشعري في كتابه الذي ذكره ابن عساكر أنه آخر كتبه، وعليه اعتمد في ذكر مناقبه واعتقاده قال: فإن سألنا سائل فقال: ما تقولون أن لله يدين، قيل: نعم، نقول ذلك لقوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم»[١]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «خلق الله آدم بيده وغرس جنة طوبى بيده»[٢]، وقال تعالى «بل يداه مبسوطتان»[٣].

---

(١) سورة الفتح: الآية: ١٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة المائدة: الآية ٦٤.



وفي الحديث «كلتا يده يمين»[١] وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقولوا لقائل: عملت كذا وكذا بيدي، هو بمعنى النعمة إذا كان الله خاطب العرب بلغاتها وما تجده مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها وإذ لا يجوز في خطابها أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني النعمة بطل أن يكون معنى بيدي النعمة، وساق الكلام في إنكار هذا التأويل، وأطاله جدا، وقرر أن لفظ اليدين على حقيقته وظاهره، وبين أن اللغة التي نزل بها القرآن لا تحتمل ما تأولت الجهمية وقال لسان أصحابه وأجلهم ابن الطيب في كتاب التمهيد، وهو أشهر كتبه، فإن قال القائل فما الحجة في أن لله وجها ويدين؟ قيل له قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»، وقوله «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» فأثبت لنفسه وجها و يدين، فإن قالوا بم أنكرتم أن يكون المعنى خلقت بيدي، أنه خلقه بقدرته أو بنعمته لأن اليدين في اللغة تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة، كما يقال لفلان عندي يد بيضاء، وهذا شيء في يد فلان وتحت يده، ويقال رجل أيد إذا كان قادرا كما قال تعالى «خلقنا له مما عملت أيدينا أنعاما» يريد عملنا بقدرتنا، وقال الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وكذلك قوله «خلقت بيدي» يعني بقدرته ونعمته، قال فيقال له هذا باطل إذ قوله بيدي يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم تزعمون أن لله تعالى قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون المثبتون

---

(١) تقدم تخريجه.



للصفات والنافون لها على أنه لا يجوز أن يكون لله تعالى قدرتان فبطل ما قلتم، وكذلك لا يجوز أن يكون خلق الله آدم بنعمتين لأن نعم الله على آدم وغيره لا تحصى، ولأن القائل لا يجوز أن يقول: رفعت الشيء أو وضعته بيدي أو توليته بيدي، وهو يريد نعمته، وكذلك لا يجوز أن يقال لي عند فلان يدان يعني نعمتين وإنما يقال لي عنده يدان بيضاوان، ولأن فعلته بيدي لا يستعمل إلا في اليد التي هي صفة الذات ويدل على فساد تأويلهم أيضا أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يغفل عن ذلك إبليس وأن يقول وأي فضل لآدم علي، يقتضي أن أسجد له وأنا أيضا بيدك خلقتني وفي العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه، فإن قال القائل: فما أنكرتم أن تكون يده ووجهه جارحة إذ كنتم لا تعقلون يدا ووجها هما صفة غير الجارحة، قلنا: لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضي نحن وأنتم ذلك على الله، وكما لا يجب إذا كان قائما بذاته أن يكون جوهرا لأنا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك، والجواب لهم إن قالوا: فيجب أن يكون علمه وكلامه وحياته وسائر صفات ذاته أعراضا وأجساما، أجناسا أو حوادث، أو أغيارا له تعالى ومحتاجة إلى قلب ولو تتبعنا النقول عن أهل السنة لزادت على المئتين [الصواعق المرسلة: ١٥٣-١٧١].

صفة الفوقية

قال عند قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم



الخبير»[1]: « فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم، أي هم تحت تسخيره، لا فوقية مكان كما تقول: السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة والرفعة وفي القهر معنى زائد، ليس في القدرة وهو منع غيره عن بلوغ المراد. [تفسير القرطبي: ٦/٣٩٩].

وقال عند قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة»[2]. يعني فوقية المكانة والرتبة لا فوقية المكان والجهة.[تفسير القرطبي: ٧/٦].

وقال عند قوله تعالى: «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون»[3]: «يخافون ربهم من فوقهم» أي عقاب ربهم وعذابه لأن العذاب المهلك إنما ينزل من السماء وقيل: يخافون قدرة ربهم التي هي فوق قدرتهم، ففي الكلام حذف. وقيل معنى يخافون ربهم من فوقهم، يعني الملائكة يخافون ربهم وهي من فوق ما في الأرض من دابة ومع ذلك يخافون، فلأن يخاف من دونهم أولى، دليل هذا القول قوله تعالى: «ويفعلون ما يؤمرون » يعني الملائكة. [تفسير القرطبي: ١٠/١١٣].

التعليق:

هذا الذي ذكره أبو عبد الله القرطبي في تأويل صفة الفوقية، هو قول المؤولة الذين ينفون عن الله العلو، الذي أثبته لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم.

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٨.

(٢) سورة الأنعام: الآية: ٦١.

(٣) سورة النحل: الآية: ٥٠.

وقد تولى الإمام ابن القيم رحمه الله الجواب عن هذه التأويلات المزعومة، فأثلج الصدر في الجواب وكفى غيره مؤونة التكلف في الجواب. فقال: في المثال السابع من كتابه الصواعق: «مما ادعى المعطلة مجازه: الفوقية، وقد ورد به القرآن مطلقا بدون حرف ومقترنا بحرف، فالأول كقوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده» في موضعين، والثاني كقوله «يخافون ربهم من فوقهم» وفي حديث الأوعال لما ذكر السماوات السبع وذكر البحر الذي فوقها، والعرش فوق ذلك كله والله فوق ذلك لا يخفى عليه أعمالكم.(١)

وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره، فادعى الجهمي أنها مجاز في فوقية الرتبة والقهر، كما يقال: الذهب فوق الفضة، والأمير فوق نائبه، هذا وإن كان ثابتا للرب تعالى لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه، وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة:

أحدها: أن الأصل الحقيقة، والمجاز على خلاف الأصل.

الثاني: أن الظاهر خلاف ذلك.

الثالث: أن هذا الاستعمال المجازي لابد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته، فأين القرينة في فوقية الرب تعالى؟

الرابع: أن القائل إذا قال: الذهب فوق الفضة قد أحال المخاطب على ما يفهم من هذا السياق والمعتاد بأمرين عند تساويهما في المكان وتفاوتها في المكانة، فانصرف الخطاب إلى ما يعرفه السامع ولا يلتبس عليه، فهل لأحد من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك في فوقية الرب تعالى حتى ينصرف منهم السامع إليها؟

الخامس: أن العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله

---

(١) تقدم تخريجه.



المنزلة على خلاف ذلك، وأنه سبحانه فوق العالم بذاته، فالخطاب بفوقيته ينصرف إلي ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية.

السادس: أن هذا المجاز لو صرح به في حق الله كان قبيحا، فإن ذلك إنمايقال في المتقاربين في المنزلة، وأحدهما أفضل من الآخر، وأما إذا لم يتقاربا بوجه، فإنه لا يصح فيهما ذلك، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول: الجوهر فوق قشر البصل، وإذا قلت ذلك ضحكت منك العقلاء للتفاوت العظيم الذي بينهما، فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم، وفي مثل هذا قيل شعرا:

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل ان السيف أمضى من العصا

السابع: أن الرب سبحانه لم يتمدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش، وأن رتبته فوق رتبة العرش وأنه خير من السماوات والعرش والكرسي، وحيث ورد ذلك في الكتاب فإنما هو في سياق الرد على من عبد معه غيره وأشرك في ألوهيته، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة كقوله «الله خير أما يشركون»[١]، وقوله «أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار»[٢]، وقول السحرة «وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى»[٣]، ولكن أين في القرآن مدحه نفسه وثناؤه على نفسه بأنه أفضل من السماوات والعرش والكرسي ابتداء؟ ولا يصح إلحاق هذا بذلك، إذ يحسن في الاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحجته ما لا يحسن في سياق غيره، ولا ينكر هذا إلا غبي.

---

(١) سورة النمل: الآية: ٥٩.

(٢) سورة يوسف: الآية: ٣٩.

(٣) سورة طه: الآية: ٧٣.



الثامن: أن هذا المجاز وإن احتمل في قوله «وإنا فوقهم قاهرون» فذلك لأنه قد علم أنهم جميعا مستقرون على الأرض، فهي فوقية قهر و غلبة لم يلزم مثله في قوله: (وهو القاهر فوق عباده) إذ قد علم بالضرورة أنه وعباده ليسوا مستويين في مكان واحد، حتى تكون فوقية قهر وغلبة.

التاسع: هب أن هذا يحتمل في مثل قوله (وفوق كل ذي علم عليم)[1] لدلالة السياق ،القرائن المقترنة باللفظ على فوقية الرتبة، ولكن هذا إنما يأتي مجردا عن «مِن» ولا يستعمل مقرونا بمن فلا يعرف في اللغة ألبتة أن يقال: الذهب من فوق الفضة، ولا العالم من فوق الجاهل، وقد جاءت فوقية الرب مقرونة بمن كقوله تعالى: «يخافون ربهم من فوقهم»، فهذا صريح في فوقية الذات، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له.

العاشر: أن لفظ الحديث صريح في فوقية الذات، وهذا لفظه قال العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم: كنا بالبطحاء فمرت سحابة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض؟ قالوا: لا، قال: إما واحدة، إما اثنتان، أو ثلاث وسبعون سنة، ثم عدد سبع سماوات ثم قال: وبين السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين سماء إلى سماء، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال، ما بين أظلافهم وركبهم كما بين سماء إلى سماء، على ظهورهم العرش، ثم الله فوق ذلك وهو يعلم ما أنتم عليه»[2]، رواه أبوداود بإسناد جيد، فتأمل الفوقية في ألفاظ هذا الحديث، هل أريد بها فوقية

---

(١) سورة يوسف: الآية: ٧٦.

(٢) تقدم تخريجه.



الرتبة في لفظ واحد من ألفاظها؟

السادس عشر: أنه لو كانت فوقيته سبحانه مجازا لا حقيقة لها، لم يتصرف في أنواعها وأقسامها ولوازمها، ولم يتوسع فيها غاية التوسع، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف في تنويعها إلا بما شاكل معناها، نحو قولنا: هذا خير من هذا، وأفضل وأجل وأعلى قيمة ونحو ذلك، وأما فوقية الذات فإنها تتنوع بحسب معناها، فيقال فيها: استوى، وعلا، وارتفع، وصعد، ويعرج إليه كذا، ويصعد إليه وينزل من عنده وهو عال على كذا ورفيع الدرجات، وترفع إليه أيدي، ويجلس على كرسيه، وأنه يطلع على عباده من فوق سبع سماواته، وأن عباده يخافونه من فوقهم، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يبرم القضاء من فوق عرشه، وأنه دنا من رسوله وعبده لما عرج به إلى فوق السماوات حتى صار قاب قوسين أو أدنى، وأن عباده المؤمنين إذا نظروا إليه في الجنة رفعوا رؤوسهم، فهذه لوازم الأنواع كلها أنواع فوقية الذات ولوازمها لا أنواع فوقية الفضيلة والمرتبة، فتأمل هذا الوجه حق التأمل تعلم أن القوم أفسدوا اللغة والفطرة والعقل والشرع.

السابع عشر: أنه لو كانت فوقية الرب تبارك وتعالى مجازا لا حقيقة لها لكان صدق نفيها أصح من صدق إطلاقها، ألا ترى أن صحة نفي اسم الأسد عن الرجل الشجاع واسم البحر عن الجواد واسم الجبل عن الرجل الثابت ونحو ذلك، أظهر، وأصدق من إطلاق تلك الأسماء، فلما كانت فوقيته واستواؤه، وكلامه، وسمعه، وبصره، ووجهه، ومحبته، ورضاه، وغضبه، مجازا لكان إطلاق القول بأنه ليس فوق العرش، ولا استوى عليه، ولا هو العلي، ولا الرفيع، ولا هو في



السماء، ولا ينزل من عنده شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا تكلم ولا أمر ولا نهى، ولا يسمع ولا يبصر، ولا له وجه، ولا رحمة، ولا يرضى، ولا يغضب، أصح من إطلاق ذلك وأدنى الأحوال أن يصح النفي، كما يصح الإطلاق المجازي، ومعلوم قطعا أن إطلاق هذا النفي، تكذيب صريح لله ولرسوله ولو كانت هذه الإطلاقات إنما هي على سبيل المجاز، لم يكن في نفيها محذور لا سيما ونفيها عين التنزيه والتعظيم وسوغوا إطلاق المجاز للوهم الباطل، بل الكفر والتشبيه والتجسيم، فهل في الظن السيء بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة والأئمة فوق هذا، فإن قيل: نحن لا نطلق هذا أدبا مع الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، قيل: الأدب لا يمنع صحة الإطلاق، وإن ترك أدبا كما إذا قيل أنا لا نطلق على هذا القاضي المعروف أنه معزول أدبا معه، ولا مع السلطان إذا مرض، أنه مريض أدبا معه، ولا على الأمير أنه قد عمي أدبا معه، فهذا الأدب إنما هو عن إمساك التكلم بهذا اللفظ، لا عن صحة إطلاقه، فنسألكم: هل يصح إطلاق هذا النفي عندكم لغة أو عقلا أم لا؟ فإن قلتم: إطلاقه يوهم نفي المعنى المجازي فيكون ممتنعا. قيل: فلا يمتنع حينئذ أن تقولوا: ليس بمستو على عرشه حقيقة، ولا هو فوق العالم حقيقة، ولا القرآن كلامه حقيقة، ولا هو آمر ولا ناه حقيقة، ولا هو عالم حي حقيقة، كما يصح أن يقال: ليس هذا الرجل بأسد حقيقة، ولا ريب أنكم لا تتحاشون من هذا النفي عن الله، لكن تمسكون عنه خوف الشناعة، وهيهات الخلاص لكم منها، وقد أنكرتم حقائق أسمائه وصفاته. [مختصر الصواعق المرسلة: ٢/٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧].



إثبات الرؤية

قال عند قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[١]: «بين سبحانه أنه منزه عن سمات الحدوث، ومنها الإدراك بمعنى الإحاطة والتحديد كما تدرك سائر المخلوقات، والرؤية ثابتة، فقال الزجاج: أي لا يبلغ كنه حقيقته، كما تقول أدركت كذا وكذا لأنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث في الرؤية يوم القيامة، وقال ابن عباس: لا تدركه الأبصار في الدنيا، ويراه المؤمنون في الآخرة لإخبار الله بها في قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[٢] وقاله السدي: وهو أحسن ما قيل، لدلالة التنزيل والأخبار الواردة برؤية الله في الجنة، وسيأتي بيانه في يونس، وقيل: لا تدركه الأبصار لا تحيط به وهو يحيط بها عن ابن عباس أيضا وقيل: المعنى لا تدركه أبصار القلوب، أي لا تدركه العقول فتتوهمه، إذ ليس كمثله شيء، وقيل: المعنى لا تدركه الأبصار المخلوقة في الدنيا، لكنه يخلق لمن يريد كرامته بصرا وإدراكا يراه به، كمحمد عليه السلام، إذ رؤيته تعالى في الدنيا جائزة عقلا، إذ لو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام مستحيلا، ومحال أن يجهل نبي ما يجوز على الله وما لا يجوز، بل لم يسأل إلا جائزا غير مستحيل.

واختلف السلف في رؤية نبينا عليه السلام ربه، ففي صحيح مسلم عن مسروق قال: كنت متكئا عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة،

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٠٣.

(٢) سورة القيامة: الآية: ٢٢، ٢٣.



ثلاث من تكلم بواحدة منهن، فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئا فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: (ولقد رآه بالأفق المبين) [التكوير: ٢٣]؟ (ولقد رآه نزلة أخرى)[النجم:١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة من سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطا من السماء، سادا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض، فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير؟) [الأنعام:١٠٣] أو لم تسمع أن الله عز وجل يقول: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولا) إلى قوله: (علي حكيم) [الشورى:٥١] قالت: ومن زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من كتاب الله فقد أعظم على الله الفرية، والله تعالى يقول: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) [المائدة: ٦٧:] قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد فقد أعظم على الله الفرية، والله تعالى يقول: (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) [النمل:٦٥][1].

و إلى ما ذهبت إليه عائشة رضي الله عنها من عدم الرؤية، وأنه إنما رأى جبريل ذهب ابن مسعود[2]، ومثله عن أبي هريرة رضي الله

(١) أخرجه: أحمد (٦/٤٩-٥٠)، البخاري (٦/٣٨٥/٣٢٣٤)، مسلم (١/١٥٩/١٧٧)، الترمذي (٥/٢٤٥/٣٠٦٨)، النسائي في الكبرى (٦/٣٣٥/١١١٤٧).

(٢) أخرجه: أحمد (١/٣٩٥، ٣٩٨، ٤٠٧، ٤١٢، ٤٦٠)، البخاري (٨/٧٨٤-٧٨٥/٤٨٥٦-٤٨٥٧)، مسلم (١/١٥٨/١٧٤)، الترمذي (٥/٣٦٧/٣٢٧٧)، النسائي في الكبرى (٦/٤٧٣/١١٥٤٠-١١٥٤٢).



عنه[١]، وأنه إنما رأى جبريل واختلف عنهما.

وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته جماعة من المحدثين والفقهاء المتكلمين، وعن ابن عباس أنه رآه بعينيه[٢]، هذا هو المشهور عنه وحجته قوله تعالى: «ما كذب الفؤاد ما رأى».

وقال عبد الله بن الحارث: اجتمع ابن عباس وأبي بن كعب فقال ابن عباس: أما نحن بنو هاشم فنقول: إن محمدا رأى ربه مرتين ثم قال ابن عباس: أتعجبون أن الخلة تكون لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد صلى الله عليه وسلم، وعليهم أجمعين، قال: فكبر كعب حتى جاوبته الجبال ثم قال: إن الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى عليهما السلام. فكلم موسى ورآه محمد صلى الله عليه وسلم،[٣] وحكى عبد الرزاق أن الحسن كان يحلف بالله لقد رأى محمد

(١) أخرجه: مسلم (١/١٥٨/١٧٥).

(٢) قال ابن كثير في تفسير سورة النجم (٧/٤٢٤): «ومن روى عنه بالبصر فقد أغرب. فإنه لا يصح في ذلك شيء عن الصحابة رضي الله عنهم – وقول البغوي في تفسيره: وذهب جماعة إلى أنه رآه بعينه، وهو قول أنس والحسن وعكرمة – فيه نظر والله أعلم ».

قلت: وثبت نفي الرؤية بالعين عن أبي ذر رضي الله عنه.

قال ابن كثير في التفسير (٧/٤٢٨): قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا عمرو بن عون الواسطي أخبرنا هشيم عن منصور عن الحكم عن إبراهيم عن أبيه عن أبي ذر قال: رآه بقلبه. ولم يره بعينه.

وقال النسائي في السنن الكبرى (٦/٤٧٢/١١٥٣٦): حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا هشيم عن منصور عن الحكم عن يزيد بن شريك عن أبي ذر قال: رأى رسول الله صلى الله عليه ربه بقلبه ولم يره ببصره.

(٣) أخرج بعض أطرافه: الترمذي (٥/٣٦٧/٣٢٧٨) من طريق مجالد عن الشعبي قال لقي ابن عباس كعبا بعرفة... وأخرجه من طريق قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال: «أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم عليه السلام والكلام لموسى عليه السلام والرؤية لمحمد صلى الله عليه وسلم». النسائي في الكبرى (٦/٤٧٢/١١٥٣٩) وصحح الحافظ إسناده في الفتح (٨/٧٨٢)، ابن أبي عاصم في السنة (١/١٩٢/٤٤٢)، وقال الشيخ الألباني «إسناده صحيح على شرط البخاري»، ابن خزيمة في كتاب التوحيد (٢/٤٧٩/٢٧٢)، عبد الله بن أحمد في السنة (١/٢٩٩/٥٧٩)، اللالكائي (٣/٥٦٩-٥٧٠/٩٠٥)، الحاكم (١/٦٥) وقال: «صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.



ربه[١]، وحكاه أبو عمر الطلمنكي عن عكرمة، وحكاه بعض المتكلمين عن ابن مسعود والأول عنه أشهر، وحكى ابن إسحاق أن مروان سأل أبا هريرة: هل رأى محمد ربه؟ فقال: نعم، وحكى النقاش عن أحمد بن حنبل أنه قال: أنا أقول بحديث ابن عباس بعينه رآه رآه حتى انقطع نفسه، يعني نفس أحمد وإلى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ببصره وعيني رأسه.

وقال أنس، وابن عباس وعكرمة والربيع، والحسن، وكان الحسن يحلف بالله الذي لا إله إلا هو، لقد رأى محمد ربه، وقال جماعة منهم أبو العالية والقرظي، والربيع بن أنس أنه إنما رأى ربه بقلبه وفؤاده. وحكي عن ابن عباس[٢] أيضا وعكرمة وقال أبو عمر: قال أحمد بن حنبل رآه بقلبه وجبن عن القول برؤيته في الدنيا بالأبصار، وعن مالك بن أنس قال: لم ير في الدنيا، لأنه باق ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصارا باقية رأوا الباقي بالباقي، قال القاضي عياض وهذا كلام حسن مليح، وليس فيه دليل على الاستحالة إلا من حيث ضعف القدرة، فإذا قوى الله تعالى من شاء من عباده، وأقدره على حمل أعباء الرؤية لم يمتنع في حقه.[تفسير القرطبي:٧/٥٤، ٥٥، ٥٦].

وقال عند قوله تعالى: «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه

---

(١) أخرجه: عبد الرزاق في تفسيره (٢/٢٠٤/٣٠٢٣) عن ابن التيمي عن المبارك بن فضالة قال: كان الحسن يحلف بالله لقد رأى محمد ربه.

(٢) أخرجه: مسلم (١/١٥٨/١٧٦)، الترمذي (٥/٣٦٩/٣٢٨١).



فسوف تراني»[الأعراف: ١٤٣]، سأل النظر إليه، واشتاق إلى رؤيته لما أسمعه كلامه فقال لن تراني، أي في الدنيا، ولا يجوز الحمل على أنه أراد أرني آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك لأنه قال إليك، وقال: لن تراني، ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل، كما أعطاه سائر الآيات، وقد كان لموسى عليه السلام فيها مقنع عن طلب آية أخرى، فبطل هذا التأويل (ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني)، ضرب له مثالا مما هو أقوى من بنيته وأثبت، أي فإن ثبت الجبل وسكن فسوف تراني، وإن لم يسكن فإنك لا تطيق رؤيتي، كما أن الجبل لا يطيق رؤيتي وذكر القاضي عياض عن القاضي أبي بكر بن الطيب ما معناه: أن موسى عليه السلام رأى الله فلذلك خر صاعقا، وأن الجبل رأى ربه فصار دكا بإدراك خلقه الله له، واستنبط ذلك من قوله «ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني»، ثم قال: «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا»، وتجلى، معناه ظهر، من قولك جلوت العروس أي أبرزتها، وجلوت السيف أي أبرزته من الصدإ جلاء فيهما، وتجلى الشيء، انكشف، وقيل تجلى أمره وقدرته قاله قطرب وغيره،... وفي التفسير فساخ الجبل في الأرض[1]، فهو يذهب فيها حتى الآن،

---

(١) أخرجه: ابن جرير (٥٣/٩) قال: حدثني المثنى قال: ثنا سويد قال أخبرنا ابن المبارك قال: سمعت سفيان يقول في قوله: «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » قال: ساخ الجبل في الأرض حتى وقع في البحر، فهو يذهب معه.

وأخرجه مرفوعا من حديث أنس: ابن جرير (٥٣/٩)، أحمد (١٢٥/٣، ٢٠٩)،

الترمذي (٢٤٨/٥/٣٠٧٤) وقال: هذا حديث حسن غريب صحيح، الحاكم (٣٢٠/٢-٣٢١)، وقال: «صحيح على شرط مسلم» ووافقه الذهبي.

وزاد السيوطي نسبته في الدر (٢٢١/٣) لعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في كتاب الرؤية.



وقال ابن عباس: جعله ترابا[(١)] . عطية العوفي رملا هائلا.[تفسير القرطبي: ٧/٢٧٨-٢٧٩].

وقال عند قوله تعالى «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون» [يونس:٢٦]: « روي من حديث أنس قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى «وزيادة» قال: للذين أحسنوا العمل في الدنيا، لهم الحسنى وهي الجنة، والزيادة، النظر إلى وجه الله الكريم[(٢)]، وهو قول أبي بكر الصديق[(٣)]، وعلي بن أبي طالب[(٤)]، وحذيفة[(٥)]، وعبادة بن الصامت، وكعب بن عجرة[(٦)]، وأبي موسى[(٧)]،

---

(١) أخرجه: ابن جرير في التفسير (٩/٥٣)، وذكره السيوطي في الدر (٣/٢٢٢) وزاد نسبته لابن أبي حاتم وأبي الشيخ والبيهقي في الرؤية.

(٢) أخرجه: ابن منده في الرد على الجهمية (ص ٩٥-٩٦/رقم ٨٥)، اللالكائي (٣/٥٠٥/٧٧٩)، الخطيب في تاريخ بغداد: (٩/١٤٠)، من طريق سلم بن سالم عن نوح بن أبي مريم عن ثابت البناني عن أنس. وقال الخطيب: «هكذا رواه سلم عن نوح بن أبي مريم عن ثابت البناني عن أنس، وهو خطأ، والصواب عن ثابت عن عبد الرحمان بن أبي ليلى عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم.

(٣) أخرجه: عبد الله بن أحمد (١/٢٥٧/٤٧١)، ابن أبي عاصم في السنة (١/٢٠٦/٤٧٣)، ابن خزيمة في التوحيد (٢/٤٥٠/٢٦٤)، اللالكائي (٣/٥٠٧/٧٨٤)، الآجري في الشريعة (ص ٢٥٧)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٠٣/٦٦٦)، وقال الشيخ الألباني في تخريج السنة لابن أبي عاصم: « حديث موقوف صحيح».

(٤) ذكره السيوطي في الدر (٣/٥٤٨) وعزاه لابن مردويه من طريق الحارث عن علي.

(٥) أخرجه: ابن جرير (١١/١٠٥)، الدارمي في الرد على الجهمية (ص ٦١)، الآجري في الشريعة (ص: ٢٥٧)، اللالكائي (٣/٥٠٧/٧٨٣)، وزاد السيوطي نسبته في الدر (٣/٥٤٨)، لابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبي الشيخ والدارقطني والبيهقي.

(٦) أخرجه: ابن جرير (١١/١٠٧)، عبد الله بن أحمد في السنة (١/٢٦٢/٤٨٤)، اللالكائي (٣/٥٠٦/٧٨١)، من طريق محمد بن حميد عن إبراهيم بن المختار عن ابن جريج عن عطاء عن كعب بن عجرة. وزاد السيوطي نسبته في الدر (٣/٥٤٧)، لابن مردويه والبيهقي في كتاب الرؤية. وفي سند هذا الحديث راويان ضعيفان: - محمد بن حميد وهو الرازي: قال فيه الحافظ في التقريب: «حافظ ضعيف، وكان ابن معين حسن الرأي فيه» - إبراهيم بن المختار: قال فيه الحافظ في التقريب: «صدوق ضعيف الحفظ» ثم إن عطاء هو الخراساني لم يسمع من كعب بن عجرة ولا أحد من الصحابة وروايته عنهم مرسلة (التهذيب (٧/٢١٢)، وقال في التقريب: «صدوق يهم كثيرا ويرسل ويدلس».

(٧) أخرجه: الدارمي في الرد على الجهمية (ص: ٦١)، اللالكائي (٣/٥٠٨/٧٨٥-٧٨٦) ==



وابن عباس في رواية، وهو قول جماعة من التابعين وهو الصحيح في الباب.

وروى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى: «تريدون شيئا أزيدكم، فيقولون ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل[(١)].

وفي رواية ثم قال: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة».

وخرجه النسائي أيضا عن صهيب قال: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»، قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، نادى مناد، يا أهل الجنة، إن لكم موعدا عند الله، يريد أن ينجزكموه، قالوا: ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازننا ويجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فو الله ما أعطاهم الله شيئا أحب إليهم من النظر ولا أقر لأعينهم»[(٢)].

وأخرجه ابن المبارك في رقائقه عن أبي موسى الأشعري موقوفا وقد ذكرناه في كتاب التذكرة، وذكرنا هناك معنى كشف الحجاب

== ابن خزيمة في التوحيد (٢/٤٥٦/٢٦٧)، ابن جرير (١١/١٠٥) من طريق أبي بكر الهذلي عن أبي تميمة الهجيمي عن أبي موسى وأبو بكر الهذلي قال فيه الحافظ في التقريب: «أخباري متروك الحديث»، وتابعه أبان عن أبي تميمة الهجيمي أخرجه: ابن جرير (١١/١٠٥)،
اللالكائي (٣/٥٠٦-٥٠٧/٧٨٢)، لكن أبان هو ابن أبي عياش «متروك» كما في التقريب.

(١) و (٢) أخرجه: أحمد (٤/٣٣٢، ٣٣٣)، مسلم (١/١٦٣/١٨١)، الترمذي (٤/٥٩٣/٢٥٥٢)، و (٥/٢٦٧/٣١٠٥)، النسائي في الكبرى (٦/٣٦١/١١٢٣٤)، ابن ماجه (١/٦٧/١٨٧).



والحمد لله.

وخرج الترمذي الحكيم أبو عبد الله رحمه الله، حدثنا علي بن حجر حدثنا الوليد بن مسلم عن زهير، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الزيادتين في كتاب الله في قوله «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»، قال: النظر إلى وجه الرحمان[(١)] وعن قوله «وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون»، قال: عشرون ألفا، وقد قيل: «إن الزيادة أن تضاعف الحسنة عشر حسنات إلى أكثر من ذلك»، روي عن ابن عباس[(٢)]، وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «الزيادة غرفة من لؤلؤة، واحدة لها أربعة آلاف باب»[(٣)]، قال مجاهد: «الحسنى حسنة مثل حسنة، والزيادة مغفرة من الله ورضوان»[(٤)]، وقال عبد الرحمان بن زيد بن أسلم: «الحسنى الجنة، والزيادة ما أعطاهم الله في الدنيا من فضله لا يحاسبهم به يوم القيامة»[(٥)]، وقال عبد الرحمان بن سابط: «الحسنى البشرى،

---

(١) أخرجه: ابن جرير (١٠٧/١١)، اللالكائي (٣/٥٠٥-٥٠٦/٧٨٠)، وفي سنده مبهم وهو الراوي عن أبي العالية. وأخرجه من وجه آخر: اللالكائي (٣/٥٤٤-٥٤٥/٨٤٩)، من طريق أبي خلدة عن أبي العالية. والحديث ذكره السيوطي في الدر (٥٤٧/٣)، وزاد نسبته لابن أبي حاتم والدارقطني وابن مردويه والبيهقي في كتاب الرؤية.

(٢) أخرجه: ابن جرير (١٠٧/١١) بسند العوفيين عن ابن عباس وهو إسناد مسلسل بالضعفاء من أسرة واحدة. وهو معروف عند العلماء بتفسير العوفي؛ [انظر تحقيق شاكر لهذا الإسناد في تفسير الطبري (٢٦٣/١-٣٠٥)].

(٣) أخرجه: ابن جرير (١٠٧/١١)، عن يحيى بن طلحة قال: ثنا فضيل بن عياض عن منصور عن الحكم عن علي. ويحيى بن طلحة هو اليربوعي: ذكره ابن حبان في الثقات (٢٦٤/٩) وقال الحافظ في التقريب: «لين الحديث». والأثر ذكره أيضا السيوطي في الدر (٥٤٨/٣) وزاد نسبته لسعيد بن منصور وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبي الشيخ والبيهقي في الرؤية من طريق الحكم بن عتيبة عن علي.

(٤) أخرجه: ابن جرير (١٠٧/١١)، وزاد السيوطي نسبته في الدر (٥٤٩/٣) لابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم.

(٥) أخرجه: ابن جرير (١٠٨/١١) وزاد السيوطي نسبته في الدر (٥٤٩/٣) لأبي الشيخ.



والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم، قال الله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[١] وقال يزيد بن شجرة: الزيادة أن تمر السحابة بأهل الجنة فتمطرهم من كل النوادر التي لم يروها، وتقول: يا أهل الجنة، ما تريدون أن أمطركم؟ فلا يريدون شيئا إلا أمطرتهم إياه.

وقيل الزيادة أنه ما يمر عليهم مقدار يوم من أيام الدنيا إلا حتى يطيف بمنزل أحدهم سبعون ألف ملك، مع كل ملك هدايا من عند الله ليست مع صاحبه ما رأوا مثل تلك الهدايا قط، فسبحان الواسع العليم، الغني، الحميد العلي، الكبير، العزيز، القدير، البر، الرحيم، المدبر، الحكيم اللطيف، الكريم، الذي لا تتناهى مقدوراته، وقيل أحسنوا أي معاملة الناس، والحسنى شفاعتهم، والزيادة إذن الله تعالى فيها وقبوله. [تفسير القرطبي: ٨/ ٣٣٠-٣٣١].

وقال عند قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[القيامة: ٢٢-٢٣]:

الأول: من النضرة التي هي الحسن والنعمة.

الثاني: من النظر، أي وجوه المؤمنين مشرقة حسنة ناعمة.

يقال: نضرهم الله ينضرهم نضرة ونضارة، وهو الإشراق والعيش والغنى، ومن الحديث: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها»[٢]. إلى ربها إلى خالقها ومالكها، ناظرة تنظر إلى ربها، وعلى هذا جمهور

---

(١) أخرجه: ابن جرير (١١/ ١٠٧)، وذكره السيوطي في الدر (٣/ ٥٤٨) وزاد نسبته للدارقطني.

(٢) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: أحمد (١/ ٤٣٧)،

الترمذي (٥/ ٣٣-٣٤/ ٢٦٥٧-٢٦٥٨)، ابن ماجه (١/ ٨٥/ ٢٣٢)،

ابن حبان (١/ ٢٦٨-٢٧٢/ ٦٦، ٦٨، ٦٩)،

وفي الباب حديث زيد بن ثابت وجبير بن مطعم وأنس بن مالك والنعمان بن بشير وأبي الدرداء وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم.



العلماء، وفي الباب حديث صهيب خرجه مسلم وقد مضى في يونس عند قوله تعالى «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة».

وكان ابن عمر يقول: أكرم أهل الجنة على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية، ثم تلا هذه الآية «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة».[١]

وروى يزيد النحوي عن عكرمة قال: تنظر إلى ربها نظرا[٢]، وكان الحسن يقول: نضرت وجوههم ونظروا إلى ربهم[٣]، وقيل إن النظر هنا انتظار ما لهم عند الله من الثواب[٤]، وروى عن ابن عمر ومجاهد، وقال عكرمة تنتظر أمر ربها، حكاه الماوردي وعكرمة أيضا، وليس معروفا إلا عن مجاهد وحده[٥]، واحتجوا بقوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار».

وهذا القول ضعيف جدا، خارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار، وفي الترمذي عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشيا، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم «وجوه يومئذ

---

(١) أخرجه موقوفا: ابن جرير في التفسير (١٩٣/٢٩) من طريق الأشجعي عن سفيان عن ثوير عن مجاهد عن ابن عمر، وقال الترمذي في السنن: «وما نعلم أحدا ذكر فيه عن مجاهد غير الثوري»، اللالكائي (٨٦٦/٥٥٣/٣)، من طريق حسين الجعفي عن عبد الملك بن أبجر عن ثوير عن ابن عمر. وسيأتي مرفوعا.

(٢) أخرجه: ابن جرير (١٩٢/١٩).

(٣) أخرجه: ابن جرير (١٩٢/١٩).

(٤) و (٥) أخرجه: عن مجاهد: ابن جرير (١٩٢/١٩).



ناضرة إلى ربها ناظرة»[(١)]. قال: هذا حديث غريب، وقد روي عن ابن عمر ولم يرفعه.

وفي صحيح مسلم عن أبي بكر بن عبد الله بن قيس عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «جنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم جل وعز إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»[(٢)].

وروى جرير بن عبد الله قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوسا، فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا، ثم قرأ: «وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب»[(٣)]، متفق عليه وأخرجه أيضا أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن صحيح، وأخرج أبو داود عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، أكلنا يرى ربه، قال ابن معاذ - مخليا به يوم القيامة؟ قال: نعم يا أبا رزين، قال: وما آية ذلك في خلقه؟ قال: يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر، قال ابن معاذ - ليلة البدر مخليا به، قلنا: بلى، قال: فالله أعظم (قال ابن معاذ)

(١) أخرجه مرفوعا: أحمد (٢/١٣، ٦٤)، الترمذي (٥/٤٠٢/٣٣٣٠)، وقال: «هذا حديث غريب»، الآجري في الشريعة: (ص: ٢٦٩)، ابن جرير (٢٩/١٩٣)، أبو يعلى (١٠/٧٦-٧٧/٥٧١٢)، و (١٠/٩٦/٥٧٢٩)، الحاكم (٢/٥٠٩-٥١٠) وقال: «وثوير بن أبي فاختة وإن لم يخرجاه فلم ينقم عليه غير التشيع، وتعقبه الذهبي بقوله: «بل هو واهي الحديث».

(٢) أخرجه: أحمد (٤/٤١١، ٤١٦)، البخاري (٨/٨٠٣/٤٨٧٨)، مسلم (١/١٦٣/١٨٠)، الترمذي (٤/٥٨١/٢٥٢٨)، ابن ماجه (١/٦٦-٦٧/١٨٦).

(٣) أخرجه: أحمد (٤/٣٦٢، ٣٦٥)، البخاري (٢/٤١-٤٢/٥٥٤)، مسلم (١/٤٣٩/٦٣٣)، أبو داود (٥/٩٧-٩٨/٤٧٢٩)، الترمذي (٤/٥٩٢-٥٩٣/٢٥٥١)، النسائي في الكبرى (٦/٤٠٧/١١٣٣٠)، ابن ماجه (١/٦٣/١٧٧).



قال: فإنما هو خلق من خلق الله، يعني القمر، فالله أجل وأعظم[(١)].

وفي كتاب النسائي عن صهيب[(٢)] قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فو الله ما أعطاهم الله شيئا أحب إليهم من النظر، ولا أقر لأعينهم، وفي التفسير لأبي إسحاق الثعلبي عن أبي الزبير عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « يتجلى ربنا عز وجل حتى ينظر إلى وجهه فيخرون له سجدا فيقول: ارفعوا رؤوسكم فليس هذا بيوم عبادة»[(٣)].

قال الثعلبي: وقال مجاهد: إنها بمعنى تنتظر الثواب من ربها، ولا يراه شيء من خلقه فتأويل مدخول لأن العرب إذا أرادت بالنظر الانتظار، قالوا: نظرته كما قال تعالى: «هل ينظرون إلا الساعة»[(٤)]، «هل ينظرون إلا تأويله»[(٥)]، «وما ينظرون إلا صيحة واحدة»[(٦)]، وإذا أرادت به التفكر والتدبر قالوا: نظرت فيه، فأما إذا كان النظر مقرونا بذكر (إلى) وذكر الوجه، فلا يكون إلا معنى الرؤية والعيان، وقال الأزهري: إن قول مجاهد، تنتظر ثواب ربها خطأ لأنه لا يقال نظر إلى كذا بمعنى الانتظار، وإن قول القائل: نظرت إلى فلان ليس إلا رؤية عين، كذلك تقوله العرب لأنهم يقولون نظرت إليه، إذا أراد وانظر العين، فإذا أرادوا الانتظار قالوا: نظرته قال امرؤ القيس:

فإنكما إن تنظرا في ساعة ... من الدهر تنفعني لدى أم جندب

---

(١) أخرجه: أحمد (١١/٤)، أبو داود (٤٧٣١/٩٩/٥)، ابن ماجه (١٨٠/٦٤/١).

(٢) أخرجه: النسائي في الكبرى (١١٢٣٤/٣٦٢/٦)، وقد تقدم تخريجه عند غيره.

(٣) أخرجه عبد الرزاق وصرح فيه أبو الزبير بالتحديث عن جابر. انظر الروح لابن القيم ٢٢٢.

(٤) سورة محمد: الآية: ١٨.

(٥) سورة الأعراف: الآية: ٥٣.

(٦) سورة «يس»: الآية: ٤٩.



عين، كذلك تقوله العرب لأنهم يقولون نظرت إليه، إذا أراد وانظر العين، فإذا أرادوا الانتظار قالوا: نظرته قال امرؤ القيس:

فإنكما إن تنظرا في ساعة   من الدهر تنفعني لدى أم جندب

فلما أراد الانتظار، قال تنظراني، ولم يقل تنظراني إلي، وإذا أراد وانظر العين قالوا: نظرت إليه قال:

نظرت إليها والنجوم كأنها   مصابيح رهبان تشب لقفال

وقال آخر:

إني إليك لما وعدت لناظر   نظر الفقير إلى الغني الموسر

أي إني أنظر إليك بذل، لأن الذل والخضوع أرق لقلب المسؤول. فأما ما استدلوا به من قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»، فإنما ذلك في الدنيا، وقد مضى القول فيه في موضعه مستوفى، وقال عطية العوفي: ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته، ونظره يحيط بها يدل عليه «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»[(١)].

قال القشيري أبو نصر: وقيل إلي، واحد الآلاء، أي نعمة منتظرة، وهذا أيضا باطل، لأن واحد الآلاء يكتب بالألف لا بالياء، ثم الآلاء نعمة الدفع، وهم في الجنة لا ينتظرون دفع نقمة عنهم، والمنتظر للشيء متنغص العيش، فلا يوصف أهل الجنة بذلك، وقيل: أضاف النظر للوجه، وهو كقوله تعالى: «تجري من تحتها الأنهار»، والماء يجري في النهر لا النهر، ثم قد يذكر الوجه بمعنى العين، قال الله تعالى: «فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا»[(٢)]، أي على عينيه ثم لا يبعد قلب العادة غدا حتى يخلق الرؤية والنظر في الوجه، وهو كقوله: «أفمن يمشي مكبا

---

(١) أخرجه: ابن جرير (٧/٢٩٩) و (٢٩/١٩٢).

(٢) سورة يوسف: الآية: ٩٣.



على وجهه»[(١)] ، فقيل: يا رسول الله كيف يمشون في النار على وجوههم؟ قال: «الذي أمشاهم على أقدامهم قادر أن يمشيهم على وجوههم»[(٢)] . [تفسير القرطبي ١٩/١٠٧...١١٠].

وقال عند قوله تعالى: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»[(٣)] : أي يوم القيامة «لمحجوبون»، وقيل: كلا ردع وزجر، أي ليس كما يقولون، بل إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون، قال الزجاج في هذه الآية دليل على أن الله عز وجل يرى في القيامة، ولولا ذلك ما كان في هذه الآية فائدة، ولا خصت منزلة الكفار بأنهم يحجبون.

وقال جل ثناؤه: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فأعلم الله جل ثناؤه أن المؤمنين ينظرون إليه، وأعلم أن الكفار محجوبون عنه، وقال مالك بن أنس في هذه الآية: لما حجب أعداءه فلم يروه، تجلى لأوليائه حتى رأوه، وقال الشافعي لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا، ثم قال: أما والله لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى ربه في المعاد لما عبده في الدنيا، وقال الحسين بن فضل: لما حجبهم في الدنيا عن نور توحيده، حجبهم في الآخرة عن رؤيته، وقال مجاهد في قوله تعالى «لمحجوبون» أي عن كرامته ورحمته ممنوعون، وقال قتادة: هو أن الله لا ينظر إليهم برحمته ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، وعلى الأول الجمهور وأنهم محجوبون عن رؤيته فلا يرونه. [تفسير

(١) سورة الملك: الآية: ٢٢.

(٢) أخرجه من حديث أنس بن مالك: أحمد (٣/٢٢٩)، البخاري (٨/٦٣٠/٤٧٦٠)، مسلم (٤/٢١٦١/٢٨٠٦)، النسائي في الكبرى (٦/٤٢٠/١١٣٦٧).
وأخرجه من حديث أبي هريرة: الترمذي (٥/٢٨٥/٣١٤٢) وقال: «هذا حديث حسن».

(٣) سورة المطففين: الآية: ١٥.



القرطبي ١٩/٢٦١].

وقال في التذكرة: فصل ما رواه النسائي مرفوعا[(١)]، وكذلك أبو داود الطيالسي وأسنداه عن الآجري، وذكره ابن المبارك موقوفا يبين حديث مسلم، وأن المعنى بقوله قال الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم أن يزيدكم وقوله فيكشف الحجاب، معناه أن يرفع الموانع من الإدراك عن أبصارهم حتى يروه على ما هو عليه، من نعوت العظمة والجلال، والبهاء والكمال، والرفعة والجمال، لا إله إلا هو سبحانه عما يقول الزائغون.

فذكر الحجاب، إنما هو في حق المخلوق لا في حق الخالق، فهم المحجوبون والباري جل اسمه، وتقدست أسماؤه، منزه عما يحجب، إذ الحجب إنما يحيط بمقدر محسوس، وذلك من نعوتنا، ولكن حجبه عن أبصار خلقه وبصائرهم وإدراكاتهم بما شاء وكيف شاء.

وروي في صحيح الأحاديث، أن الله تعالى إذا تجلى لعباده ورفعت الحجب عن أعينهم، فإذا رأوه تدفقت الأنهار واصطفت الأشجار، وتجاوبت السرر والغرفان بالصرير، والأعين المتدفقات بالخرير، واسترسلت الريح المثيرة، وبث في الدور والقصور المسك الأذفر، والكافور، وغردت الطيور، وأشرقت الحور العين[(٢)]، ذكره أبو المعالي في كتاب الرد على السجزي، وقال: كل ذلك بقضاء الله وقدره، وإن لم يكن منها شيء عن الرؤية والنظر ولكن الله تعالى يعرف بما شاء ما شاء من آيات عظمته ودلالات هيبته، وذلك بمثابة تدكك الجبل الذي تجلى الله له وتردرده حتى صار رملا هائلا سائلا، والله أعلم. [التذكرة: ٥٩٠-٥٩١].

(١) تقدم من حديث صهيب رضي الله عنه.

(٢) تقدم في حديث التجلي يوم الجمعة.



التعليق:

ما ذكره القرطبي من التأويل في حجاب الله تعالى باطل، والصواب إثبات الحجاب لله تعالى كما أثبته له رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ذكره من الشبهة، فذاك شيء يقع في نفس كل مؤول فيحمله على التأويل، وما ذكره من الخبر الموقوف الذي زعم أنه يفسر الخبر المرفوع، فشيء لا داعي له، والحامل عليه هو التأويل المذموم، فكل خبر ينزل على حقيقته ويفسر على ما هو عليه.

وينبغي أن يعلم أن الأشعرية يثبتون رؤية خيالية، وحتى الخيال لا تتحقق فيه فيقولون: يرى لا في جهة ولا في مواجهة، هكذا قال إمامهم الكبير ابن فورك وهو المثبت في الكتب الأشعرية، ولا بأس أن ننقل ما ذكره الإمام ابن تيمية في رده لهذه الحماقة التي تزعمها الأشعرية.

جاء في مجموع الفتاوى في تفسير سورة الأعلى، وقال الشيخ رحمه الله تعالى فصل: قال ابن فورك في كتابه الذي كتبه إلى أبي إسحاق الإسفراييني، يحكي ما جرى له قال: وجرى في كلام السلطان، أليس تقول: إنه يرى لا في جهة، فقلت: نعم يرى لا في جهة كما أنه لم يزل يرى نفسه لا في جهة ولا من جهة، ويراه غيره على ما يرى ورأى نفسه، والجهة ليست بشرط في الرؤية، وقلت أيضا: المرئيات المعقولة فيما بيننا هكذا نراها في جهة ومحل، والقضاء بمجرد المعهود لا يمكن دون السير والبحث، لأنا كما لا نرى إلا في جهة ومحل، كذلك لم نر إلا متلونا ذا قدر وحجم يحتمل المساحة والثقل، ولا يخلو من حرارة ورطوبة أو يبوسة إذا لم يكن عرضا لا يقبل التثنية والتأليف وغير ذلك، ومع هذا فلا عبرة بشيء من هذا، قال: ثم بلغني أن



السلطان ذلك اليوم والليلة وثاني يوم يكرر على نفسه في مجلسه كيف يعقل شيء لا في جهة، وما شغل القلب في أول الأمر وتربى عليه فإن قلعه صعب، والله المعين، غير أنه فرحت الكرامية بما كان منك في ذلك فلما رجعت إلى البيت فإذا أنا برقعة فيها مكتوب: الأستاذ أدام الله سلامته على مذهبه، أن الباري ليس في جهة فكيف يرى لا في جهة؟

فكتبت: «خبر الرؤية صحيح، وهي واجبة كما بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تضامون في رؤيته»، ومعناه لا تضمكم جهة واحدة في رؤيته، فإنه لا في جهة، وكلاما طويلا من كل وجه، ملأت ظهر الرقعة وبطنها منه.

فلما ردت إليه أنفذها إلى حاكم البلاد، وهو أبو محمد الناصحي واستفتاه فيما قلته، فجمع قوما من الحنفية، والكرامية، فكتب هو، أعزك الله، بأن من قال بأن الله لا يرى في جهة مبتدع ضال، وكتب أبو حامد المعتزلي مثله، وكتب إنسان بسطامي مؤدب في دار صاحب الجيش مثله، فردوا عليه، فأنفذ إلى ما في ذلك المحضر الذي فيه خطوطهم، وكتب إلى رقعة وقال فيها: إنهم كتبوا هكذا، فما تقول في هذه الفتوى؟

فقلت: إن هؤلاء القوم يجب أن يسألوا عن مسائل الفقه التي يقال فيها بتقليد العامي للعالم، فأما معرفة الأصول والفتاوى فيها فليس من شأنهم وهم يقولون: إنا لا نحسن ذلك.

قلت: قول هؤلاء: إن الله يرى من غير معاينة ومواجهة قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة، وجمهور العقلاء: على أن فساد هذا معلوم بالضرورة، والأخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه



وسلم ترد عليهم، كقوله في الأحاديث الصحيحة: «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضارون في رؤيته»[(١)]، وقوله لما سأله الناس: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب؟ قالوا: نعم، وهل ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب؟ قالوا: نعم، قال: فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر[(٢)]، فشبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي، فإن الكاف حرف التشبيه، دخل على الرؤية، وفي لفظ للبخاري: «يرونه عيانا»، ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عيانا مواجهة، فيجب أن نراه كذلك، وأما رؤية ما لا نعاين ولا نواجه، فهذه غير متصورة في العقل فضلا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر.

ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا ننازع فيه المعتزلة، وأما قوله: إن الخبر يدل على أنهم يرونه لا في جهة، وقوله: لا تضامون، معناه لا تضمكم جهة واحدة في رؤيته، فإنه لا في جهة، فهذا تفسير للحديث بما لا يدل عليه ولا قاله أحد من أئمة العلم بل هو تفسير منكر عقلا وشرعا ولغة.

فإن قوله: «لا تضامون» يروى بالتخفيف، أي لا يلحقكم ضيم في

---

(١) تقدم تخريجه من حديث جرير رضي الله عنه.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد (٢/٢٧٥-٢٧٦، ٢٩٣-٢٩٤، ٣٦٨، ٥٢٣-٥٢٤)، البخاري (١٣/٥١٦/٧٤٣٧)، مسلم (١/١٦٣-١٦٤/١٨٢)،
النسائي في الكبرى (٦/٥٠٤/١١٦٣٧)، أبو داود (٥/٩٨-٩٩/٤٧٣٠)،
الترمذي (٤/٥٩٤/٢٥٥٤)، ابن ماجه (١/٦٣/١٧٨)،
وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: أحمد (٣/١٦)، البخاري (١٣/٥١٧/٧٤٣٩)،
مسلم (١/١٦٨/١٨٣)، ابن ماجه (١/٦٣-٦٤/١٧٩)،
وأشار إليه الترمذي بعد حديث أبي هريرة السابق.



رؤيته كما يلحق الناس عند رؤية الشيء الحسن كالهلال فإنه قد يلحقهم ضين في طلب رؤيته حين يرى، وهو سبحانه يتجلى تجليا ظاهرا، فيرونه كما ترى الشمس والقمر بلا ضيم يلحقكم في رؤيته، وهذه الرواية المشهورة.

وقيل: لا تضامون بالتشديد، أي لا ينضم بعضكم إلى بعض كما يتضام الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال، وكذلك (تضارّون) و (تضارون)، فإما أن يروى بالتشديد ويقال: لا تضامون أي لا تضمكم جهة واحدة، فهذا باطل لأن التضام انضمام بعضهم إلى بعض، فهو تفاعل كالتماس والتراد ونحو ذلك، وقد روي لا تضامون بالضم والتشديد أي لا يضام بعضكم بعضا.

وبكل حال، فهو من التضام الذي هو مضامة بعضهم بعضا، ليس هو أن شيئا آخر لا يضمكم، فإن هذا المعنى لا يقال فيه (لا تضامون)، فإنه لم يقل لا يضمكم شيء ثم يقال: الرائون كلهم في جهة واحدة على الأرض، وإن قدر أن المرئي ليس في جهة فكيف يجوز أن يقال (لا تضمكم جهة واحدة)، وهم كلهم على الأرض، أرض القيامة، أو في الجنة، وكل ذلك جهة، ووجودهم نفسهم لا في جهة ومكان ممتنع حسا وعقلا.

وأما قوله: هو يرى لا في جهة، فكذلك يراه غيره، فهذا تمثيل باطل، فإن الإنسان يمكن أن يرى بدنه، ولا يمكن أن يرى غيره إلا أن يكون بجهة منه، وهو أن يكون أمامه سواء كان عاليا أو سافلا.

وهؤلاء القوم أثبتوا ما لا يمكن رؤيته، وأحبوا نصر مذهب أهل السنة والجماعة والحديث، فجمعوا بين أمرين متناقضين، فإنما لا يكون داخل العالم ولا خارجه، ولا يشار إليه يمتنع أن يرى بالعين لو كان وجوده في الخارج ممكنا، فكيف وهو ممتنع؟ وإنما يقدر في الأذهان



من غير أن يكون له وجود في الأعيان، فهو من باب الوهم والخيال الباطل. [مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٦/٨٢-٨٧].

صفة العين

قال عند قوله تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»[(١)] : «أي اعمل السفينة لتركبها أنت ومن آمن معك بأعيننا، أي بمرأى منا وحيث نراك، وقال الربيع بن أنس: بحفظنا إياك حفظ من يراك، وقال ابن عباس رضي الله عنهما بحراستنا.

والمعنى واحد، فعبر عن الرؤية بالأعين لأن الرؤية تكون بها، ويكون جمع الأعين للعظمة لا للتكثير، كما قال تعالى: «فنعم القادرون»[(٢)] ، «فنعم الماهدون»[(٣)] ، «وإنا لموسعون»[(٤)] ، وقد يرجع معنى الأعين في هذه الآية وغيرها إلى معنى عين كما قال: «ولتصنع على عيني»[(٥)] ، وذلك كله عبارة عن الإدراك والإحاطة، وهو سبحانه منزه عن الحواس والتشبيه والتكييف، لا رب غيره، وقيل المعنى بأعيننا، أن بأعين ملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على حفظك ومعونتك، فيكون الجمع على هذا التكثير على بابه، وقيل: بأعيننا، أي بعلمنا قاله مقاتل، وقال الضحاك وسفيان بأعيننا بأمرنا. وقيل بوحينا، وقيل: بمعونتنا لك على صنعها. [تفسير القرطبي ٩/٣٠].

التعليق:

هذا التأويل الذي ذكره أبو عبد الله القرطبي في تأويل العين بأنها عبارة عن الإدراك والإحاطة، قول المؤولة من أشعرية وغيرها،

---

(١) سورة هود: الآية: ٣٧.
(٢) سورة المرسلات: الآية: ٢٣.
(٣) و (٤) سورة الذاريات: الآية: ٤٧-٤٨.
(٥) سورة طه: الآية: ٣٩.



وهذا من أعظم الفرية على الله وتعطيل لمعاني كتابه وإخراجها عن مرادها، لشبهة قامت في نفس المؤول، وهي شبهة تشبيه الله بالخلق، فدعته إلى التأويل المذموم وإلى التعطيل الممقوت، نعوذ بالله من الخذلان.

قال الشيخ الهراس في شرح الواسطية عند ذكر المؤلف لآيات صفة العين لله تبارك وتعالى: في هذه الآيات الثلاث يثبت الله سبحانه لنفسه عينا يرى بها جميع المرئيات، وهي صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به، فلا يقتضي إثباتها كونها جارحة مركبة من شحم وعصب وغيرهما.

وتفسير المعطلة لها بالرؤية أو بالحفظ والرعاية، نفي وتعطيل، وأما إفرادها في بعض النصوص وجمعها في البعض الآخر فلا حجة لهم فيه على نفيها فإن لغة العرب تتسع لذلك، فقد يعبر فيها عن الاثنين بلفظ الجمع، ويقوم فيها الواحد مقام الاثنين كما قدمنا في اليدين . [شرح العقيدة الواسطية: ٦٢-٦٣].

وقال الإمام الكبير الحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه التوحيد [١/٩٦-٩٨]: باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا: على ما أثبته الخالق الباري لنفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم، قال الله عز وجل لنبيه نوح صلوات الله عليه «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا»[1] وقال جل وعلا «تجري بأعيننا»[2] .

---

(١) سورة هود: الآية: ٣٧.

(٢) سورة القمر: الآية: ١٤.



وقال عز وجل في ذكر موسى «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»[١]، وقال: «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا»[٢]، فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق البارئ لنفسه من العين، وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد أثبته في محكم تنزيله، بيان النبي صلى الله عليه وسلم الذي جعله الله مبينا عنه عز وجل في قوله «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم»[٣]، فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن لله عينين، فكان بيانه موافقا لبيان محكم تنزيله الذي هو مسطور بين الدفتين مقروء في المحاريب والكتاتيب.

حدثنا محمد بن يحيى قال: ثنا عبد الله بن يزيد المقري، قال: ثنا حرملة بن عمران التجيبي عن أبي يونس سليم بن جبير مولى أبي هريرة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: في هذه الآية «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا»[٤].

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع إبهامه على أذنه، وأصبعه التي تليها على عينه، قال أبو هريرة رضي الله عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك[٥] ثم ذكر طريقا أخرى، ثم

---

(١) سورة طه: الآية: ٣٩.

(٢) سورة الطور: الآية: ٤٨.

(٣) سورة النحل: الآية: ٤٤.

(٤) سورة النساء: الآية: ٥٨.

(٥) أخرجه: أبو داود (٥/٩٦-٩٧/٤٧٢٨) من طريق عبد الله بن يزيد المقري، ابن خزيمة في التوحيد (١/٩٧/٤٦).



ذكر حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله ليس بأعور إلا أن المسيح الدجال أعور عينه اليمنى كأنها عنبة طافية[١].

وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة:

الباب السادس: الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين.

قال الله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» وقال تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام».

فأخبر أن له سبحانه وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك.

وقال تعالى «تجري بأعيننا» وقال تعالى: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» فأخبر تعالى أن له وجها وعينا لا تكيف ولا تحد.

فأين الأشعرية المزعومة من إمام سلفي مثبت ومنزه؟ عساهم أن يرجعوا إلى كتابه هذا، ويكونوا أشعريين حقيقة، وإلا فهي أشعرية مزعومة.

صفة المعية والقرب

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»[٢]: يعني بقدرته وسلطانه وعلمه أينما

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/٢٧)، البخاري (١٣/٤٨٠/٧٤٠٧)، مسلم (١/١٥٥/١٦٩[٢٧٤])، الترمذي (٤/٤٤٠-٤٤١/٢٢٣٥).

(٢) سورة الحديد: الآية: ٤.



كنتم، والله بما تعملون بصير، يبصر أعمالكم ويراها ولا يخفى عليه شيء منها، وقد جمع في هذه الآية بين (استوى على العرش) وبين «وهو معكم» والأخذ بالظاهرين تناقض، فدل على أنه لابد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بالتناقض.

وقد قال الإمام أبو المعالي: إن محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء لم يكن بأقرب إلى الله تعالى عز وجل من يونس بن متى حين كان في بطن الحوت. [تفسير القرطبي ٢٣٧/١٧].

ويقول عند قوله تعالى «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»[(١)] ، أي الفواحش والكبائر، بالنصر والمعونة والفضل البر والتأييد. [تفسر القرطبي ٢٠٣/١٠].

وفي قوله «لا تحزن إن الله معنا» أي بالنصر والرعاية والحفظ والكلاءة.

روى الترمذي والحارث بن أبي أسامة قالا: حدثنا عفان حدثنا همام، أخبرنا ثابت عن أنس، أن أبا بكر حدثه قال: قلت للنبي صلى الله عليه وسلم ونحن في الغار: لو أن أحدهم نظر إلى قدميه لأبصرنا تحت قدميه، فقال: يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما[(٢)] .

قال المحاسبي: يعني معهما بالنصر والدفاع، لا على معنى ما عم به الخلائق، فقال: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم»[(٣)] فمعناه العموم أنه يسمع ويرى من الكفار والمؤمنين.

---

(١) سورة النحل: الآية: ١٢٨.

(٢) أخرجه: أحمد (٤/١)، البخاري (٤١٥/٨/٤٦٦٣)، مسلم (١٨٥٤/٤/٢٣٨١)، الترمذي (٢٦٠/٥/٣٠٩٦)، ابن حبان (١٨١/١٤-١٨٢/٦٢٧٨).

(٣) سورة المجادلة: الآية: ٧.



التعليق:

وهذا الذي ذكره أبو عبد الله القرطبي في تفسير هذه الآية من وجوب التأويل، وأن التأويل واجب وإلا كان في ذلك تناقض فيه نظر، فإن المعية لا تستوجب الاختلاط، فكل معية بحسبها، فهناك معية الرأي، ومعية المشاركة في الحماية، ومعية الاجتماع والاختلاط، فإذا أتت المعية فالذي يعينها هو السياق والقرائن المحتفة بالنص الذي سيقت فيه، فهذا النص الذي في الآية هو على ظاهره، فالله تعالى مستو على عرشه وهو مع خلقه، ومن لوازم ذلك بعلمه وقدرته وسلطانه، وليس هناك ما يوجب التأويل، فالآية على ظاهرها، وسننقل ما ذكره الخبراء باللغة والفقه، فهذا الإمام ابن قدامة شيخ الحنابلة في وقته كما نقل عنه القاسمي في «محاسن التأويل» عن كتابه «ذم التأويل».

فإن قيل: فقد تأولتم آيات وأخبارا، فقلتم في قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» أي بالعلم قلنا: نحن لم نتأول شيئا، وحمل هذه اللفظات على هذه المعاني ليس بتأويل لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ، بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها، وظاهر اللفظ هو ما سبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازا، ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة، كاسم الراوية والظعينة وغيرهما من الأسماء العربية، فإن ظاهر هذا المجاز دون الحقيقة وصرفها إلى الحقيقة يكون تأويلا يحتاج إلى دليل، وكذلك الألفاظ التي لها عرف شرعي وحقيقة لغوية، كالوضوء والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج، إنما ظاهرها العرف الشرعي دون الحقيقة اللغوية، وإذا تقرر هذا فالمتبادر إلى الفهم من قوله: إن الله



معك، أي بالحفظ والكلاءة، ولذلك قال الله تعالى فيما أخبر عن نبيه «إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا» وقال لموسى «إنني معكما أسمع وأرى»[(١)]، ولو أراد أنه بذاته مع كل أحد، لم يكن لهم بذلك اختصاص لوجوده في ضد غيرهم كوجوده فيهم، ولم يكن ذلك موجبا لنفي الحزن عن أبي بكر ولا علة له، فعلم أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حملت عليه فلم يكن تأويلا، ثم لو كان تأويلا فما نحن تأولناه وإنما السلف رحمة الله عليهم الذين ثبت صوابهم ووجب اتباعهم وهم الذين تأولوا، فإن ابن عباس والضحاك ومالكا وسفيان وكثيرا من العلماء قالوا في قوله «وهو معكم»، أي علمه، ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإجماع السلف أن الله تعالى في السماء على عرشه، وجاءت هذه اللفظة مع قرائن محفوفة دالة على إرادة العلم فيها وهو قوله «ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض»[(٢)]، ثم قال في آخرها «إن الله بكل شيء عليم» فبدأها بالعلم وختمها به، ثم سياقها لتخويفهم بعلم الله تعالى بحالهم، وأنه ينبؤهم بما عملوا يوم القيامة ويجازيهم عليه، وهذه قرائن كلها دالة على إرادة العلم فقد اتفقت فيها هذه القرائن ودلالة الأخبار على معناها، ومقالة السلف وتأويلهم، فكيف يلحق بها ما يخالف الكتاب والأخبار ومقالات السلف؟ فهذا لا يخفى على عاقل إن شاء الله تعالى، وإن خفي فقد كشفناه وبيناه بحمد الله تعالى، ومع هذا لو سكت إنسان عن تفسيرها وتأويلها لم يحرج ولم يلزمه شيء، فإنه لا يلزم أحدا الكلام في التأويل إن شاء الله تعالى[(٣)]، انتهى كلام ابن قدامة رحمه الله.

(١) سورة طه: الآية: ٤٦. (٢) سورة المجادلة: الآية: ٧.

(٣) محاسن التأويل: (١٦/٥٦٧٤-٥٦٧٥د).



وقال ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة:

المثال التاسع: مما ادعي فيه المجاز قوله تعالى «وهو معكم أينما كنتم» وقوله تعالى: «إن الله مع الذين اتقوا» وقوله تعالى: «إنني معكما أسمع وأرى»، وقوله «إنا معكم مستمعون»[(١)]، وقوله: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»[(٢)]، وقوله «إني قريب»[(٣)]، وقوله: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم» الآية، ونحو ذلك.

قالت المجازية: هذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة إذ حقيقته المخالطة والمجاورة، وهي منتفية قطعا فإذا معناها معية العلم والقدرة والإحاطة، ومعية النصر والتأييد والمعونة، وكذلك القرب.

قال أصحاب الحقيقة والجواب عن ذلك من وجوه:

قلت: وسأختار من الوجوه الوجه الرابع لشموله، قال:

الوجه الرابع: أنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه مختلط بالمخلوقات ممتزج بها، ولا تدل لفظة مع على هذا بوجه من الوجوه فضلا أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه، فإن مع في كلامهم لصحبته اللائقة، وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها، فكون نفس الإنسان معه لون، وكون علمه وقدرته وقوته لون، وكون زوجته معه لون، وكون أميره ورئيسه معه لون، وكون ماله معه لون، فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها، فيصح أن يقال: زوجته معه، وبينهما

---

(١) سورة الشعراء: الآية: ١٥.

(٢) سورة «ق»: الآية: ١٦.

(٣) سورة البقرة: الآية: ١٨٦.



شقة بعيدة، وكذلك يقال: مع فلان دار كذا وضيعته كذا، فتأمل نصوص المعية في القرآن كقوله تعالى: «محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم»[(١)].

وقوله «ينادونهم ألم نكن معكم»[(٢)] وقوله: «لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا»[(٣)]، وقوله «وكونوا مع الصادقين»[(٤)]، «واركعوا مع الراكعين»[(٥)]، «وما آمن معه إلا قليل»[(٦)]، «فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك»[(٧)]، «ولا تجعلني مع القوم الظالمين»[(٨)]، «فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه»[(٩)]، «فاكتبنا مع الشاهدين»[(١٠)]، «فلتقم طائفة منهم معك»[(١١)]، «ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين»[(١٢)]، وأضعاف ذلك، هل يقتضي موضع واحد منها مخالطة في الذوات التصاقا وامتزاجا؟ فكيف تكون حقيقة المعية في حق الرب تعالى، ذلك حتى يدعى أنها مجازا لا حقيقة؟ فليس في ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى

---

(١) سورة الفتح: الآية: ٢٩.
(٢) سورة الحديد: الآية: ١٤.
(٣) سورة التوبة: الآة: ٨٣.
(٤) سورة التوبة: الآية: ١١٩.
(٥) سورة البقرة: الآية: ٤٣.
(٦) سورة هود الآية: ٤٠.
(٧) سورة الأعراف: الآية: ٦٤.
(٨) سورة الأعراف: الآية: ١٥٠.
(٩) سورة البقرة: الآية: ٢٤٩.
(١٠) سورة المائدة: الآية: ٨٣، سورة آل عمران: الآية: ٥٣.
(١١) سورة النساء: الآية: ١٠٢
(١٢) سورة المائدة: الآية: ٨٤.



فيهم. ولا ملاصقة لهم ولا مخالطة ولا مجاورة بوجه من الوجوه، وغاية ما تدل عليه مع المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمر من الأمور، وذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه فإذا قيل: الله مع خلقه بطريق العموم كان من لوازم ذلك علمه بهم، وتدبيره لهم، وقدرته عليهم، وإذا كان ذلك خاصا كقوله: «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»[1]، كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصرة والتأييد والمعونة، فمعية الله تعالى مع عبده نوعان، عامة وخاصة، وقد اشتمل القرآن على النوعين، وليس ذلك بطريق الاشتراك اللفظي بل حقيقتها ما تقدم من الصحبة اللائقة، وقد أخبر الله تعالى أنه مع خلقه، مع كونه مستويا على عرشه، وقرن بين الأمرين كما قال تعالى «هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير»[2]، فأخبر أنه خلق السماوات والأرض، وأنه استوى على عرشه، وأنه مع خلقه يبصر أعمالهم من فوق عرشه، كما في حديث الأوعال، والله فوق عرشه، يرى ما أنتم عليه[3]، فعلمه لا يناقض معيته، ومعيته لا تبطل علوه، بل

(١) سورة النحل : الآية : ١٢٨. (٢) سورة الحديد: الآية : ٤.

(٣) أخرجه من حديث العباس بن عبد المطلب: أحمد (١/٢٠٦، ٢٠٧)،
أبو داود (٥/٩٣-٩٤/٤٧٢٣-٤٧٢٤)، الترمذي (٥/٣٩٥/٣٣٢٠)، وقال: «حسن غريب»،
ابن ماجه (١/٦٩/١٩٣)، الحاكم (٢/٣٧٨)، و قال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.
من طرق عن سماك بن حرب عن عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب.
وعبد الله بن عميرة: قال البخاري: «لا يعلم له سماع من الأحنف» كما في التهذيب . وقال الحافظ في التقريب: «مقبول».
والحديث ضعف إسناده الألباني (تحقيقه على الطحاوية: ص ٢٧٧)، وفي ظلال الجنة (٥٧٧).



كلاهما حق فمن المعية الخاصة قوله «إن الله مع الصابرين»[١]، و«إن الله مع المحسنين»[٢]، «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»، «واعلموا أن الله مع المتقين»[٣]، «لا تحزن إن الله معنا»[٤]، ومن العامة «وهو معكم أينما كنتم»[٥]، وقوله «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم»[٦]، فنبه سبحانه بالثلاثة على العدد الذي يجمع الشفع والوتر، ولا يمكن أهله أن ينقسموا في النجوى قسمين، ونبه بالخمسة على العدد الذي يجمعهما، ويمكن أهله أن ينقسموا فيها قسمين فيكون مع كل العددين، فالمشتركون في النجوى إما شفع فقط أو وتر فقط أو كلا القسمين، وأقل أقسام الوتر المتناجين ثلاثة، وأقل أنوا ع الشفع اثنان، وأقل أقسام النوعين إذا اجتمعا خمسة، فذكر أدنى طائفة الوتر، وأدنى مراتب النوعين إذا اجتمعا، ثم ذكر معيته العامة لما هو أدنى من ذلك أو أكثر، وتأمل كيف جعل نفسه رابع الثلاثة، وسادس الخمسة، إذ هو غيرهم سبحانه بالحقيقة، لا يجتمعون معه في جنس ولا فصل، وقال: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة»[٧]، فإنهم ساووا بينه وبين الاثنين في الألوهية، والعرب تقول رابع أربعة، وخامس خمسة، وثالث ثلاثة لما يكون فيه المضاف إليه من جنس

(١) سورة البقرة: الآية ١٥٣.

(٢) سورة العنكبوت: الآية: ٦٩.

(٣) سورة التوبة: الآية: ٣٦.

(٤) سورة التوبة: الآية: ٤٠.

(٥) سورة الحديد: الآية: ٤.

(٦) سورة المجادلة: الآية: ٧.

(٧) سورة المائدة: الآية: ٧٣.



المضاف، كما قال تعالى ثاني اثنين إذ هما في الغار، رسول الله وصديقه، فإن كان من غير جنس قالوا: رابع ثلاثة، وخامس أربعة، وسادس خمسة، وقال تعالى في المعية الخاصة لموسى وأخيه «إنني معكما أسمع وأرى»[١]، وقوله في العامة «فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون»[٢]، فتأمل كيف أفرد ضمير نفسه حيث أفرد موسى وأخاه عن فرعون، وكيف جمع الضمير لما أدخل فرعون معهما في الذكر، فجعل الخاصة مع المعية الخاصة، والعامة مع المعية العامة. [الصواعق المرسلة: ٢/٢٦٧].

قال القرطبي عند قوله تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»[٣]: وهذا تمثيل للقرب أي نحن أقرب إليه من حبل وريده الذي هو منه وليس على وجه قرب المسافة.

وقيل: أي ونحن أملك به من حبل وريده مع استيلائه عليه، وقيل أي ونحن أعلم بما توسوس به نفسه من حبل وريده الذي هو من نفسه لأنه عرق يخالط القلب فعلم الرب أقرب من علم القلب، وروي معناه عن مقاتل قال: الوريد عرق يخالط القلب وهذا القرب قرب العلم والقدرة، وأبعاض الإنسان يحجب البعض البعض ولا يحجب علم الله شيء. [تفسير القرطبي: ١٧/٩].

التعليق:

وهذا التأويل الذي ذكره القرطبي في تفسير الآية مرجوح بل ضعيف، بل التفسير الثاني للآية، وأن المقصود بالقرب للإنسان قرب الملائكة هو الذي يؤيده السياق.

---

(١) سورة طه: الآية: ٤٧.

(٢) سورة الشعراء: الآية: ١٥.

(٣) سورة «ق»: الآية: ١٦.



قال ابن كثير في تفسيره: وقوله: عز وجل: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»، يعني ملائكته تعالى أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه، ومن تأوله على العلم فإنما فر لئلا يلزم حلول أو اتحاد، وهما منفيان بالإجماع، تعالى الله وتقدس، ولكن اللفظ لا يقتضيه، فإنه لم يقل: وأنا أقرب إليه من حبل الوريد، وإنما قال ونحن أقرب إليه من حبل الوريد كما قال في المحتضر «ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون»[١]، يعني ملائكته وكما قال تبارك وتعالى «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[٢]، فالملائكة نزلت بالذكر وهو القرآن بإذن الله عز وجل، وكذلك الملائكة أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه باقتدار الله جل وعلا لهم على ذلك، فللملائكة لمة من الإنسان كما أن للشيطان لمة، وكذلك الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم[٣]، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق، ولهذا قال تعالى هنا: «إذ يتلقى المتلقيان»[٤]، يعني الملكين اللذين يكتبان عمل الإنسان.

وقد انتصر الإمام ابن القيم إلى القول بأن القرب قرب الملائكة لا قرب الله تعالى، قال: - كما جاء في مختصر الصواعق- وأما قوله تعالى «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»، فهذه الآية لها شأن، ولقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين، فقالت طائفة: نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة، وعلى هذا فيكون المراد قربه سبحانه بنفسه، وهو نفوذ

---

(١) سورة الواقعة: الآية: ٨٥.

(٢) سورة الحجر: الآية: ٩.

(٣) أخرجه: البخاري (٢٠٣٨/٣٥٤/٤)، مسلم (٢١٧٥/١٧١٢/٤).

(٤) سورة «ق»: الآية: ١٧.



قدرته ومشيئته فيه، وإحاطة علمه به.

والقول الثاني: أن المراد قرب ملائكته منه، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظماء في إضافة أفعال عبادها إليها بأوامرهم ومراسيمهم إليهم، فيقول الملك: نحن قتلناهم وهزمناهم، قال تعالى: «فإذا قرأناه فاتبع قرآنه»[١]، وجبرائيل هو الذي يقرؤه على الرسول صلى الله عليه وسلم وقال «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم»[٢]، فأضاف قتل المشركين يوم بدر إليه، وملائكته هم الذين باشروه، إذ هو بأمره، وهذا القول هو أصح من الأول لوجوه:

أحدها: أنه سبحانه قيد القرب في الآية بالظرف وهو قوله «إذ يتلقى المتلقيان» والعامل في الظرف ما في قوله ونحن أقرب إليه من معنى الفعل، ولو كان المراد قربه سبحانه لم يتقيد ذلك بوقت تلقي الملكين، ولا كان في ذكر التقييد به فائدة، فإن علمه سبحانه وقدرته ومشيئته عامة.

الثاني: أن الآية تكون قد تضمنت علمه وكتابة ملائكته لعمل العبد، وهذا نظير قوله «أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون»[٣]، وقريب منه قوله تعالى في أول السورة «قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ»[٤]، ونحو قوله «قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى»[٥].

الثالث: أن قرب الرب تعالى إنما ورد خاصا لا عاما، وهو نوعان قربه من داعيه بالإجابة، ومن مطيعه بالإنابة، ولم يجيء القرب كما

---

(١) سورة القيامة: الآية: ١٨.
(٢) سورة الأنفال: الآية: ١٧.
(٣) سورة الزخرف: الآية: ٨٠.
(٤) سورة «ق»: الآية: ٤.
(٥) سورة طه: الآية: ٥٢.



جاءت المعية خاصة وعامة، فليس في القرآن ولا في السنة أن الله قريب من كل أحد، وأنه قريب من الكافر والفاجر، وإنما جاء خاصا كقوله تعالى: «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب»[1]، فهذا قريب من داعيه وسائله به. [الصواعق المرسلة: ٢/٢٦٧...٢٦٩].

النور

قال عند قوله تعالى من سورة النور «الله نور السماوات والأرض» (١٢/٢٥٦-٢٥٧): «واختلف العلماء في تأويل هذه الآية، فقيل: المعنى أي به وبقدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتها. فالكلام على التقريب للذهن؛ كما يقال: الملك نور أهل البلد؛ أي به قوام أمرها وصلاح جملتها، لجريان أموره على سنن السداد، فهو في الملك مجاز، وهو في صفة الله حقيقة محضة، إذ هو الذي أبدع الموجودات وخلق العقل نورا هاديا؛ لأن ظهور الموجود به حصل كما حصل بالضوء ظهور المبصرات، تبارك الله وتعالى لا رب غيره، قال معناه مجاهد والزهري وغيرهما. قال ابن عرفة أي منور السماوات والأرض. كذا قال الضحاك والقرظي. كما يقولون: فلان غياثنا، أي مغيثنا. وفلان زادي؛ أي مزودي. قال جرير:

وأنت لنا نور وغيث وعصمة ... ونبت لمن يرجو نداك وريق

أي نو ورق. وقال مجاهد: مدبر الأمور في السماوات والأرض. أبي بن كعب والحسن وأبو العالية: مزين السماوات بالشمس والقمر

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٨٦.



والنجوم، ومزين الأرض بالأنبياء والعلماء والمؤمنين. وقال ابن عباس وأنس: المعنى الله هادي أهل السماوات والأرض. والأول أعم للمعاني وأصح مع التأويل.

قوله تعالى: «مثل نوره» أي صفة دلائله التي يقذفها في قلب المؤمن؛ والدلائل تسمى نورا. وقد سمى الله تعالى كتابه نورا فقال: «وأنزلنا إليكم نورا مبينا» وسمى نبيه نورا فقال: «قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين». وهذا لأن الكتاب يهدي ويبين، وكذلك الرسول. ووجه الإضافة إلى الله تعالى أنه مثبت الدلالة ومبينها وواضعها، وتحتمل الآية معنى آخر ليس فيه مقابلة جزء من المثال بجزء من الممثل به، بل وقع التشبيه فيه جملة بجملة، وذلك أن يريد مثل نور الله الذي هو هداه، وإتقانه صنعة كل مخلوق، وبراهينه الساطعة على الجملة، كهذه الجملة من النور الذي تتخذونه أنتم على هذه الصفة، التي هي أبلغ صفات النور الذي بين أيدي الناس، فمثل نور الله في الوضوح كهذا الذي هو منتهاكم أيها البشر.

التعليق:

قال ابن القيم رحمه الله في مختصر الصواعق المرسلة (٣٩٨...٤٠٩):

المثال السادس: قوله تعالى (الله نور السماوات والأرض) ومن أسمائه النور وقالت المعطلة ذلك مجاز، معناه منور السماوات والأرض بالنور المخلوق، قالوا ويتعين المجاز لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الله تعالى ليس هو هذا النور المنبسط على الجدران، ولا هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، فإما أن يكون مجازه منور



السماوات، أو هادي أهلها.

وبطلان هذا يتبين بوجوه:

الأول: أن النور جاء في أسمائه تعالى، وهذا الاسم مما تلقته الأمة بالقبول وأثبتوه في أسمائه الحسنى، وهو في حديث أبي هريرة الذي رواه الوليد بن مسلم، ومن طريقه رواه الترمذي[(١)] والنسائي ولم ينكره أحد من السلف ولا أحد من أئمة أهل السنة، ومحال أن يسمي نفسه نورا وليس له نور ولا صفة النور ثابتة له، كما أن من المستحيل أن يكون عليما قديرا سميعا بصيرا، ولا علم له ولا قدرة بل صحة هذه الأسماء عليه مستلزمة لثبوت معانيها له، وانتفاء حقائقها عنه مستلزم لنفيها عنه،

والثاني باطل قطعا فتعين الأول.

الوجه الثاني: إن النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله أبو ذر هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى أراه» رواه مسلم في صحيحه[(٢)]، وفي الحديث قولان: أحدهما: أن معناه ثم نور، أي فهناك نور منعني رؤيته، ويدل على هذا المعنى شيئان:

أحدهما: قوله في اللفظ الآخر في الحديث: «رأيت نورا»[(٣)] فهذا النور الذي رآه هو الذي حال بينه وبين رؤية الذات.

الثاني: قوله في حديث أبي موسى: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار،

---

(١) أخرجه: الترمذي (٥/٤٩٦/٣٥٠٧)، وقال: هذا حديث غريب، ثم قال: ولا نعلم في كثير شيء من الروايات له إسناد صحيح ذكر الاسماء إلا في هذا الحديث.

(٢) أخرجه: أحمد (٥/١٥٧، ١٧١، ١٧٥)، مسلم (١/١٦١/١٧٨)، الترمذي (٥/٣٦٩/٣٢٨٢).

(٣) مسلم (١/١٦١/١٧٨ [٢٩٢]) من حديث أبي ذر.



وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[(١)] رواه مسلم في صحيحه. وقال عثمان بن سعيد الدارمي: حدثنا محمد بن كثير، أخبرنا سفيان عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال: احتجب الله عن خلقه بأربع: بنار وظلمة ونور و ظلمة». وقال: حدثنا موسى بن إسماعيل عن حماد بن سلمة عن أبي عمران الجوني عن زرارة بن أوفى أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل «هل رأيت ربك؟» فانتفض جبريل وقال: يا محمد إن بيني وبينه سبعين حجابا من نور، لو دنوت من أدناها لأحترقت».

المعنى الثاني: في الحديث: أنه سبحانه نور فلا يمكن رؤيته، لأن نوره الذي لو كشف الحجاب عنه لأحترقت السماوات والأرض وما بينهما مانع من رؤيته، فإن كان المراد هو المعنى الثاني. فظاهر، وإن كان الأول فلا ريب أنه إذا كان نور الحجاب مانعا من رؤية ذاته فنور ذاته سبحانه أعظم من نور الحجاب، بل الحجاب إنما استتار بنوره، فإن نور السماوات إذا كان من نور وجهه كما قال عبد الله بن مسعود، فنور الحجاب الذي فوق السماوات أولى أن يكون من نوره، وهل يعقل أن يكون النور حجاب من ليس له نور، هذا أبين المحال وعلى هذا فلا تناقض بين قوله صلى الله عليه وسلم: «رأيت نورا» وبين قوله: «نور أنى أراه» فإن المنفي مكافحة الرؤية للذات المقدسة، والمثبت رؤية ما ظهر من نور الذات، يوضحه:

الوجه الثالث: وهو أن ابن عباس جمع بين الأمرين فقال: رأى

---

(١) أخرجه: أحمد (٤/٣٩٥، ٤٠١ ، ٤٠٥)، مسلم (١/١٦١-١٦٢/١٧٩)، ابن ماجه (١/٧٠-٧١/١٩٥-١٩٦).



محمد ربه عز وجل فقيل له: أليس الله تعالى يقول: (لا تدركه الأبصار) فقال ويحك، ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره. لم يقم له شيء، فأخبر أن الأبصار لا تدرك نفس ذاته إذا تجلى بنوره الذي هو نوره. فهذا موافق لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «نور أنى أراه» ولقوله: رأيت نورا.

الوجه الرابع: إن الرب سبحانه أخبر أنه لما تجلى للجبل وظهر له أمر ما من نور ذاته المقدسة صار الجبل دكا. فروى حميد عن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: (فلما تجلى ربه للجبل) أشار أنس بطرف أصبعه على طرف خنصره ، وكذلك أشار ثابت، فقال له حميد الطويل: ما تريد يا أبا محمد؟ فرفع ثابت يده فضرب صدره ضربة شديدة وقال: من أنت يا حميد، يحدثني أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم وتقول أنت ما تريد بهذا ومعلوم أن الذي أصار الجبل إلى هذا الحال ظهور هذا القدر من نور الذات له بلا واسطة، بل تجلى ربه له سبحانه[(١)].

الوجه الخامس: ما ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا قام من الليل: اللهم لك الحمد، أنت نور السماوات والأرض[(٢)]. الحديث وهو يقتضي أن كونه نور السماوات والأرض مغاير لكونه رب السماوات والأرض. ومعلوم أن إصلاحه

(١) أخرجه: أحمد (٣/١٢٥)، الترمذي (٥/٢٤٨/٣٠٧٤) وقال: حديث حسن غريب صحيح، الحاكم (٢/٣٢٠-٣٢١) وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

(٢) أحمد (١/٢٩٨، ٣٠٨)، البخاري (٣/٣/١١٢٠)، مسلم (١/٥٣٢/٧٦٩)، الترمذي (٥/٤٤٩/٣٤١٨)، ابن ماجه (١/٤٣٠/١٣٥٥).



السماوات والأرض بالأنوار وهدايته لمن فيهما هي ربوبيته، فدل على أن معنى كونه نور السماوات والأرض أمر وراء ربوبيتها يوضحه:

الوجه السادس: وهو أن الحديث تضمن ثلاثة أمور شاملة عامة للسماوات والأرض وهو ربوبيتها وقيوميتها ونورهما، فكونه سبحانه ربا لهما وقيوما لهما نورا لهما أوصاف له فآثار ربوبيته وقيوميته ونوره قائمة بهما، وصفة الربوبية ومقتضاها هو المخلوق المنفصل، وهذا كما أن صفة الرحمة والقدرة والإرادة والرضى والغضب قائمة به سبحانه، والرحمة الموجودة في العالم، والإحسان والخير، والنعمة والعقوبة آثار تلك الصفات، وهي منفصلة عنه، وهكذا علمه القائم به هو صفته. وأما علوم عباده فمن آثار علمه، وقدرتهم من آثار قدرته، فالتبس هذا الموضع على منكري نوره سبحانه، ولبسوا من جرم الشمس والقمر والنار، فلا بد من حمل قوله نور السماوات والأرض على معنى أنه منور السماوات والأرض، وهاد لأهل السماوات والأرض وحينئذ فنقول في:

الوجه السابع: أسأتم الظن بكلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم حيث فهمتم أن حقيقته مدلوله أن سبحانه هو هذا النور الواقع على الحيطان والجدران، وهذا الفهم الفاسد هو الذي أوجب لكم إنكار حقيقة نوره وجحده، وجمعتم بين الفهم الفاسد وإنكار المعنى الحق، وليس ما ذكرتم من النور هو نور الرب القائم به الذي هو صفته، وإنما هو مخلوق له منفصل عنه، فإن هذه الأنوار المخلوقة إنما تكون في محل دون محل، فالنور الفائض عن النار أو الشمس أو القمر إنما هو نور لبعض الأرض دون بعض، فإنا نعلم أن نور الشمس الذي هو



أعظم من نور القمر والكواكب والنار، ليس هو نور جميع السماوات والأرض ومن فيهن، فمن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم أن نور الرب سبحانه هو هذا النور الفائض فقد كذب على الله ورسوله فلو كان لفظ النص: الله هو النور الذي تعاينونه وترونه في السماوات والأرض لكان لفهم هؤلاء وتحريفهم مستندا ما، أما ولفظ النص (الله نور السماوات والأرض) فمن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور الفائض عن جرم الشمس والقمر والنار، فإخراج نور الرب تعالى عن حقيقته وحمل لفظه على مجازه إنما استند إلى هذا الفهم الباطل الذي لم يدل عليه اللفظ بوجه.

الوجه الثامن: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر هذه الآية بقوله: «أنت نور السماوات والأرض» ولم يفهم منها أنه هو النور المنبسط على الحيطان والجدران، ولا فهمه الصحابة عنه، بل علموا أن لنور الرب تعالى شأنا آخر هو أعظم من أن يكون له مثال. قال عبد الله بن مسعود: ليس عند ربكم ليل ولا نهار، نور السماوات والأرض من نور وجهه، فهل أراد ابن مسعود أن هذا النور الذي على الحيطان ووجه الأرض هو عين نور الوجه الكريم، أو فهم هذا عنهم ذو فهم مستقيم، فالقرآن والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم متطابقة يوافق بعضها بعضا، وتصرح بالفرق الذي بين النور الذي هو صفته والنور الذي هو خلق من خلقه كما تفرق بين الرحمة التي هي صفة والرحمة التي هي مخلوقة، ولكن لما وجدت في رحمته سميت برحمته، وكما أنه لا يماثل في صفة من صفات خلقه، فكذلك نوره سبحانه، فأي نور من الأنوار المخلوقة إذا ظهر للعالم وواجهه أحرقه؟ وأي نور إذا ظهر منه للجبال الشامخة قدرا ما جعلها دكا، وإذا كانت أنوار



الحجب لو دنا جبرائيل من أدناها لاحترق، فما الظن بنور الذات.

الوجه التاسع: أنه قال تعالى: (وأشرقت الأرض بنور ربها) فأخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره، وهو نوره الذي هو نوره، فإنه سبحانه يأتي لفصل القضاء بين عباده وينصب كرسيه بالأرض، فإذا جاء الله تعالى أشرقت الأرض، وحق لها أن تشرق بنوره، وعند المعطلة لا يأتي ولا يجيء، ولا له نور تشرق به الأرض.

الوجه العاشر: ما رواه محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور، فرفعوا رؤوسهم فإذا الجبار جل جلاله وقد أشرق عليهم من فوقهم وقال: يا أهل الجنة السلام عليكم، فذلك قوله تعالى: (سلام قولا من رب رحيم) قال ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم في ديارهم، رواه الحاكم في صحيحه وابن ماجه في سننه[1]، فهذا نور مشاهد قد سطع لهم حتى حركهم واستفزهم إلى رفع رؤوسهم إلى فوق.

الوجه الحادي عشر: إن النص قد ورد بتسمية الرب نورا، وبأن له نورا مضافا إليه، وبأنه نور السماوات والأرض، وبأن حجابه نور، فهذه أربع أنواع:

فالأول: يقال عليه سبحانه بالإطلاق، فإنه النور الهادي.

---

(١) ابن ماجه (١/٦٥-٦٦/١٨٤) من طريق أبي عاصم العباداني عن الفضل الرقاشي عن محمد بن المنكدر به. و أبو عاصم العباداني اسمه عبد الله بن عبيد الله لين الحديث كما في التقريب، والفضل الرقاشي منكر الحديث ورمي بالقدر كما في التقريب فالحديث ضعيف وانظر تخريج شرح الطحاوية للألباني (ص ١٧١).



والثاني: يضاف إليه كما يضاف إليه حياته وسمعه، وبصره وعزته، وقدرته وعلمه، وتارة يضاف إلى وجهه تارة ويضاف إلى ذاته

فالأول إضافته كقوله: «أعوذ بنور وجهك» وقوله: «نور السماوات والأرض من نور وجهه»

والثاني: إضافته إلى ذاته كقوله «وأشرقت الأرض بنور ربها» وقول ابن عباس «ذلك نوره الذي إذا تجلى به» وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد الله بن عمرو «إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره» الحديث[1].

والثالث: وهو إضافة نوره إلى السماوات والأرض، كقوله (الله نور السماوات والأرض)

والرابع كقوله «حجابه النور» فهذا النور المضاف إليه يجيء على أحد الوجوه الأربعة، والنور الذي احتجب به سمي نورا ونارا، كما وقع التردد في لفظه في الحديث الصحيح، حديث أبي موسى الأشعري وهو قوله «حجابه النور أو النار» فإن هذه النار هي نور، وهي التي كلم الله كليمه موسى فيها، وهي نار صافية لها إشراق بلا إحراق.

فالأقسام ثلاثة: إشراق بلا إحراق، كنور القمر، وإحراق بلا إشراق، وهي نار جهنم، فإنها سوداء محرقة لا تضيء، وإشراق بإحراق، وهي هذه النار المضيئة، وكذلك نور الشمس له الإشراق والإحراق، فهذا في الأنوار المشهودة المخلوقة، وحجاب الرب تبارك وتعالى نور وهو نار، وهذه الأنواع كلها حقيقة، فكيف يكون نوره الذي

---

(١) أخرجه: أحمد (٢/١٧٦، ١٩٧)، الترمذي (٥/٢٦/٢٦٤٢)، وقال حديث حسن، الحاكم (١/٣٠) وقال: صحيح ووافقه الذهبي. وصححه ابن حبان (١٤/٤٣-٤٥/٦١٦٩-٦١٧٠).



نسبة الأنوار المخلوقة إليه أقل من نسبة سراج ضعيف إلى قرص الشمس، فكيف لا يكون هذا النور حقيقة.

الوجه الثاني عشر: إن إضافة النور إليه سبحانه لو كان إضافة ملك و خلق لكانت الأنوار كلها نوره فكان نور الشمس والقمر والمصباح نوره، فإن كانت حقيقة هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه كان نوره حقيقة، فيا عجبا لكم: أنكرتم أن يكون الله سبحانه نور السماوات والأرض حقيقة، وأن يكون لوجهه نور حقيقة، ثم جعلتم نور الشمس والقمر والمصابيح نوره حقيقة، وقد علم الناس بالضرورة فساد هذا، وأن نوره المضاف إليه يختص به لا يقوم بغيره، فإن نور المصباح قام بالفتيلة منبسطا على السقوف والجدران، وليس ذلك هو نور الرب تعالى الذي هو نور ذاته ووجهه الأعلى، بل ذلك هو المضاف إليه حقيقة، كما أن نور الشمس والقمر والمصابيح مضاف إليها حقيقة. قال تعالى: (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) وقال تعالى: (وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا) وقال تعالى: (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور) فهذا نور مخلوق له قائم بجرم مخلوق لا يسمى به الرب تعالى ولا يوصف به ولا يضاف إليه إلا على جهة أنه مخلوق له مجهول لا على أنه وصف له قائم به فالتسوية بين هذا بين نور وجهه الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة واستعاذ به العائذون من أبطل الباطل.

الوجه الثالث عشر: إن مثبتي الصفات كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأئمة أتباعهما لم يذكروا الخلاف في ذلك إلا عن المعتزلة فإنكار كونه نورا هو قول المبتدعة قال



ابن فورك في كتابه الذي سماه مقالات أبي محمد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وذكر اتفاقهما إلا فيما ندر من الأمور اللفظية إلى أن قال:

إن المشهور من مذهبه بأن الله سبحانه نور لا كأنوار حقيقة لا بمعنى أنه هاد، وعلى ذلك نص في كتاب التوحيد في باب مفرد لذلك تكلم فيه على المعتزلة إذ تأولوا ذلك على معنى أنه هاد. فقال: إن سأل سائل عن الله عز وجل أنور هو؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين: إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا، وهذه صفة النور المخلوق، وإن كنت تريد معنى ما قال الله سبحانه (الله نور السماوات والأرض) فالله سبحانه نور السماوات والأرض على ما قال.

فإن قال: فما معنى قولك نور؟ قيل له: قد أخبرناك ما معنى النور المخلوق وما معنى النور الخالق، وهو الله سبحانه الذي ليس كمثله شيء، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين لأن الله لم يكن يسمي نفسه لعباده بما ليس هو به، فإن قال: لا أعرف النور إلا هذا النور المضيء المتجزئ. قيل له: فإن كان لا يكون نور إلا كذلك، فكذلك لا يكون شيئا إلا وحكمه حكم ذلك الشيء.

ثم قال ابن فورك: فإذا قال الله عز وجل إني نور، قلت أنا هو نور على ما قال سبحانه وتعالى، وقلت أنت ليس هو نور، فمن المثبت له على الحقيقة أنا أو أنت، وكيف يتبين الحق فيه إلا من جهة ما أخبر الله سبحانه والدافع لما قال الله كافر بالله، وإن لزمنا أن لا نقول إن الله نور لأن ذلك موجود في الخلق لزمنا أن لا نقول إن الله حي سميع



بصير موجود. لإن ذلك موجود في الخلق، ومعناها في هذا الباب خلاف معناكم، لأن معناكم في ذلك التعطيل، ومعنانا في قولنا: الله نور نثبت الله تعالى على ما ورد به في كتابه بما يسمى به عندنا فنحن متبعون ما أخبرنا به في كتابه، فإن جاز لكم أن تقولوا شيئا لا كالأشياء جاز لنا أن نقول نور لا كالأنوار، وأنتم ظلمة فيما سألتم، جحدة لما أخبر به عن نفسه في كتابة، ونحن وأنتم متفقون إن أقررتم بالكتاب أن الله نور السماوات والأرض، ومختلفون في أن نقول نور فقلنا نحن نور وقلتم أنتم: لا نقول نور فإن زعمتم أن معنى نور معنى هاد قلنا لكم فيجوز أن يكون غير نور بمعنى أنه هاد، فإن قلتم: لا، كذبتم القياس واللغة، وإن قلتم نعم قلنا لكم سويتم بين النور والهادي الذي هو غير الله وبينه إن كان هو النور الهادي، ومعنى هذا نور، معنى كون هذا فقد استويا في معنيهما وأسمائهما فدخلتم فيما عبتم على مخالفيكم.

فإن قلتم: فالنور لا يكون إلا جسدا مجسدا أو ضياءا ساطعا، قلنا ولا يكون عالم بصير إلا لحما ودما متجزئا متبعضا، فإن جاز قياسكم على مخالفيكم جاز قياسه عليكم، فإن قلتم يجوز أن يكون عالم لا لحم ولا دم قيل لكم كذلك يجوز أن يكون نور لا جسد ولا ضوء ساطع، وليس لكم إلا التعطيل والنفي لله سبحانه.

قال ابن فورك: وإنما استوفيت هذا الفصل من كتابه رحمه الله بألفاظه لتحقيقه هذا الوصف لله تمسكا بحكم الكتاب وإنه لا يرى أن يعدل عن الكتاب ما وجد السبيل إلى التمسك به لرأي وهوى لا يوجبه أصل صحيح قال:

فقد كشفت عن ذلك بغاية البيان، وأزال اللبس فيه، وأن السمع



هو الحجة في تسمية الله سبحانه؛ ولا يجب أن يحمل على المجاز، لأنه يوجب أن يحمل ما ورد به السمع من ايمائه تعالى على المجاز.

وقال أبو بكر بن العربي: قد اختلف الناس بعد معرفتهم بالنور على ستة أقوال:

الأول: معناه هاد، قاله ابن عباس.

والثاني: معناه منور قاله ابن مسعود. وروي أن في مصحفه منور السماوات والأرض.

والثالث: مزين، وهو يرجع إلى معنى منور، قاله أبي بن كعب.

الرابع: أنه ظاهر.

الخامس: ذو النور.

السادس: أنه نور لا كالأنوار قاله أبو الحسن الأشعري.

قال: وقالت المعتزلة: لا يقال له نور إلا بإضافة. قال والصحيح عندنا إنه نور لا كالأنوار، لأنه حقيقة والعدول عن الحقيقة إلى أنه هاد ومنور، وما أشبه ذلك هو مجاز من غير دليل لا يصح.

قلت: أما حكايته عن ابن عباس أنه بمعنى هاد فعمدته على التفسير الذي رواه الناس عن عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة الوالبي عن ابن عباس وفي ثبوت ألفاظه عن ابن عباس نظر، لأن الوابلي لم يسمعها من ابن عباس فهو منقطع، وأحسن أحواله أن يكون منقولا عن ابن عباس بالمعنى، ولو صح ذلك عن ابن عباس فليس مقصوده به نفي حقيقة النور عن الله، وأنه ليس بنور، ولا نور له كيف وابن عباس هو الذي سمع من النبي صلى الله عليه وسلم قوله في صلاة الليل: «اللهم لك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن» وهو الذي قال لعكرمة لما سأله عن قوله (لا تدركه



الأبصار) قال ويحك ذاك نور، إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء كيف ولفظ الآية والحديث ينبو عن تفسير النور بالهادي، لأن الهداية تختص بالحيوان، وأما الأرض نفسها والسماء فلا توصف بهدي، والقرآن والحديث وأقوال الصحابة صريح بأنه سبحانه وتعالى نور السماوات والأرض، ولكن عادة السلف أن يذكر أحدهم في تفسير اللفظة بعض معانيها ولازما من لوازمها أو الغاية المقصودة منها، أو مثالا ينبه السامع على نظيره، وهذا كثير في كلامهم لمن تأمله، فكونه سبحانه هاديا لا ينافي كونه نورا.

وأما ما ذكره عن ابن مسعود أنه بمعنى منور، وأنها في مصحفه كذلك، فهذا لا ينافي كونه في نفسه نورا، وأن يكون النور من أسمائه وصفاته بل يؤكد ذلك، فإن الموجودات النورانية نوعان (منها) ما هو في نفسه مستنير ولا ينير غيره كالجمرة مثلا، فهذا لا يقال له نور، ومنها ما هو مستنير في نفسه وهو منير لغيره كالشمس والقمر والنار «وليس في الموجودات ما هو منور لغيره، وهو في نفسه ليس بنور، بل إنارته لغيره فرع كونه نورا في نفسه، فقراءة ابن مسعود منور تحقيق لمعنى كونه نورا، وهذا مثل كونه متكلما معلما مرشدا: مقدرا لغيره، فإن ذلك فرع كونه في نفسه متكلما عالما رشيدا قادرا، وقد صرح ابن مسعود بأن نور السماوات والأرض من نور وجهه تبارك وتعالى.

وأما ما حكاه عن أبي بن كعب أنه بمعنى مزين فلا أصل له عن أبي، وهو بالكذب عليه أشبه، فإن تفسير أبي لهذه الآية معروف، رواه عند أهل الحديث من طريق الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي، ذكره ابن جريج ومعمر ووكيع وهشيم، وابن المبارك وعبد الرزاق



والإمام أحمد وإسحاق وخلائق غيرهم.

وذكر ابن جرير وسعيد وعبد بن حميد وابن المنذر في تفاسيرهم من طريق عبد الله بن موسى عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب في قول الله تعالى (الله نور السماوات والأرض) قال فبدأ بنور نفسه فذكره، ثم ذكر نور المؤمن فقال (مثل نوره) يقول مثل نور المؤمن، قال وكان أبي بن كعب يقرؤها كذلك (مثل نور المؤمن) قال فهو عبد جعل الإيمان والقرآن في صدره كالمشكاة، قال المشكاة صدره فيها مصباح، قال المصباح القرآن والإيمان الذي جعل في صدره المصباح في زجاجة: قال الزجاجة قلبه، كأنها كوكب دري، قال قلبه لما استنار فيه الإيمان والقرآن كأنه كوكب دري، يقول مضيء، يوقد من شجرة مباركة، قال فالشجرة المباركة الإخلاص لله وحده لا شريك له، لا شرقية ولا غربية قال فمثله كمثل شجرة التفت بها الشجر، فهي خضراء ناعمة لا تصيبها الشمس على أي حال كانت، لا إذا طلعت ولا إذا غربت. قال فذلك هذا المؤمن قد أجير من أن يضله شيء من الفتن وقد ابتلي بها فثبته الله، فها هو بين أربع خلال: إن أعطي شكر، وإن ابتلي صبر، وإن قال صدق، وإن حكم عدل فهو في الناس كرجل يمشي في قبور الأموات، نور على نور، فهو يتقلب في خمسة من النور، فكلامه نور، وعلمه نور ، ومدخله نور، ومخرجه نور، ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة.

قال ثم ضرب مثلا آخر للكافر (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) الآية. قال: فكذلك الكافر في يوم القيامة، وهو يحسب أن له عند الله خيرا فلا يجده فيدخله النار.



قال وضرب مثلا آخر للكافر فقال: (أو كظلمات في بحر لجي) الآية. فهو يتقلب في خمسة من الظلم: فكلامه ظلمة، ومدخله ظلمة، ومخرجه ظلمة، ومصيره إلى الظلمات إلى النار.

فهذا التفسير المعروف عن أبي لا ما ذكره.

وأما قوله يصح أن يكون النور صفة فعل على معنى أنه ظاهر، فما أبعده عن الصواب وكونه ظاهر ليس بصفة فعل، فإنه الأول والآخر، والظاهر والباطن، وتلك صفات ذاته المقدسة لا أنها أفعال.

قال الأشعري في الإبانة: قال الله تعالى: (الله نور السماوات والأرض مثل نوره) فسمى نفسه نورا، والنور عند الأمة لا يخلو من أحد معنيين: إما أن يكون نورا يسمع أو نورا يرى، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئا في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه صلى الله عليه وسلم هذا لفظه.

وقال القاضي أبو يعلى: فأما قوله في حديث جابر «بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور من فوق رؤوسهم، فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم قال السلام عليكم يا أهل الجنة.

قال فذلك قوله تعالى: (سلام قولا من رب رحيم) قال فينظر إليهم وينظرون إليه، فلا يلتفتون إلي شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه، قال: فلا يمتنع حمله على ظاهره وأنه نور ذاته، لأنه إذا جاز أن تظهر لهم ذاته فيرونها، جاز أن يظهر لهم نورها فيرونه، لأن النور من صفات ذاته، وهو قوله: (وأشرقت الأرض بنور ربها) وذكر في موضع آخر قولين في ذلك، ورجح هذا القول، قال هو وهو أشبه بكلام أحمد.

الوجه الرابع عشر: إن النور صفة الكمال، وضده صفة نقص،



ولهذا سمى الله نفسه نورا، وسمى كتابه نورا وجعل لأوليائه النور، ولأعدائه الظلمة فقال: (الله ولي الذين ءامنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ويجيء الأنبياء يوم القيامة وأممهم لكل نبي نوران، ولكل واحد من أتباعهم نور، وتجيء هذه الأمة لكل منهم نوران ولنبيهم صلى الله عليه وسلم في كل شعرة نور، ولما كانت مادة الملائكة التي خلقوا منها نورا. كانوا بالمحل الذي أحلهم الله به، وكانوا خيرا محضا، وللنور ظاهر وباطن، فمتى حل ظاهره بجسم كساه من الجمال والجلال والمهابة والضياء، والحسن والبهجة والسناء بحسب ما كسى من النور وزالت عنه الوحشة والثقل، وكان مفرحا لرائيه سارا لناظريه، وإذا حل باطنه بالباطن اكتسى من الخير والعلم، والرحمة والهداية ، والعفو والجود، والصبر والحلم، والتواضع والنصيحة بحسب ذلك النور، فالنور في الحقيقة هو كمال العبد في الظاهر والباطن.

ولما كان ليوسف الصديق من هذا النور النصيب الوافر ظهر في جماله الظاهر والباطن، فكان على الصفة التي ذكرها الله في كتابه، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان نصيبه من هذا النور أكمل نصيب كان أجمل الخلق ظاهرا وباطنا، فكان وجهه يتلألأ تلألأ القمر ليلة البدر، وكان كلامه كله نورا ومدخله ومخرجه نورا، فإذا تكلم رؤي النور يخرج من بين ثناياه فكان أكمل الخلق في نور الظاهر والباطن، وكان نوره من أكبر آيات نبوته.

قال عبد الله بن سلام: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة انجفل الناس إليه فجئت حتى رأيته، فلما وقع بصري عليه



عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، فكان أول ما سمعته يقول «يا أيها الناس افشوا السلام، وصلوا الأرحام وأطعموا الطعام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام»[1] فاستدل على نبوته بنور وجهه ونور كلامه بنوره المرئي ونوره المسموع كما قال حسان بن ثابت.

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تأتيك بالخبر

أي ما يبدهك من وجهه ومنظره ونوره وبهائه، وأخذه الصرصري فقال:

لو لم يقل إني رسول أمـــا شاهده في وجهه ينـــطق

فإذا كان هذا نور عبده فكيف بنوره سبحانه، والرب تعالى هو الخالق للنور والظلمة كما استفتح سبحانه سورة الأنعام بقوله: (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فاستفتح السورة بإبطال قول أهل الشرك أجمعين، من الثنوية المجوس القائلين بأن للعالم نورين: نور وظلمة. فأخبر أنه وحده رب النور والظلمة وخالقهما، كما أنه وحده خالق السماوات والأرض، والله تعالى جعل الموجودات عاليا وسافلا ومتوسطا بينهما، وجعل لسافلها الظلمة، وهي مسكن أهل الظلمات من خلقه، وجعل لعاليها النور، وهو مسكن أهل النور منهم، وجعل هذه الأرض وما فوقها إلى العلو متوسطا بينهما، فكلما كان أقرب إلى العرش والكرسي كان أعظم نورا، ولهذا كان فضل نور العرش والكرسي على ما تحته كفضل نور الشمس والقمر على أخفى الكواكب، وكلما كان أقرب إلى السفلي المطلق كان أشد ظلمة، ولهذا

(١) أخرجه: أحمد (٥/٤٥١)، الترمذي (٤/٥٦٢-٥٦٣/٢٤٨٥) وقال: حديث صحيح، ابن ماجه (١/٤٢٣/١٣٣٤)، الحاكم (٣/١٣) وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.



لما كان محبس أهل الظلمات سجين كانت سوداء مظلمة لا نور فيها بوجه، فكلما كان أقرب إلي الرب تعالى كان أعظم نورا ظاهرا وباطنا، وكلما بعد عنه كان أشد ظلمة بحسب بعده عنه.

وذكر الإمام أحمد في كتاب الزهد أن موسى أقام أياما لا يحدث بني إسرائيل إلا متبرقعا من النور الذي غشى وجهه حين كلمه ربه، فلم يكن أحد ينظر إليه، فنسبة الأنوار كلها إلي نور الرب كنسبة العلوم إلي علمه، والقوى إلي قوته، والغنى إلى غناه، والعزة إلى عزته، وكذلك باقي الصفات والعبد إذا سما بصره صعودا إلي نور الشمس غشى دون إدراكه وتعذر عليه غاية التعذر، وأي نسبة لنور الشمس إلي نور خالقها ومبدعها، وإذا كان نور البرق يكاد يلتمع البصر ويخطفه ولا يقدر العبد على إدراكه، فكيف بنور الحجاب فكيف بما فوقه، والأمر أعظم من أن يصفه واصف أو يتصوره عاقل، فتبارك الله رب العالمين الذي أشرقت الظلمات بنور وجهه ، وعجزت الأفكار عن إدراك كنهه، ودلت الآيات وشهدت الفطر باستحالة شبهه، فلولا وصف نفسه لعباده لما أقدموا على وصفه، فهو كما وصف نفسه وأثنى على نفسه، وفوق ما يصفه الواصفون.

صفة التعجب

قال عند قوله تعالى من سورة الصافات «بل عجبت ويسخرون»[١٥/٦٩-٧١]: «قراءة أهل المدينة وأبي عمرو وعاصم بفتح التاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم؛ أي بل عجبت مما نزل عليك من القرآن وهم يسخرون به. وهي قراءة شريح و أنكر قراءة الضم



وقال: إن الله لا يعجب من شيء، وإنما يعجب من لا يعلم. وقيل: المعنى بل عجبت من إنكارهم للبعث. وقرأ الكوفيون إلا عاصما بضم التاء. واختارها أبو عبيد والفراء وهي مروية عن علي وابن مسعود؛ رواها شعبة عن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود أنه قرأ «بل عجبتُ» بضم التاء. ويروى عن ابن عباس. قال الفراء في قوله سبحانه: «بل عجبت ويسخرون» قرأها الناس بنصب التاء ورفعها والرفع أحب إلي؛ لأنها عن علي وعبد الله وابن عباس، وقال أبو زكريا الفراء: العجب إن أسند إلى الله عز وجل فليس معناه من الله كمعناه من العباد، وكذلك قوله: «الله يستهزئ بهم» ليس ذلك من الله كمعناه من العباد، وفي هذا بيان الكسر لقول شريح حيث أنكر القراءة بها. روى جرير والأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: قرأها عبد الله يعني ابن مسعود «بل عجبت ويسخرون» قال شريح: إن الله لا يعجب من شيء إنما يعجب من لا يعلم. قال الأعمش: فذكرته لإبراهيم فقال: إن شريحا كان يعجبه رأيه، إن عبد الله كان أعلم من شريح وكان يقرؤها عبد الله «بل عجبت». قال الهروي: وقال بعض الأئمة معنى قوله: «بل عجبت» بل جازيتهم على عجبهم؛ لأن الله تعالى أخبر عنهم في غير موضع بالتعجب من الحق؛ فقال: «وعجبوا أن جاءهم منذر منهم» وقال: «إن هذا لشيء عجاب»، «أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم» فقال تعالى: «بل عجبتُ» بل جازيتهم على التعجب.

قلت: وهذا تمام معنى قول الفراء واختاره البيهقي . وقال علي بن سليمان: معنى القراءتين واحد التقدير قل يا محمد بل عجبت؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بالقرآن. النحاس: وهذا قول حسن وإضمار القول كثير. البيهقي: والأول أصح. المهدوي: ويجوز أن



يكون إخبار الله عن نفسه بالعجب محمولا على أنه أظهر من أمره وسخطه على من كفر به ما يقوم مقام العجب من المخلوقين؛ كما يحمل إخباره تعالى عن نفسه بالضحك لمن يرضى عنه - على ما جاء في الخبر عن النبي صل الله عليه وسلم - على أنه أظهر له من رضاه عنه ما يقوم له مقام الضحك من المخلوقين مجازا واتساعا. قال الهروي: ويقال: معنى «عجب ربكم» أي رضي وأثاب فسماه عجبا وليس بعجب في الحقيقة؛ كما قال تعالى: «ويمكر الله» معناه ويجازيهم الله على مكرهم، ومثله في الحديث «عجب ربكم من إلكم وقنوطكم»[1]. وقد يكون العجب بمعنى وقوع ذلك العمل عند الله عظيما. فيكون معنى قوله: «بل عجبت» أي بل عظم فعلهم عندي. قال البيهقي: ويشبه أن يكون هذا معنى حديث عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «عجب ربك من شاب ليست له صبوة»[2] وكذلك ما خرجه البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل»[3] قال البيهقي: وقد يكون هذا الحديث وما ورد من أمثاله أنه يعجب ملائكته من كرمه ورأفته بعباده، حين حملهم على الإيمان به بالقتال والأسر في

(١) ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث (٢/٢٦٩) من رواية عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون عن محمد بن عمرو يرفعه، و «الأل» هو رفع الصوت بالدعاء.

(٢) أحمد (٤/١٥١)، أبو يعلى (٣/٢٨٨/١٧٤٩)، الطبراني في الكبير (١٧/٣٠٩/٨٥٣)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/٢٧٠) وقال: «رو اه أحمد وأبو يعلى والطبراني وإسناده حسن».

ابن أبي عاصم (١/٢٥٠/٥٧١)، تمام الرازي في الفوائد (٢/١١٦/١٣٠٠)، وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (ص ١٢٣) وقال: «هو عند أحمد وأبي يعلى وسنده حسن وضعفه شيخنا في فتاويه لأجل ابن لهيعة». وصححه الألباني: انظر (الصحيحة ٢٨٤٣).

(٣) أخرجه : أحمد (٢/٣٠٢، ٤٠٦، ٤٤٨، ٤٥٧)، البخاري (٦/١٧٩/٣٠١٠)، أبو داود (٣/١٢٧/٢٦٧٧).



السلاسل، حتى إذا آمنوا أدخلهم الجنة. وقيل: معنى «بل عجبت» بل أنكرت. حكاه النقاش. وقال الحسين بن الفضل: التعجب من الله إنكار الشيء وتعظيمه وهو لغة العرب. وقد جاء في الخبر «عجب ربكم من إلكم وقنوطكم».

التعليق:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لما سئل عمن ينفي الصفات الخبرية لاستلزامها تركيب المستلزم للحاجة والافتقار: وأما قوله: «التعجب استعظام للمتعجب منه». فيقال: نعم، وقد يكون مقرونا بجهل بسبب التعجب، وقد يكون لما خرج عن نظائره، والله تعالى بكل شيء عليم، فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه؛ بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيما له. والله تعالى يعظم ما هو عظيم؛ إما لعظمة سببه أو لعظمته.

فإنه وصف بعض الخير بأنه عظيم. ووصف بعض الشر بأنه عظيم، فقال تعالى: (رب العرش العظيم) وقال: (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) وقال: (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و أشد تثبيتا. وإذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما) وقال: (ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم) وقال: (إن الشرك لظلم عظيم).

ولهذا قال تعالى: (بل عجبت ويسخرون) على قراءة الضم، فهنا هو عجب من كفرهم مع وضوح الأدلة.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذي آثر هو وامرأته ضيفهما: «لقد عجب الله» وفي لفظ في الصحيح: «لقد ضحك الله الليلة من



صنعكما البارحة»[١]. وقال: «إن الرب ليعجب من عبده إذا قال رب اغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت. يقول علم عبدي أنه لا يغفر الذنوب إلا أنا» وقال: « عجب ربك من شاب ليست له صبوة» وقال: «عجب ربك من راعي غنم على رأس شظية يؤذن ويقيم فيقول الله: انظروا إلى عبدي»[٢] أو كما قال ونحو ذلك. (مجموع الفتاوى: ٦/١٢٣-١٢٤).

الظاهر والباطن

قال عند قوله تعالى من سورة الحديد «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» [١٧/٢٣٦]: «اختلف في معاني هذه الأسماء وقد بيناها في الكتاب الأسنى. وقد شرحها رسول الله صلى الله عليه وسلم شرحا يغني عن قول كل قائل؛ فقال في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء اقض عنا الدين واغننا من الفقر»[٣] عنى بالظاهر الغالب، وبالباطن العالم؛ والله أعلم.

التعليق:

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله (مجموع الفتاوى: ٥/٥٨١):

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (٨/٨١٤/٤٨٨٩)، مسلم (٣/١٦٢٤/٢٠٥٤).

(٢) أحمد (٤/١٥٧، ١٥٨، ١٤٥)، أبو داود (٢/٩/١٢٠٣)، النسائي (٢/٣٤٨/٦٦٥)، ابن حبان (٤/٥٤٥/١٦٦٠).

(٣) أخرجه: أحمد (٢/٥٣٦)، البخاري في الأدب المفرد (١٢١٢)، مسلم (٤/٢٠٨٤/٢٧١٣)، أبو داود (٥/٣٠١/٥٠٥١)، الترمذي (٥/٤٤٠/٣٤٠٠)، النسائي في الكبرى (٦/١٩٧/١٠٦٢٦)، ابن ماجه (٢/١٢٧٤/٣٨٧٣).



«فقد ثبت في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، وهذا نص في أن الله ليس فوقه شيء، وكونه الظاهر صفة لازمة له مثل كونه الأول والآخر، وكذلك الباطن، فلا يزال ظاهرا ليس فوقه شيء، ولا يزال باطنا ليس دونه شيء.

وأيضا فحديث أبي ذر وأبي هريرة وقتادة المذكور في تفسير هذه الأسماء الأربعة الذي فيه ذكر الادلاء[1] قد ذكرناه في «مسألة الاحاطة»، وهو مما يبين أن الله لا يزال عاليا على المخلوقات مع ظهوره وبطونه وفي حال نزوله إلى السماء الدنيا».

وقال أيضا مبينا علاقة اسم الظاهر بصفة العلو (مجموع الفتاوى: ٦/٢٠٨): «فإن العلو مقارن للظهور كلما كان الشيء أعلى

(١) أخرجه : أحمد (٢/٣٧٠)، الترمذي (٥/٣٧٦-٣٧٧/٣٢٩٨)، وقال: حديث غريب، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٨٧-٢٨٩/٨٤٩) من طريق قتادة عن الحسن عن أبي هريرة. وأخرجه من حديث أبي ذر: ابن أبي شيبة في العرش (ص ١٧)، البزار (كشف الأستار ٢/٤٥٠/٢٠٨٧)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٢٨٩/٨٥٠)، ابن الجوزي في العلل (١/٢٦-٢٧/٧)، الذهبي في تذكرة الحفاظ (٢/٧٤٨)، من طريق الاعمش عن أبي نصر عن أبي ذر وقال ابن الجوزي: حديث منكر، وقال الذهبي: أبو نصر لا يعرف والخبر منكر.

قال في مجموع الفتاوى (٦/٥٧١): «وحديث الادلاء الذي روي من حديث أبي هريرة وأبي ذر رضي الله عنهما قد رواه الترمذي وغيره من حديث الحسن البصري عن أبي هريرة وهو منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة، ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع، فإن كان ثابتا فمعناه موافق لهذا، فإن قوله «لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله» إنما هو تقدير مفروض، أي لو وقع الادلاء لوقع عليه، لكنه لا يمكن أن يدلي أحد على الله شيئا؛ لأنه عال بالذات وإذا أهبط شيء إلى جهة الأرض وقف في المركز ولم يصعد إلى الجهة الأخرى، لكن بتقدير فرض الادلاء يكون ما ذكر من الجزاء».



كان أظهر، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء» ولم يقل: فليس أظهر منك شيء لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية، فقال: «فليس فوقك شيء»، ومنه قوله: «فما اسطاعوا أن يظهروه» أي يعلو عليه، ويقال: ظهر الخطيب على المنبر إذا على عليه، ويقال للجبل العظيم علم لأنه لعلوه وظهوره يعلم ويعلم به غيره، قال تعالى: «ومن ءاياته الجوار في البحر كالأعلام»».

وقال أيضا (مجموع الفتاوى: ١٦/٤٢٦): «وقوله «وأنت الباطن فليس دونك شيء» لا يقتضي السفول إلا عند جاهل لا يعلم حقيقة العلو والسفول، فيظن أن السماوات وما فيها قد تكون تحت الأرض إما بالليل وإما بالنهار. وهذا غلط، كمن يظن أن ما في السماء من المشرق يكون تحت ما فيها مما في المغرب. فهذا أيضا غلط. بل السماء لا تكون قط إلا عالية على الأرض وإن كان الفلك مستديرا محيطا بالأرض فهو العالي على الأرض علوا حقيقيا من كل جهة».

الفهارس العامة:



فهرس كتب التفسير:

الألف

- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي - المكتبة العصرية.
- أحكام القرءان للجصاص - دار الكتب العلمية.
- أحكام القرءان لابن العربي تحقيق علي البجاوي دار المعرفة.
- الأساس في التفسير سعيد حوى - دار السلام.
- أضواء البيان للأمين الشنقيطي - مكتبة ابن تيمية.

الباء

- البحر المحيط لأبي حيان - دار الفكر.
- البرهان في علوم القرآن للزركشي- دار الكتب العصرية.

التاء

- تفسير البغوي معالم التنزيل - دار الكتب العلمية بيروت.
- تفسير البيضاوي - دار الفكر.
- تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور- مكتبة العلوم والحكم.
- تفسير الثعالبي - مؤسسة الأعلمي بيروت.
- تفسير الجلالين.



- تفسير الخازن - دار المعرفة - بيروت.
- تفسير أبي السعود - دار إحياء التراث العربي.
- تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم - دار الكتب العلمية.
- تفسير القرءان العظيم لابن كثير - دار الشعب.
- تفسير القرءان اختصار النكت للماوردي تأليف العز بن عبد السلام - مكتبة الملك فهد الوطنية.
- التفسير القرءاني للقرآن ، عبد الكريم الخطيب - دار الفكر العربي.
- التفسير الكبير للفخر الرازي - دار الفكر.
- تفسير القرءان المجيد - محمد عبد المنعم الجمال.
- تفسير القرءان لأبي المظفر السمعاني محقق - دار الوطن، الرياض.
- تفسير كتاب الله العزيز، هود بن محكم الهواري - دار الغرب الإسلامي.
- تفسير المراغي - إحياء التراث بيروت.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا - مطبعة المنار بمصر.
- التفسير المنير، وهبة الزحيلي - دار الفكر.
- التفسير الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، التونسي- تحقيق مطبعة سفير.
- تفسير النسفي- دار الكتب العلمية.
- التفسير الواضح، محمد محمود حجازي- دار الجيل.



الجيم

- الجامع لأحكام القرءان للقرطبي - دار إحياء التراث العربي.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري - دار الفكر.
- جامع البيان عن تأويل آي القرءان، تحقيق شاكر -دار المعارف بمصر.
- الجوهر الثمين، عبد الله شبر، - مكتبة الألفين، الكويت.

الحاء

- حاشية الشهاب على البيضاوي - دار صادر.
- حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي - دار صادر.
- حاشية الصّاوي على الجلالين - دار إحياء الكتب العربية.
- حاشية الكازروني على البيضاوي (هامش تفسير البيضاوي).

الدال

- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي - دار القلم دمشق.

الراء

- روح المعاني للألوسي - دار إحياء التراث العربي.



الزاي

- زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي - دار الفكر.

الصاد

- صفوة التفاسير للصابوني ، دار القرآن الكريم- بيروت.

الفاء

- فتح البيان لصديق حسن خان - المكتبة العصرية صيدا بيروت.
- فتح القدير للشوكاني - دار الحديث.
- الفتوحات الإلهية بتوضيح الجلالين، سليمان بن عمر الجمل.
- في ظلال القرآن لسيد قطب.

الكاف

- كتاب التسهيل للكلبي - دار الكتاب العربي.
- الكشاف من حقائق التنزيل للزمخشري.



الميم

- مجمع البيان للطبرسي - منشورات دار مكتبة الحياة.
- محاسن التأويل للقاسمي - دار الفكر.
- المحرر الوجيز في تفسير القرآن لابن عطية، دار الكتب العلمية.
- مراح لبيد، محمد نووي الجاوي - دار الفكر.
- معاني القرءان لأبي زكريا الفراء - عالم الكتب.
- معاني القرءان للزجاج - عالم الكتب.

النون

- النكت والعيون للماوردي - مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

الواو

- الوجيز في تفسير القرءان للواحدي (بهامش مراح لبيد، محمد نووي الجاوي).
- الوسيط في تفسير القرءان للواحدي (دار الكتب العلمية).



فهرس كتب العقيدة:

الألف

- الإبانة ، ابن بطة تحقيق ودراسة يوسف بن عبد الله وابل - دار الراية.
- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري - دار الكتاب العربي.
- اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن القيم
- الأربعين في صفات رب العالمين، شمس الدين الذهبي - ت عبد القادر عطا صوفي - مكتبة العلوم والحكم.
- أصول الدين، تأليف عبد القاهر البغدادي - دار الكتب العلمية.
- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، عرض ونقل تأليف ناصر بن عبد الله القفاري- دار الحرمين للطباعة.
- الاعتقاد والهداية إلي سبيل الرشاد ، البيهقي ، تخريج عصام الكاتب - دار الآفاق الجديدة.
- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - تأليف محمد السيد الجليند. - منشورات الكتب العصرية/صيدا-بيروت.
- الإيمان، أبو عبيد القاسم بن سلام.
- الإيمان، ابن تيمية.
- الإيمان، ابن منده - تحقيق علي بن ناصر الفقيهي - مؤسسة الرسالة.



الباء

- البعث، أبو بكر عبد الله بن أبي داود. - تحقيق زغلول - دار الكتب العلمية.

التاء

-تبيين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر- دار الكتاب العربي.
- تفسير أسماء الله الحسنى، الزجاج - تحقيق أحمد يوسف الدقاق - دار الكتاب العربي.

الحاء

- حادي الأرواح، ابن القيم.- دار الفكر.
- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، أبو القاسم الأصبهاني - ت محمد بن ربيع المدخلي. - دار الراية.

الخاء

- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية، البخاري - مكتبة التراث الإسلامي .



الدال

– درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمة. – تحقيق محمد رشاد سالم – دار الكنوز الأدبية.

– الدر النضيد في تخريج كتاب التوحيد. بقلم صالح بن عبد الله العصيمي – دار ابن خزيمة.

– دعوة التوحيد ، محمد خليل الهراس. – مكتبة الصحابة –طنطا.

– دلائل النبوة، البيهقي.– تحقيق عبد المعطي قلعجي– دار الكتب العلمية.

– دلائل النبوة، أبو القاسم الأصبهاني.– عالم الكتب.

الذال

– ذم الكلام وأهله للهروي.– تحقيق عبد الرحمان بن عبد العزيز الشبل – مكتبة العلوم والحكم.

الراء

– الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي ، تحقيق الألباني – المكتب الإسلامي.

– الرد على الجهمية، ابن منده ، تحقيق علي بن محمد ناصر



الفقيهي.

- رسالة إلي أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري - مكتبة العلوم والحكم.

- رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها- تأليف أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد- منشوراث جامعة أم القرى.

السين

- السنة: محمد بن نصر المروزي.- تحقيق أبو أحمد سالم بن أحمد السلفي/ مؤسسة الكتب الثقافية.

الشين

- شرح أصول السنة، اللالكائي. - تحقيق أحمد سعد حمدان - دار طيبة.

- شرح السنة: للبربهاري.- تحقيق خالد بن قاسم الردادي - مكتبة الغرباء الأثرية.

- شرح القصيدة النونية - محمد خليل الهراس- دار الكتب العلمية.

- شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل الهراس- توزيع الجامعة الإسلامية- الطبعة الرابعة.

- الشريعة: الآجري - تحقيق محمد حامد الفقي - دار الكتب



العلمية بيروت (١٤٠٣-٢٩٧٣).

– الشريعة، الآجري، ت الوليد بن محمد – مؤسسة قرطبة: (ط: ١٩٩٦-١٤١٧).

– شفاء العليل، ابن القيم. – تعليق مصطفى أبو النصر الشلبي – مكتبة السوادي للتوزيع جدة.

الصاد

– صحيح حادي الأرواح.

– صريح السنة، ابن جرير الطبري تحقيق بدر بن يوسف المعتوق – دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

– صفة الجنة، أبو نعيم – ت علي رضا عبد الله – دار المأمون للتراث.

– صفة الساق لله تعالى بين إثبات السلف وتعطيل الخلف تأليف محمد موسى نصر.– مكتبة الغرباء الأثرية– المدينة النبوية.

العين

– العظمة لأبي الشيخ – ت رضاء الله المباركفوري – دار العاصمة.

– العقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز الحنفي – تخريج محمد ناصر الدين الألباني – المكتب الإسلامي.

– العقيدة الطحاوية – شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني



- المكتب الإسلامي.

الفاء

- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، عبد القاهر البغدادي.- دار الآفاق الجديدة.

القاف

- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية.
- القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، ابن القيم. - دار المعرفة.

الكاف

- كتاب الأسماء والصفات - البيهقي ت: الحاشدي- مكتبة السوادي للتوزيع.
- كتاب الأسماء والصفات - البيهقي ت الكوثري - دار الكتب العلمية.
- كتاب البعث والنشور، البيهقي ت زغلول.- مؤسسة الكتب الثقافية.
- كتاب التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، الآجري- تحقيق سمير بن أمين الزهري.- موسسة الرسالة.
- كتاب التوحيد، ابن منده.- تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي- مكتبة الغرباء الأثرية.

- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ابن خزيمة.- دراسة عبد العزيز الشهوان - مكتبة الرشد.

- كتاب الرد على المنطقيين، لابن تيمية.

- كتاب السنة، لابن أبي عاصم. - ومعه الظلال الجنة في تخريج السنة للألباني - طبع المكتب الإسلامي.

- كتاب الصفات، للدارقطني - ت عبد الله الغنيمان - مكتبة الدار بالمدينة النبوية.

- كتاب العرش وما روى فيه: محمد بن عثمان بن أبي شيبة: تحقيق أبو عبد الله محمد بن حمد الحمود - مكتبة السنة.

- كتاب النبوات، لابن تيمية.- مكتبة الرياض الحديثة.

الميم

- المختارة في أصول السنة - ابن البنا البغدادي.- تحقيق عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد/ مكتبة العلوم والحكم.

- مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم. تحقيق سيد إبراهيم - دار الحديث.

- مدارج السالكين للإمام ابن القيم.- تحقيق محمد حامد الفقي- دار الكتاب العربي.

- مرويات الصحابة في الحوض والكوثر - مكتبة العلوم والحكم.

- معارج القبول، الحكمي.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - أبو الحسن



الأشعري.- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/المكتبة العصرية.

- المنهل الرقراق في تخريج ما روى عن الصحابة والتابعين في تفسير «يوم يكشف عن ساق» تأليف سليم الهلالي.

- موقف ابن تيمية من الأشاعرة: تأليف عبد الرحمان بن صالح المحمود - مكتبة الرشد - الرياض.























































































الصفحة	الموضوع







الموضوع	الصفحة
- صفة اليد واليمين	٧١٠
- صفة الرضى	٧١٠
- صفة الفوقية	٧١٠
- صفة العندية	٧١٠
- صفة العين	٧١١
- صفة الاستواء	٧١١
- صفة النور	٧١٢
- صفة الوجه	٧١٢
- الرؤية	٧١٢
محمد بن يوسف إطفيش وتفسيريه " هميان الزاد " و " تيسير التفسير "	
- ترجمته	٧١٣
١- تفسير هميان الزاد إلى دار المعاد	٧١٣
- موقف إطفيش من الصفات من تفسير هميان الزاد:	
- صفة الغضب	٧١٤
- صفة الإتيان والمجيء	٧١٥









الموضوع	الصفحة























الموضوع	الصفحة









الموضوع	الصفحة
– التعليق	
– إثبات الرؤية	٩٥٤
– صفة العين	٩٥٧
– التعليق	
– صفة المعية	٩٥٨
– التعليق	
– صفة النور	٩٥٩
– صفة التعجب	٩٥٩
السمين الحلبي وتفسير الدر المصون	
– ترجمته و التعريف بكتابه	٩٦٠
موقفه من الأسماء والصفات:	
– صفة الرحمة	٩٦١
– صفة الغضب	٩٦١
– صفة الاستهزاء والمكر	٩٦٢
– صفة الحياء	٩٦٣
– صفة الاستواء	٩٦٤



الموضوع	الصفحة











الموضوع	الصفحة
موقفه من الصفات:	
– صفة الغضب	١٠٤٤
– صفة الاستهزاء	١٠٤٥
– صفة الحياء	١٠٤٥
– صفة الاستواء	١٠٤٦
– صفة الكلام	١٠٤٧
– صفة الوجه	١٠٤٧
– صفة المجيء والإتيان	١٠٤٩
– الكرسي: موضع القدمين	١٠٥٠
– صفة المعية	١٠٥٠
– صفة النفس	١٠٥١
– صفة المحبة	١٠٥١
– صفة العندية	١٠٥٢
– صفة الرضا	١٠٥٣
– صفة اليد	١٠٥٣
– صفة الفوقية	١٠٥٦
– صفة الرؤية	١٠٥٦









الموضوع	الصفحة
- إثبات الرؤية	١١٠٧
- صفة العين	١١٠٨
- صفة المعية	١١٠٩
- صفة الرضا	١١٠٩
- صفة النور	١١١٠
- صفة التعجب	١١١١
- الأول والآخر والظاهر والباطن	١١١١
عمر بن عادل الحنبلي وتفسيره: "اللباب في علوم الكتاب"	١١١٣
- ترجمته وعقيدته	١١١٣
موقفه من الصفات:	
-صفة الرحمة	١١١٥
-صفة الغضب	١١١٦
- صفة الاستهزاء	١١١٧
- صفة الحياء	١١١٩
- صفة الوجه	١١٢١













الموضوع	الصفحة
أحمد بن محمد الصاوي	
ترجمته	١١٩٦
موقفه من الصفات:	
- صفة الرحمة	١١٩٧
- صفة الغضب	١١٩٧
- صفة الاستهزاء	١١٩٧
- صفة الحياء	١١٩٨
- صفة الوجه	١١٩٨
- صفة الإتيان والمجيء	١١٩٩
- الكرسي: موضع القدمين	١٢٠٠
- صفة المحبة	١٢٠١
- صفة النفس	١٢٠٢
- صفة العندية	١٢٠٢
- صفة الكلام	١٢٠٣
- صفة اليد واليمين	١٢٠٤
- صفة الرضا	١٢٠٦
- صفة الفوقية	١٢٠٧





الموضوع	الصفحة





الموضوع	الصفحة
إسماعيل حقي	
- ترجمته	١٢٤٧
موقفه من الصفات:	١٢٤٧
- صفة الرحمة	١٢٤٧
- صفة الغضب	١٢٤٨
- صفة المكر	١٢٤٩
- صفة الاستهزاء	١٢٥٠
- صفة الحياء	١٢٥١
- صفة الاستواء	١٢٥٢
- صفة الكلام	١٢٥٣
- صفة الوجه	١٢٥٤
- صفة الإتيان	١٢٥٥
- صفة المجيء	١٢٥٧
- صفة العندية	١٢٥٧
- الكرسي: موضع القدمين	١٢٥٧
- صفة المحبة	١٢٦٠
- صفة اليد	١٢٦١





الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة
عقيدته في الأسماء و الصفات:	١٢٩١
- صفة الغضب و الرحمة	١٢٩٢
- صفة الاستهزاء	١٢٩٦
- صفة الحياء	١٢٩٩
- صفة الاستواء	١٣٠٠
- صفة الكلام	١٣٠١
- التعليق	١٣٠٣
- صفة الوجه	١٣٠٣
- صفة الإتيان والمجيء	١٣٠٥
- التعليق	١٣٠٧
- الكرسي: موضع القدمين	١٣٠٧
- صفة النفس	١٣٠٩
- صفة المحبة	١٣١٢
- صفة العندية	١٣١٣
- صفة اليد واليمين	١٣١٣
- التعليق	١٣٢١
- صفة الفوقية	١٣٢٢







الموضوع	الصفحة













الموضوع	الصفحة
الصابوني	









الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة









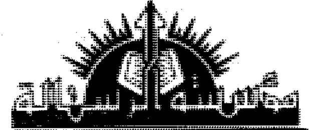


الموضوع	الصفحة





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ



للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
تلفاكس: (٩٦١١)
٨١٥١١٢ _ ٣١٩٠٣٩ _ ٦٠٣٢٤٣
ص.ب: ١١٧٤٦٠
برقياً: بيوشران
بيروت ـ لبنان

Al-Resalah
PUBLISHERS
BEIRUT
LEBANON
Telefax: (9611)
815112 319039 603243
P.O. Box: 117460
E-mail:
Resalah@cyberia.net.lb
Web Location:
Http://www.resalah.com

الطبعة الأولى
١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م

١

المفسرون

بين التأويل والإثبات في آيات الصفات

تأليف
الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي



مؤسسة الرسالة